

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UDA ROBERTA DOEDERLEIN SCHWARTZ

**FILOSOFIA ALEMÃ DO TRÁGICO E DIREITO FRATERNAL –
APROXIMAÇÕES ENTRE A GENEALOGIA DA JUSTIÇA E A JURISDIÇÃO MÍNIMA**

PORTO ALEGRE
2022

UDA ROBERTA DOEDERLEIN SCHWARTZ

**FILOSOFIA ALEMÃ DO TRÁGICO E DIREITO FRATERNAL –
APROXIMAÇÕES ENTRE A GENEALOGIA DA JUSTIÇA E A JURISDIÇÃO MÍNIMA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Sandra Regina Martini

PORTO ALEGRE
2022

UDA ROBERTA DOEDERLEIN SCHWARTZ

**FILOSOFIA ALEMÃ DO TRÁGICO E DIREITO FRATERNAL –
APROXIMAÇÕES ENTRE A GENEALOGIA DA JUSTIÇA E A JURISDIÇÃO MÍNIMA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Professora Doutora Sandra Regina Martini
Orientadora

Professor Doutor José Alcebiades de Oliveira Junior

Professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza

Professora Doutora Clara Cardoso Machado Jaborandy

*À Vitória e à Marina,
minhas filhas,
minhas únicas.*

*Não posso oferecer a vocês
um mundo de bondade, ético.*

*Pois não seria o mundo real,
este mundo.*

*Então espero mostrar a vocês
o quão profunda é
a nossa trágica vida.*

AGRADECIMENTOS

Ao PPGD/UFRGS e ao CDEA, na pessoa de todo os seus professores, mas em especial à minha orientadora, Professora Doutora Sandra Regina Martini, por proporcionarem estudos estimulantes e abertos ao diálogo, de maneira acolhedora, o que certamente foi diferencial em tempos pandêmicos;

A todas as pessoas com quem convivo diariamente na minha profissão, pois são fontes de aprendizado humano constante;

Não poderia deixar de agradecer à minha mãe Regina: o teu falecimento por covid escancarou-me à vida e não permitiu que tais tempos me embrutessem. Tua habilidade de provocar reflexões com tua mera presença será sempre lembrada.

Agradeço às afilhadas que ganhei durante a pandemia, Aurora e Bárbara, pois tornaram mais doces tempos difíceis, ambas definindo com traços fortes o contorno da amizade que detenho com minhas amigas Fernanda e Aline. Vocês e as filhas de vocês, minhas queridas amigas, confirmaram a lei do devir, com o fluxo da vida preenchendo e redesenhando, praticamente no mesmo ínterim, as ausências que a própria vida deixou em meu coração.

Agradeço ao meu pai e aos meus irmãos, pessoas que são forte base de sustentação.

Mas agradeço principalmente à Vitória e à Marina, porque, além de filhas, são minhas leais companheiras e conseguem tornar qualquer momento mais leve de ser vivido. Minha flor Vitória-régia: aberta, à espera, já reinante, a criança mais vitoriosa do mundo! Minha Marina-que-veio-do-mar: como ondas calmas ou turbulentas, te dedicas ao diálogo de uma maneira inspiradora! O que faço por vocês, minhas filhas, façam para as próximas gerações.

...e à Eva, por me ensinar sobre a vida. Obrigada por tudo. E, quando se diz “tudo”, é tudo mesmo.

*De resto, dizíamos, o livro é teoria,
mas também é exemplo de uma aproximação (...)
(RESTA, 2020, p. 113)*

*Aqui, a sugestão é dar a si mesmo a força para encarar o luto e,
graças a isso,
pôr-se no caminho da transformação.
(RESTA, 2020, p. 109)*

RESUMO

O olhar acríptico no funcionamento da burocracia estatal acerca da noção de justiça impulsionou esta pesquisa. A presente dissertação propõe apresentar a filosofia alemã do trágico e o direito fraterno como caminhos filosóficos à necessária humanização das práticas jurídicas; de modo mais específico, almeja lançar bases a uma ampla fundamentação da noção de jurisdição mínima e argumentar, no âmbito da práxis, em prol da mediação judicial e da diminuição da litigiosidade. Baseando-se na hipótese de que a violência é o elemento da justiça historicamente oculto, foi possível verificar a coerência da jurisdição mínima e da regra da violência de Eligio Resta com a ideia de que a justiça se torna desnecessária à medida que a violência se ausenta historicamente – abordagem trágico-genealógica de Nietzsche. Quanto à metodologia, seguiu-se o método histórico segundo a concepção não linear de Walter Benjamin, conjugando-o com a interpretação genealógica de Nietzsche. Assim, entendendo a filosofia alemã do trágico como a mais profunda sondagem do ser humano, a pesquisa girou em torno da indagação sobre se a filosofia alemã do trágico, a partir da genealogia da justiça nietzschiana, poderia contribuir à fundamentação da jurisdição mínima da metateoria do direito fraterno.

Palavras-chave: Filosofia alemã do trágico. Genealogia da justiça. Violência. Direito fraterno. Jurisdição mínima. Conflitos. Mediação.

ABSTRACT

The uncritical look at the functioning of the state bureaucracy regarding the notion of justice boosted this research. The present dissertation proposes to present the German philosophy of the tragic and fraternal law as philosophical paths to the necessary humanization of legal practices; more specifically, it aims to lay the foundations for a broad foundation of the notion of minimum jurisdiction and to argue, within the scope of praxis, in favor of judicial mediation and the reduction of litigation. Based on the hypothesis that violence is the historically hidden element of justice, it was possible to verify the coherence of the minimum jurisdiction and the rule of violence by Eligio Resta with the idea that justice becomes unnecessary as violence disappears. historically – Nietzsche's tragic-genealogical approach. As for the methodology, the historical method was followed according to the non-linear conception of Walter Benjamin, conjugating it with the genealogical interpretation of Nietzsche. Thus, understanding the German philosophy of the tragic as the most profound investigation of the human being, the research revolved around the question of whether the German philosophy of the tragic, based on the Nietzschean justice genealogy, could contribute to the foundation of the minimal jurisdiction of the metatheory of the tragic. fraternal right.

Keywords: German philosophy of the tragic. Genealogy of Justice. Violence. Fraternal Right. Minimum jurisdiction. Conflicts. Mediation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 APROXIMAÇÕES INICIAIS.....	12
2.1 Justiça e Trágico.....	12
2.2 Metodologia.....	16
2.2.1 Justiça histórico-genealógica.....	19
2.2.2 Trágico histórico-genealógico.....	27
3 APROXIMAÇÕES À ALEMANHA.....	38
3.1 Filosofia Alemã do Trágico.....	38
3.2 Genealogia da Justiça Nietzscheana.....	49
4 APROXIMAÇÕES AO DIREITO FRATERNAL.....	56
4.1 Introdução ao Direito Fraternal.....	56
4.2 Direito Fraternal e Filosofia Alemã do Trágico.....	62
4.2.1 Justiça genealógica e jurisdição mínima.....	65
4.3 Mediação.....	71
5 CONCLUSÕES.....	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	84

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação nasceu de inquietações pessoais e profissionais da aluna, que, como servidora pública, se surpreendeu com o olhar acrítico predominante no funcionamento burocrático estatal – justamente em um ambiente em que tal olhar deveria predominar, diante da seriedade do mister de tais profissionais, que recebem em suas mãos os conflitos de vida das demais pessoas. O descontentamento com tal estado de coisas aumentou quando a aluna passou a exercer a magistratura estadual, após passar período prestando concursos públicos: primeiro, porque se defrontou com a predominância do critério seletivo de domínio da letra fria da lei; depois, por sentir na pele as questões éticas e filosóficas com a qual um juiz se depara no seu dia a dia.

Então, expandindo seus estudos à Filosofia, encontrou no trágico alemão a mais profunda sondagem do ser humano. Com o desdobramento, no século XVIII, da filosofia alemã em torno do idealismo e do classicismo, mas principalmente no pós-idealismo, a ponderação filosófica sobre o trágico emancipou-se da reflexão acerca da forma artística, culminando com a crítica de Friedrich Nietzsche em direção à atrofia da imaginação humana causada pelo racionalismo e aburguesamento. Assim, em que pese pouco difundida no meio jurídico, tal corrente de pensamento fornece base consistente a uma compreensão, inclusive na esfera semântica, da noção de justiça.

Ao ter contato com a metateoria do direito fraterno, oriunda de Eligio Resta, a aluna angariou mais subsídios para uma adequada apreensão da noção de justiça. Referido autor pesquisa o humano por meio de contribuições de outras áreas, não o fragmentando; não reduz o direito ao espectro de sua dogmática; ao debruçar-se sobre a fraternidade, resgata o papel da coletividade na formação do indivíduo (sem, todavia, sacrificá-lo, ressignificando as questões jurídicas de maneira ambivalente, dotando-as de densidade).

Nessa linha, a presente dissertação coloca como problema de pesquisa a indagação sobre se a filosofia alemã do trágico, a partir da genealogia da justiça nietzschiana, pode contribuir à fundamentação da jurisdição mínima do direito fraterno, objetivando-se apresentar a filosofia alemã do trágico e o direito fraterno como caminhos filosóficos a evitar o alheamento do ser humano no funcionamento burocrático estatal e à necessária humanização das práticas jurídicas, situando a

genealogia da justiça nietzschiana na fundamentação à jurisdição mínima de Resta, com aportes teóricos originários de ambos sobre a violência.

Tendo ingressado no Mestrado em Direito do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul por meio das vagas oferecidas pelo Centro de Estudos Europeus e Alemães – CDEA, a temática desta aluna tem por base a interdisciplinaridade e atualidade; enquadramento na linha de pesquisa “Fundamentos da Integração Jurídica” e respectiva vinculação à Europa e à Alemanha; utilidade ao Brasil e à América Latina. Saliente-se que o vínculo do tema com a cultura alemã é indiscutível, primordialmente porque o trágico obteve autonomia como corrente filosófica relevante justamente durante o idealismo alemão (no final do século XVIII e início do século XIX). Nietzsche, um dos pilares desta dissertação, assim como Walter Benjamin, cujos estudos serão utilizados na pesquisa de maneira subsidiária e complementar, possuem um legado que, para além do impacto transgeracional em território alemão, atingem inegavelmente a Europa até os dias de hoje. Assim, o possante elo entre Alemanha e Europa é materializado neste trabalho pela especialidade da doutrina do direito fraterno do italiano Eligio Resta, com suas premissas de reconhecimento e pacificadoras, aptas a fundamentar práticas de integração europeia.

Em um primeiro plano, este trabalho introduz a temática do trágico, as suas aproximações com a noção de justiça e a metodologia adequada ao estudo de ambos. No tocante à teoria sobre o trágico, o referencial bibliográfico recaiu inicialmente sobre autores que o investigaram como fenômeno filosófico em sua extensão histórica, principalmente Lesky, Gumbrecht, Most, Szondi, Machado, Nussbaum e Maffesoli. Considerando a plurivocidade histórica do trágico, uma vez que “o trágico é condicionado historicamente” (SZONDI, 2004, p. 81), resgataram-se as suas raízes – origens geográficas, literárias e artísticas –, mas não em uma compreensão linear e lógica da história, e sim sob a forma pela qual Walter Benjamin a concebe, como filosofia da história. Assim, a pesquisa será realizada por meio do método histórico, investigando-se processos artísticos, institucionais e filosóficos do passado relacionados ao trágico e à justiça, para verificar sua influência no mundo atual e assentar base para eventuais caminhos futuros.

Também, perseverando nessa espécie de olhar crítico, buscou-se a gênese dos objetos de estudo, em uma conjugação entre Benjamin e Nietzsche, desvelando

os elementos ocultos nas suas estruturas, procurando-se concretizar um estudo genealógico da justiça ao estilo nietzschiano.

Em um segundo plano, estreitando-se o estudo, os autores abraçados por este trabalho, relativamente à compreensão da violência como elemento da justiça oculto na história, foram tanto Nietzsche como Resta, expondo a compreensão do primeiro sobre a justiça – genealogicamente vinculada à violência, em um entendimento de que a justiça se converte em desnecessária à medida que a violência se torna historicamente ausente –, correlacionando-a, assim, à jurisdição mínima de Resta. Quanto a Walter Benjamin, não só a inegável qualidade dos seus escritos, mas a elevada e profunda valorização do ser humano, permitiram, inclusive, sobrepujar na esfera da teoria filosófica alemã as doutrinas idealista e pós-idealista embaixadoras do trágico.

De posse desse suporte teórico, pretendeu-se uma ampla apreensão da jurisdição mínima, erigida por Resta, traçando-se caminhos práticos futuros e analisando-se consequências a institutos jurídicos já estabelecidos, a exemplo da mediação judicial e da ideia da diminuição da litigiosidade na sociedade, explicitamente abraçadas por Resta em sua obra.

2 APROXIMAÇÕES INICIAIS

2.1 Justiça e Trágico

Investigando-se os autores contemporâneos que analisaram o trágico como fenômeno filosófico, e não as teorias dos filósofos trágicos individualmente consideradas, ressalta-se primeiramente que uma filosofia afirmativa da tragicidade do mundo apoia-se na afirmação do devir, “pensando o mundo como eterno vir-a-ser, como movimento perene” (MOTA, 2008, p. 80). Nem sempre tal compreensão está explícita, mas é possível afirmar, desde já, que os atributos trágicos de alguma maneira estão ligados à temporalidade, ao decurso do tempo, à noção de sua dialética – enfim, ao devir.

O trágico demonstra o homem como vulnerável a forças externas e internas – até mesmo sucumbindo diante dessas forças. Não lhe reconhecendo uma irreal superioridade (específica da compreensão moderna e racional de mundo), mas sim uma posição em que ele vivencia uma relação mais intensa com o mundo, temas como a finitude, a contingência e a liberdade alçam maior profundidade. Ou seja, realoca-se o homem a uma posição mais coerente consigo mesmo, a qual é indispensável à sua inteireza; afinal, “parte da beleza peculiar à excelência humana é justamente sua vulnerabilidade” (NUSSBAUM, 2009, p. 02).

SZONDI (2004, p. 77) reportou-se a Walter Benjamin como referência de método ao trágico (o qual será melhor examinado no item 1.2 deste texto), pois a filosofia de Benjamin recusa-se a percebê-lo “em algo que não esteja ligado nem a uma situação histórica, nem necessariamente à forma da tragédia, à arte em geral”. Ambos os autores, por consequência, renunciam a um conceito geral de trágico, ainda que o conhecimento teórico tradicionalmente impescinda daquele. Sob inspiração de Benjamin, diz SZONDI (*ibid*, p. 77):

[...] é como o voo de Ícaro: quanto mais o pensamento se aproxima do conceito geral, menos se fixa a ele o elemento substancial que deve impulsioná-lo para o alto. Ao atingir a altitude da qual pode examinar a estrutura do trágico, o pensamento desaba, sem forças. Quando uma filosofia, como filosofia do trágico, torna-se mais do que o reconhecimento da dialética a que seus conceitos fundamentais se associam, quando tal filosofia não concebe mais a sua própria tragicidade, ela deixa de ser filosofia.

Assim, malgrado todos os esforços, não se torna possível obter um conceito geral do trágico, impondo-se, como pergunta mais adequada, a do valor que ele adquire na respectiva estrutura de pensamento, e não sobre qual é a sua definição (SZONDI, 2004, p. 24-25). É que os filósofos trágicos se depararam “no âmbito de suas filosofias, com um fenômeno a que denominaram 'o' trágico, embora fosse 'um' trágico: a concreção do trágico no pensamento de cada um deles” (*ibid*, p. 82). Por exemplo, “em vez de se falar da definição do trágico por Schopenhauer, seria o caso de se falar da 'tragicidade' schopenhaueriana” (*ibid*, p. 82).

Por isso que, no decorrer da história, foi atribuída uma ampla gama de sentidos à expressão “trágico”. Desde uma manifestação artística específica (com raízes na tragédia grega) a um sentido filosófico (a filosofia do trágico), ela passa por um sentido coloquial. GUMBRECHT (2001, p. 10) assinalou o fecundo uso que a nossa linguagem cotidiana atualmente faz “dos conceitos de 'tragédia' e 'trágico' (amiúde sem sentir quaisquer fascínios pela forma do gênero, sem necessariamente implicar o mesmo sentido que a palavra tivera no passado)”. A propósito, quando sinônimo de “triste”, está-se diante do seu emprego mais recente e simplificado (LESKY, 1996, p. 23). Também MOST (2001, p. 23) reconhece tal sentido coloquial ao registrar “a nossa tristeza pelo desacordo entre o homem e o universo, expresso de maneira mais dolorosa na perda irreparável da individualidade”.

Verifica-se a riqueza do seu significado em face das “diferentes abordagens da família, da política, da religião e da ética” (ROSENFELD, 2001, p. 07), havendo diversos enfoques, a variar conforme o parâmetro autoral. SZONDI (2004), por exemplo, discorre sobre as acepções de trágico em doze autores: Schelling, Hölderlin, Hegel, Solger, Goethe, Schopenhauer, Vischer, Kierkegaard, Hebbel, Nietzsche, Simmel e Scheler. MACHADO (2006), por sua vez, aborda a tragicidade em Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer e Nietzsche.

Aliás, a expressão não se mostra apenas sob um viés de adversidades, podendo ser encarada sob forma também de regozijo, pois, conforme MAFFESOLI (2003, p. 9), “frequentemente, os períodos trágicos são os de júbilo, momentos de efervescência, hinos à alegria e à vida”. O autor admite, por um lado, que “a vida só vale se a situarmos na perspectiva da morte”, mas, por outro, que de tal compreensão advém um “júbilo que aceita a finitude, que celebra, no aqui e agora, as boas coisas e os bons momentos que convêm captar e que é necessário aproveitar” (2003, p. 137).

Ainda, contrapondo uma ótica concreta a uma mais abstrata, GUMBRECHT (2001, p. 09) asseverou que o trágico pode ser interpretado “como um fenômeno (como um gênero, um gesto, um sentimento) exclusivo das culturas ocidentais ou como uma forma (mais ou menos meta-histórica e transcultural)”. Também a Psicanálise tem dialogado com a ideia do trágico, oferecendo a sua versão a partir da culturalização do homem – geradora da loucura humana e de inúmeros conflitos (ROSA, 2001, p. 75) – e da descoberta do inconsciente por Freud, porque, nas palavras de PASTORE (2015, p. 245), “a razão não é a senhora em seu próprio lar, pois o inconsciente sequestra a possibilidade de tomarmos, integralmente, em nossas próprias mãos, o leme de nossa vida”.

Melhor explicando: buscando uma delimitação conceitual para o trágico, quanto mais as teorias se estagnam na universalidade, mais distantes ficam de apresentá-lo. Isso porque “a própria história da filosofia do trágico não está livre de tragicidade” (SZONDI, 2004, p. 77). E aqui podemos começar a traçar as aproximações entre trágico e justiça.

Da mesma forma que ao trágico, é improvável conseguirmos uma resposta simples e precisa à pergunta “o que é a justiça?”. BITTAR (2000), construindo um caminho de reflexão a partir da pergunta sobre se a justiça é um valor absoluto ou relativo, reconhece a pluralidade de legítimas perspectivas que giram em torno das acepções de justo e injusto na filosofia ocidental, consignando, dentre elas, as seguintes: teoria sofista; teoria socrática; teoria platônica; teoria aristotélica; doutrina cristã; teoria agostiniana; teoria tomista; teoria rousseuniana; teoria kantiana; teoria hegeliana; teoria kelseniana; teoria rawlsiana.

Então, diante desse panorama metodológico e conceitual, fica prejudicada a intenção científica de delimitar com exatidão o que seriam o trágico e a justiça, o que, de uma maneira inicialmente superficial, indica um paralelismo entre ambos: os dois são termos plurívocos, isto é, com multiplicidade de sentidos.

Prosseguindo no campo semântico, ambas as expressões denotam um fundamento de profundidade e complexidade. No que toca à justiça, “independentemente de qualquer tomada de posição, traduz uma complexidade de expectativas que tornam difícil sua conceituação” (BITTAR e DE ALMEIDA, 2005, p. 594). Quanto ao trágico, este sonda as profundezas do humano, pois, “em sua estrutura fundamental, estas concepções da tragédia e do trágico nos deixaram um

legado de hábitos e instintos que são extremamente difíceis de descartar” (MOST, 2001, p. 34).

Ainda, pode-se sustentar que as duas noções lidam com o inconsciente humano – tanto é que a justiça é ideia amplamente difundida na consciência individual, enquanto que o trágico também é desenvolvido pela Psicanálise, conforme antes explicitado. Observe-se que encontramos constantemente, acerca de ambas as noções, a presença de mitos. Tem-se, emblematicamente, Ananke, Moira, Fortuna, Apolo e Dioniso, quanto ao trágico; na justiça, há figuras como Antígona, Thémis e Diké.

Some-se às aproximações entre trágico e justiça o fato de que pelo menos duas tragédias gregas – Antígona e Oréstia – tiveram por móvel a justiça. Pode-se listar, também, algumas obras mais contemporâneas – a exemplo de “Crime e Castigo” (DOSTOIÉVISKI, 2010) e “O Processo” (KAFKA, 1997) – que apresentam a justiça sob um prisma que, a toda evidência, é trágico, na medida em que envolvem paradoxos, tensões, dialética e expiação de culpa.

De mais a mais, alguns conceitos eminentemente trágicos reportam-se, simultaneamente, ao significado de justiça e ao âmbito do direito. Por exemplo, a culpa individual, preenchida que é pela noção de responsabilidade, pode ser considerada como o antônimo de “inocência”, fomentando a imposição de punição; a culpa dita trágica, ou originária, é tema que afeta a justiça diante da criminalização da prática do incesto em praticamente todas as culturas (DIAS, 2007, p. 20), assim como da proteção e do reconhecimento que o chamado direito de família confere às relações interfamiliares em detrimento das intrafamiliares; as concepções de transcendência, reconciliação e catarse mostram-se suscetíveis de equiparação aos resultados de um julgamento, pois a absolvição (ou condenação) de um réu retrata, ao menos simbolicamente no meio jurídico, uma transcendência (movimento significativo a uma esfera superior), podendo, a depender do caso, também desencadear uma experiência catártica e/ou uma reconciliação entre as partes.

O caráter dialético, indicado por muitos autores como a marca primordial do trágico, é percebido com clareza nos embates jurídicos, pois as partes que buscam justiça se posicionam processualmente em antagonismo, expondo, por meio da troca de argumentos, teses normalmente opostas. Conforme SZONDI (2004, p. 81), “é esse fato dialético que expõe o denominador comum nas diversas definições

idealistas e pós-idealistas do trágico e, com isso, constitui uma possível base para o seu conceito geral”.

Inclusive, o trágico oferece um caminho, uma via interpretativa, para as indagações acerca da justiça. Sendo necessária a busca de outros caminhos, de outros vieses, de outras fontes a elucidar a justiça na sua complexidade, surge um novo espaço de abordagem dos temas humanos – isso inclusive quanto à justiça. Assim, havendo consideráveis fontes a demonstrar a aguda imbricação entre o trágico e a justiça, ratifica-se a adequação de sua investigação acadêmica conjunta. Este trabalho, sob tal raciocínio de que a justiça é coerente com o trágico, propõe-se a explorar uma metodologia que lhe seja adequada, conforme procederá a seguir.

2.2 Metodologia

Segundo BENJAMIN, em seu livro destinado ao estudo do trágico no romantismo alemão, o esforço mais nobre do pensamento é a investigação do lugar histórico-filosófico do objeto de reflexão; abdicar dele significa vender-se a uma reflexão inautêntica (2020, p. 107). Deve-se proceder, portanto, a uma filosofia da história, escapando-se de um pensamento linear: o passado passa a interessar ao historiador como um encontro com o presente (MURICY, 1993, p. 07), articulando-se-o não para conhecê-lo “como ele de fato foi”, mas para “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”, conforme registrado na segunda tese de BENJAMIN sobre a história (1987, p. 223). O futuro, no que lhe respeita, torna-se incabível na previsibilidade automática e segura (ARENDDT, 2016, p. 22):

Previsões do futuro nunca são mais do que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, de ocorrências que possivelmente advirão se os homens não agirem e se nada de inesperado acontecer; toda ação, para o melhor e para o pior, e todo acidente destroem, necessariamente, todo o modelo em cuja estrutura move-se a previsão e no qual ela encontra sua evidência.

Assim, a abordagem histórica torna-se a metodologicamente coerente com o trágico, propiciando a incorporação do devir e da sua conseqüente dialeticidade. O sentido histórico deixa de ser teleológico, não concebido como desdobramento de uma verdade metafísica ou de uma essência, mas “em sua fluidez radical, como

devir. Há, ainda aí, um sentido como é evidente, mas este é múltiplo, é pluralidade, é uma multidão de sentidos” (MOTA, p. 2008, p. 09). Na mesma direção afirmou BENJAMIN em sua 14ª tese sobre a história, porque esta “é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras' ” (1987, p. 231).

Na presente pesquisa, a metodologia está umbilical e circularmente ligada à temática e aos autores estudados. Deixar de adotar a metodologia histórica significaria desacreditar o próprio conteúdo dos escritos dos respectivos autores, incorrendo-se no mínimo em uma contradição interna, podendo-se chegar até o desabamento da totalidade da construção investigativa, visto que seus alicerces não estariam sólidos o suficiente. Especialmente neste estudo, o tema e a metodologia caminham de maneira próxima, em uma quase-fusão, devendo ser lidos por meio dessa relação de entrelaçamento. No mesmo sentido, BENJAMIN sustentou que “a apreensão mais profunda do trágico deverá provavelmente partir, não apenas, nem tanto, da arte como da história” (2020, p. 261).

Vinculando história e trágico, Nietzsche propõe uma nova filosofia da história, afastando-se do otimismo, do pessimismo e do niilismo, pois “o que Nietzsche quer (...) é o Sim trágico (...) E a história correspondente a este novo ideal teria de ser forçosamente uma história trágica: eis o que é a genealogia” (MOTA, 2008, p. 03-04). Assim, a história passa a ocupar uma posição constitutiva, em uma tarefa que, por consequência, será infinita, pois não mais situada a história como mero critério externo de avaliação do pesquisador. Nessa ótica, a verdade será nômade, apreensível das emergências – *Entstehung* – de uma origem que não está dada, jamais começando de um início apriorístico (CARVALHO, p. 10): o que era dado como verdade passa a ser questionado, a fim de se descobrir como a verdade se cristalizou como preconceito filosófico. Em uma práxis interrogativa, indaga-se sobre o que antes era invisível e inquestionável no interior de uma estrutura, “pondo a nu as inquestionabilidades”, desvelando sedimentações (VIESENTEINER, 2015).

Logo, sem se limitar a uma constatação simplesmente descritiva do seu significado atual, viabiliza-se a genealogia das ideias e do seu encrustamento nas nossas instituições – a exemplo da presente proposta quanto à ancestral ideia de justiça, que se acoplou em período historicamente recente à atividade da jurisdição e ao monopólio estatal pelo Poder Judiciário. Com base no pensamento nietzschiano, “compreende-se, assim, a origem como um nascimento, como um começo, ao

contrário do que fez a tradição metafísica, que concebeu a origem como uma essência, como a verdade da coisa” (MOTA, 2008 p. 07).

Sob aquilo que instituiu como genealogia, NIETZSCHE reclamou um conhecimento “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram os valores” (1998, p. 14); portanto, pretende-se “um conhecimento que remonta genealogicamente às condições e circunstâncias de nascimento, desenvolvimento e modificação dos fenômenos” (MOTA, 2008, p. 04). Nesse sentido, sobre a genealogia em forma de método (CARVALHO, p. 03):

[...] o que realmente torná-lo-á singular será menos as identidades que o constituem do que seu regime de aparição, isto é, os cortes, as rupturas, os golpes do acaso, os mitos, metáforas e suas diferenças justamente na medida em que elas se diferenciam; donde a aparência não será o erro, mas sim a própria criação.

Nessa postura não metafísica, o papel do conceito passa, assim, a ser a de mediador que permite que os fenômenos participem do ser das ideias, em um caráter simbólico da palavra, reconstituindo-se a sua percepção original (BENJAMIN, 2020, p. 22), pois o verdadeiro não é delimitável (BENJAMIN, 2020, p. 16). A respeito, LESKY (1996, p. 18) procurou o lugar do problema do trágico dentro da história do pensamento ocidental.

Nesta linha de argumentação, privilegia-se o encontro teórico e metodológico entre os alemães Nietzsche e Benjamin – que possuíam o mesmo solo natal, mas não o mesmo tempo histórico (o primeiro nasceu em 15/10/1844 e morreu em 25/08/1900, ao passo que o segundo, em 15/07/1892 e 27/09/1940, conforme dados disponíveis nas obras constantes do final deste trabalho). As ricas possibilidades interpretativas que se abrem desse encontro já foram verificadas em outros estudos. Ambos os pensadores fazem da convivência dos extremos a sua dialética, penetrando nos “subterrâneos dos ideais” como metáfora ao procedimento genealógico (MURICY, 1993, p. 04):

Assim o convite de Nietzsche na genealogia: “Alguém quer descer os olhos ao segredo de como se fabricam ideais na terra? Quem tem coragem para isso?” ecoa na proposta de Benjamin de entrar nos domínios do irracional “sem olhar nem à direita, nem à esquerda para não sucumbir ao horror que do fundo da floresta procura te seduzir”.

Outra aproximação entre Nietzsche e Benjamin é percebida na relevância epistemológica e existencial da arte em suas obras, não se tratando de mero objeto de contemplação, ambos optando “por um paradigma estético de conhecimento, com o privilégio da aparência, da imagem, em detrimento do conceitual”, abrindo-se espaço à preocupação com a linguagem e a forma de exposição do pensamento (MURICY, 1993, p. 05). A propósito, Benjamin autointitulava-se crítico literário, ao passo que Nietzsche elevou o trágico para além da abordagem unicamente estética (o seu papel na filosofia alemã do trágico será melhor dissecado no capítulo desta dissertação alusivo ao assunto).

Logo, a presente investigação não apresentará, sobre o trágico e a justiça, uma categoria universal, atemporal e a histórica, mas proporrá a sua reflexão histórica com uma ênfase genealógica. Dessa forma, passa-se, agora, a um esboço genealógico por meio do qual se notará que as correntes racionalistas esvaziaram de sentido a expressão “justiça”, impondo-se em suas interpretações o resgate do humano como seu conteúdo.

2.2.1 Justiça histórico-genealógica

Um relato do arcaico uso grego da expressão, delimitado temporalmente ao período anterior ao racionalismo instituído por Platão, pressupõe o entendimento de que, àquela época antiga, não existiam as distinções que costumeiramente fazemos quanto aos objetos de conhecimento (ROSSETI, 2010, p. 6):

[...] para o grego arcaico, não existiam as disciplinas particulares como são conhecidas hoje. Não havia separação entre os domínios do direito, da moral, da física, da biologia, tudo fazia parte do campo da sabedoria. Entretanto, isso não quer dizer que os primeiros pensadores não conheçam a ética, a física, o direito, a biologia, apenas não estabeleciam delimitações entre esses conhecimentos, porque se está em uma era em que ainda não haviam surgido os limites entre o mundo físico e a vida humana.

Localizando a poesia de Homero como a mais longínqua manifestação literária com referência à justiça, havia nela conteúdo vigorosamente trágico, face à presença da ideia de “Ananke” (BITTAR e DE ALMEIDA, 2005, p. 77):

A poesia homérica está impregnada pela noção de destino (Ananke), como responsável pela distribuição social dos homens, assim como de seus valores, riquezas e condições, o que, de fato, somente ajudou a justificar

durante vários séculos a irregularidade tanto das condições de vida, quanto da distribuição da *justiça*, e fez do homem objeto passivo do mundo dos deuses, joguete das vontades, das iras ou das discórdias entre os deuses.

Mas é na épica de Homero que passam a ser utilizados os vocábulos “thémis” e “diké”, a significarem, ambos, “justiça”, porém em diferentes sentidos. A primeira expressão – “thémis” – designava, em tal autor, conservação, permanência, tradição, costumes. Vinha “thémis” carregada, portanto, de uma forte pressão dos antepassados, significando a ligação “entre o que era e o que será, não somente num sentido temporal, mas especialmente num sentido moral, ou seja, no sentido de que o que era deve continuar sendo, como medida de *dever-ser* do comportamento das novas gerações”; quanto a “diké”, era possível inicialmente entendê-la, na épica homérica, por dois sentidos (*ibid*, p. 77-79):

Dentro dos textos homéricos, o termo *diké* ora designa algo diverso de *thémis*, na *Iliada*, ora se aproxima do sentido de *thémis*, como algo sagrado, na *Odisseia*. Esse desnível entre a *Iliada* e a *Odisseia*, no que tange à significação de *diké*, é bastante significativo para a compreensão do processo de construção da própria ideia de justiça na consciência da civilização grega. Isto porque tal referência a uma *diké* como força oposta à *bia* (violência), na *Iliada*, já revela que a *diké* tinha incorporado nela um certo sabor de transgressão, especialmente por ser algo que se associa à ideia de uma resistência à estrutura de classes.

Fluindo a história, a significação de “thémis” para a filosofia foi desaparecendo. Nos pré-socráticos, o vocábulo de maior emprego não é “thémis”, mas sim “diké” (*ibid*, 79): sob o pano de fundo que caracterizou os filósofos pré-socráticos, justiça exhibe sentido cosmológico. Dito de outra forma, assim como todas as demais concepções (inclusive as jurídicas e morais), a justiça era vista pelos pré-socráticos de modo associado ao mundo físico e ao universo (ROSSETI, 2010, p. 09):

[...] palavras fundamentais pensadas a partir da experiência e transpostas para o campo teórico de explicação do universo (como a palavra justiça) tinham uma significação ampla, de longo alcance para além do campo restrito das disciplinas particulares (no caso o direito e o costume), e podiam ser usadas para explicar os acontecimentos do mundo físico. Note-se que não se trata de uma mistura entre as considerações jurídicas e físicas, simplesmente porque distinções entre esses campos do conhecimento ainda não haviam sido feitas, isto porque não se pode misturar aquilo que ainda não foi separado.

O sentido de “diké”, assim, era de justiça como reguladora das transformações daquilo que existe, justiça influenciando o vir-a-ser. A “diké” assentava a ordem e a unidade no cosmos. Assim, ainda que não haja uniformidade de pensamento entre os pré-socráticos – tanto é que podem ser divididos entre escolas jônica, eleata, pitagórica e da pluralidade –, “é possível partir em direção a uma generalização e afirmar, sem margem para erros, que se trata de um período onde se consagra uma visão de mundo onde predomina um jusnaturalismo cosmológico” (BITTAR e DE ALMEIDA, 2005, p. 77). Além disso, o uso cosmológico de “diké” pelos pré-socráticos representou um passo à frente da concepção homérica de “thémis”, na medida em que “diké” não possui “os traços mitológicos e sagrados que marcavam as concepções do período anterior ao século VIII a.C., apesar de guardar um hermetismo típico da transição do mitológico ao filosófico” (*ibid*).

Mas o caminhar dos gregos, atingindo uma nova forma de ordem pública e política – que passou a se lastrear nos ditames da democracia –, exigiu uma nova justiça, adequada às emergentes exigências sociais. O movimento gradual do pensamento grego em direção ao racionalismo correspondeu a um movimento de passagem, contínua e lenta, do vocábulo “thémis” ao de “diké” (LOPES JR, 2018, p. 1059):

Têmis era uma deusa matriarcal (reflexo de uma época em que as mulheres eram depositárias da sabedoria da comunidade e os homens se entregavam à arte da guerra), filha de Gaia (Terra) e Urano (Céu), irmã das Eríneas, que também protegiam a ordem social. Têmis é a deusa da justiça divina, personificando a Lei e a organização do Universo. É uma matriz mitologêmica de onde partiram todas as deusas da Justiça.

Já Diké (ou Astreia), filha de Zeus e Têmis, irmã da verdade, é a justiça do caso concreto, a portadora do Direito, que ela traz do Olimpo para a Terra. Não sem razão (...) o ato de julgar se diz *dikazein*. Diké era simbolizado no início com uma balança na mão esquerda, à qual se adicionou, mais tarde, a espada. A venda nos olhos é muito posterior, para representar o caráter abstrato da justiça.

Assim, a deusa da justiça do caso concreto e, portanto, personificadora do julgar, é Diké.

Paulatinamente, a partir do séc. VI a. C., é que a *diké* começou a ser considerada como algo mais universal, válido para toda a sociedade, contando com a garantia do próprio Zeus, especialmente porque a agora recém-surgida ideia de que são as leis (*nómoi*) que governam as cidades-Estado, e não os oligarcas, passa a corporificar o ideal da *diké* como garantia da justiça.

Porém, em vista das diferenças culturais e do considerável tempo decorrido desde a Antiguidade grega, resta prejudicada uma exata percepção das similitudes e

das diferenças entre as deusas Thémis e Diké, tudo levando a crer que a relação de tais deusas com a ideia de justiça é mais complexa que aquela (incauta) distinção. Sobre o tema, transcreve-se (FERRAZ JUNIOR, 2002, p. 148-149):

Essas figuras míticas fundamentais, *Thémis* e *Diké*, guardam sempre um significado original e próprio. Parece mesmo que a última indica a sentença do juiz, correspondendo, aproximadamente, o termo *diké* ao *jus* latino. A expressão *themdiké* parece ser análoga ao latim *jus fasque*, no qual talvez correspondesse a *Them*. Elaborou-se, também, com base na distinção entre as duas deusas, uma igual diferença entre uma justiça divina e outra humana, o que não parece ser originariamente exato, sendo isto produto de época posterior (Del Vecchio, 1960, p. 7). Entretanto, se é fato que *jus* traduz comumente o *diké* grego, deve-se levar em conta que a raiz *dik* ou *deik*, existente no latim e no sânscrito, deu o latim *dicere* e o grego *dikaiosyne*. A conotação primitiva de *jus* e *diké*, porém, pouco tem a ver com as derivações que, à custa de sufixos e prefixos, foram feitas posteriormente, ligando-as a coisas, como leis, tribunais, sentença etc. O sentido primeiro das palavras tinha antes uma referência religiosa que guarda ainda hoje a palavra jurar.

Em uma síntese abreviativa dos contornos de “Thémis” e “Diké”, há autores que apontam que a deusa Thémis incorporava a justiça divina e Diké, a justiça dos homens. Na cultura romana, *Iustitia* ocupava papel semelhante ao de Thémis. Já Antígona até hoje ocupa o importante papel de mito instaurador da justiça racional (SILVA, 2016).

Com Platão, inicia-se o processo de racionalização do mundo, avocando especial condição em Descartes e culminando com os apontados por Weber “desencantamento do mundo” e sua burocratização. No entanto, torna-se fundamental ressaltar que a concepção de racionalismo ora referida de maneira crítica é a que conduziu a relações extremas entre corpo e mente, muitas vezes de subordinação de um a outro. A título exemplificativo, citam-se o dualismo, que entendia o corpo como conceito distinto aos de mente, intelecto, pensamento, espírito e alma (Descartes e Locke), e o imaterialismo, redutor do corpo à mente (Berkeley).

Ademais, alude-se, também criticamente, ao elevado *status* que a razão humana, a partir do Iluminismo, conquistou no pensamento filosófico. Absorvendo conteúdos cristãos, a cultura ocidental concedeu ao humano lugar superior no universo, fundando, sob tal premissa, a noção de autonomia. O racionalismo que retrata o pensamento ocidental deriva desse humanismo, em uma relação de reciprocidade: o primeiro é fruto do reconhecimento da superioridade do homem e de sua razão, características essenciais do segundo (a corroborando o argumento,

relembre-se que Hobbes, Locke e Bacon entendiam o homem como superior à natureza).

Dito de outro modo, o racionalismo fundou o sujeito autônomo em um lugar de sua proeminência no mundo. Nesse sentido, caberia indagar se, no fundo, esse humanismo não consiste em um arrogante antropocentrismo; entretanto, convém lembrar que, à época, ele se contrapunha a um intenso teocentrismo, em uma substituição do culto a Deus pelo culto ao humano.

Assim, de uma maneira que inicialmente poderia ser entendida como paradoxal, esse mesmo humanismo culminou por ser extremamente destrutivo ao homem. O desenvolvimento das ciências, conquistado pela valorização da lógica e do pensamento racional, oportunizou a construção de armas que matam milhares e a possibilidade de destruição do planeta. ARENDT já asseverava que “o progresso tecnológico está em muitos casos levando diretamente ao desastre” (2016, p. 32), alertando que (*ibid*, p. 47):

Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também até poderia disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem pode levar à destruição de tudo o que antes a tornara válida.

Acrescente-se que o colonialismo e o capitalismo, a pretexto de incentivar a riqueza das nações, provocaram o assassinio generalizado de populações aborígenes e a acumulação descriteriosa de riqueza nas mãos de poucos (e conseqüente pobreza de muitos, distribuída de forma generalizada e também descriteriosa); gerou uma cultura com *deficit* de apreço pela natureza, vista como simples matéria bruta a ser dominada e manipulada pelo humano, tudo em nome do desenvolvimento técnico que serve a interesses egoísticos (VENTURI, 2011); instituiu, nos países ditos democráticos, um modo de funcionamento dos Estados, usualmente denominado de burocracia, que tem o funcionamento da máquina administrativa regulado por um código organizado e deve observância a normas impessoais – por isso identificado como “tipo puro da dominação racional-legal” (WEBER, 1997) –, cujos efeitos políticos foram os mais nefastos, tais como as expressões de totalitarismos, fascismos e colonialismos (VENTURI, 2011). Partindo das formas de governo como relação de dominação do homem sobre o homem, ARENDT assim conceituou burocracia:

Hoje poderíamos acrescentar a última e talvez a mais formidável forma de tal dominação: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificarmos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito ...).

Sobre os perigos da burocracia, persiste-se ao lado da autora Hannah Arendt, uma vez que a sua obra é profícua: para os fins do presente trabalho, assume relevância o seu argumento de que a burocracia alheia o humano da participação no Estado. Como “a burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo” (ARENDR, 2004, p. 94), a dinâmica burocrática tem o potencial de naturalizar a prática de atos cruéis. É que a reflexão individual sobre as consequências dos próprios atos é diminuída, quando não eliminada, pela ausência do outro no cotidiano da estrutura burocrática, não havendo exercício da alteridade por parte dos indivíduos. A tal dinâmica a autora denominou de “banalidade do mal” (ARENDR, 1999), aduzindo, dentre outros argumentos, que “o problema não é que eles tenham sangue-frio suficiente para 'pensar o impensável', mas, sim, que eles não *ensem*” (ARENDR, 2016, p. 21).

No mesmo sentido, NUSSBAUM (2009, p. 07) assinalou que “muitas tentativas de se aventurar, no raciocínio metafísico ou científico, além de nossos limites humanos são inspiradas por motivos éticos questionáveis, motivos que têm a ver com fechamento, segurança e poder”. Depreende-se que o construto histórico do racionalismo tornou-se esse espaço de incongruências desde o seu nascedouro: é um processo que, desde a sua concepção, carrega a incompreensão do homem e o gérmen da sua destruição.

Daí é que os antes apontados paradoxos do humanismo – consequências prejudiciais à humanidade, advindas do racionalismo e da burocracia – não se constituem exatamente em desvios ou paradoxos, mas consequências imediatas dessas premissas equivocadas. Na mesma linha de NUSSBAUM, impõe-se questionar qual, então, a adequada concepção de razão: para tanto, deve-se indagar sobre “o que é essa parte de nós, como ela opera para ordenar uma vida, como se relaciona com o sentimento, a emoção, a percepção” (*ibid*, p. 07), em uma evidente procura por elos com o lado subjetivo, frágil e emocional do ser humano, conduzindo a uma postura que lhe assegure um lugar de coerência, de

pertencimento à comunidade, de inter-relacionamento com a natureza (e não de superioridade no universo e de competitividade), que responderia mais enfaticamente às pretensões ditas atualmente como humanistas.

Contudo, mantidas essas limitações de cunho racionalista, a lógica formalista que rege o pensamento ocidental permanecerá incapaz de alcançar o necessário fundamento de profundidade quanto ao humano. Conforme apontado por BENJAMIN (2020, p. 16), os meios de demonstração da matemática são coercitivos – incoerentes, portanto, com um ambiente democrático e fraterno no tocante ao direito.

O positivismo jurídico, que preconiza uma visão científica do direito (nesta qualidade, tratando-se de reprodução do positivismo filosófico e do pensamento racionalista), “vê na justiça um *absurdum* a ser combatido, pois sua realidade seria metafísica e impossível de ser conceituada” (BITTAR e DE ALMEIDA, 2005, p. 595). O próprio meio jurídico, amplamente dominado pelo positivismo, percebeu as limitações do raciocínio formalista que o caracteriza, propugnando por outra abordagem ao tema da justiça (*ibid*, p. 595):

Independentemente da assunção de qualquer resposta mais imediata à dimensão filosófica da justiça, deve-se ressaltar o fato de que inclusive as tendências mais modernas da teoria jurídica tem dado importância a esta para a vivência das experiências jurídicas, contrapondo-se, dessa forma, ao mero formalismo decorrente do predomínio da filosofia positivista no seio das ideias jurídicas do século XX. Chegar o juiz a uma decisão justa, esta deve ser a meta de toda atividade jurisdicional; orientar o juiz nesse empreendimento, esta deve ser a meta da doutrina e da teoria do direito. Nesse sentido, contribuem as posições e ideias de inúmeros pensadores contemporâneos.

Diante do exposto, conclui-se que o direito vem discorrendo sobre a justiça de maneira reducionista, em um sentido estritamente técnico: justo é do provimento emanado do Poder Judiciário, quando este estiver em conformidade com a legislação previamente sistematizada, em uma confusão entre direito e justiça; ou, de uma maneira ainda mais radical, expurgando a justiça do jurídico, remetendo-lhe exclusivamente aos limites do campo da ética (KELSEN, 1976). Portanto, o problema do sentido da justiça exhibe-se intrincadamente com o do direito porque atualmente formatadas ambas as noções com as limitações da ótica burocrática, criando-se, assim, um ambiente capaz de reduzir o alcance dos dois fenômenos. Aliás, a semelhança entre as expressões “justiça”, “julgar” e “juiz” é próxima a ponto

de a própria linguagem revelar, por similitude, a íntima relação entre essas expressões, a demonstrar a premência de estudos sobre a Justiça no âmbito jurídico.

Exatamente por se encontrarem ligadas ao quadro burocrático, as concepções de justiça que preponderam atualmente possuem vieses político e legalista e padecem das mesmas distorções, encontrando-se carentes do humano. Vejamos:

O viés político enfoca a distribuição de bens, colocando a problemática da justiça em um contexto de lógica, perquirindo sobre a correção matemática da sua distribuição. Nesse contexto, retomam-se, muitas vezes, as concepções aristotélicas de justiça distributiva e de justiça corretiva (respectivamente, igualdade geométrica e aritmética, ou, dito de outro modo, distribuição conforme méritos e distribuição para igualar transações). Sobre o tema, o estudo de Aristóteles sobre a justiça encontra-se no livro V da obra “Ética a Nicômaco” (1996). Representativo desse enfoque é a obra “Uma Teoria da Justiça”, de John Rawls (1997), que concebe a “justiça como equidade” com base na discussão sobre como realizar a distribuição de bens – tratando-se, por isso, de obra de natureza eminentemente política.

Já o enfoque legalista – isto é, que prioriza, no processo interpretativo, a literalidade do conteúdo das leis – reduz a significação da justiça ao conteúdo dos códigos legais. Mas é senso comum que a justiça é algo diferente das leis, ou daquilo que as leis dizem sobre ela, pois “a verdadeira vida está em outro lugar. Escapa, sem dúvida alguma, a esta lógica bem compassada do ‘dever ser”” (MAFFESOLI, 2003, p. 14). Tal concepção de justiça, aliás, é insuficiente também quanto ao que se entende por direito, confundindo as (distintas) noções de lei, direito e justiça.

Já que “a vida não se divide. Inclui sombras e luzes, generosidades e baixezas. Convém reconhecer e afirmar sua inteireza. Essa é a amarga sabedoria do trágico (...)” (*ibid*, p. 136), uma alargada compreensão da justiça não pode se satisfazer com essas abordagens. Tais concepções mostram-se insuficientes à riqueza da sua noção, trazendo intrinsecamente as limitações do panorama burocrático em que prosperaram – podendo servir, ademais, instrumentalmente contra o homem (retomem-se as problemáticas do colonialismo, do capitalismo, das guerras e do descaso com a natureza). A propósito, como bem observado por Hannah Arendt, o regime nazista difundiu-se em uma moldura de normalidade

jurídica, em fiel cumprimento à legalidade e de irreflexão individual, posturas propiciadas pela estrutura burocrática estatal.

Assim, para se atingir uma profusa compreensão do significado da justiça, são necessários outros parâmetros que não aqueles da lógica burocrática, a exemplo do trágico.

2.2.2 Trágico histórico-genealógico

Há uma estreita vinculação do trágico com o tempo histórico, tendo SZONDI renunciado a um conceito geral e atemporal do trágico, justificando que ele “é condicionado historicamente” (2004, p. 81). Ratificando tal constatação, MOST (2001, p. 22) sustentou que há diferenças entre os significados moderno e clássico do termo. ROSENFELD (2001, p. 7), por sua vez, debruçou-se sobre as suas formas contemporâneas.

Costuma-se demarcar a **Grécia antiga** como o ponto histórico de surgimento do trágico. Entretanto, crer que haja um tal momento inicial de uma expressão artística ou mesmo de um modo de pensamento, como se houvesse um instante mágico de seu surgimento, é uma postura ingênua, que vai de encontro a um olhar crítico-filosófico. Segundo Jaspers (LESKY, 1996, p. 18):

As tragédias gregas vistas no teatro e o seu conteúdo trágico não surgiram de um nada. Em criações literárias de épocas anteriores já se encontram elementos caracterizadores do trágico, a exemplo da “Ilíada” e da “Odisséia”, as sagas dos islandeses, assim como as lendas heroicas de todos os povos do Ocidente à China.

É possível abordar a tragédia grega (cujo ápice ocorreu no século V a.C.) como marco histórico inicial do trágico, até se alcançar o desenvolvimento da filosofia do trágico (final do século XVIII) – traçando-se, de modo subjacente a ambos, uma linearidade histórica. Contudo, foi antes explicitado que não será esta a alusão ao tema no presente trabalho.

É que semelhante pensamento contém riscos de diferentes naturezas. Um deles é a adoção de um olhar progressivo, a partir de uma premissa evolutiva, ou mesmo da concordância com a existência de uma razão implícita à história, como se a filosofia do trágico fosse um estágio mais avançado em uma linha temporal evolutiva ou, ainda, progredisse com o objetivo de atingir uma teleologia. Em

algumas abordagens trágicas, “a verdadeira vida não tem projeto porque não tem objetivo definido (MAFFESOLI, 2003, p. 14), devendo-se evitar, por conseguinte, tais olhares.

Sob esse raciocínio, a dialética muitas vezes se configura por circularidade e o retorno às coisas, pois “completamente distinta é a sensibilidade trágica, essa do ciclo, que aceita com sabedoria o que é” (*ibid*, p. 40-41), do que procede “repetição, movimento cíclico e concepção trágica da vida” (*ibid*, p. 37). Assim, observa-se também o risco de se entrar em contradição com o fenômeno do trágico caso se acolhesse uma compreensão histórica linear sua, porque o linearismo seguro da história é substituído, no trágico, pela dialética, ciclo ou espiral do destino (*ibid*, p. 10).

Outro risco é o agigantamento do significado da filosofia do trágico e o apequenamento da tragédia grega, como se esta fosse apenas o início histórico de um movimento filosófico mais grandioso. Todavia, a tragédia grega apresenta uma expressão estética reconhecidamente ímpar e o trágico filosófico obteve contornos de teoria filosófica apenas a partir do século XVIII, não havendo unidade de pensamento.

Também se correria o risco de apreensão da tragédia grega em desconexão com a filosofia do trágico. De fato, na Grécia antiga a questão era posta mais em termos de literatura que de vida (MOST, 2001, p. 23). Porém, “o trágico – o princípio da tragicidade - encontrou expressão grandiosa na tragédia grega” (ROSENFELD, 1996, p. 10). No mesmo sentido, mas sob outra dicção, a tragédia grega foi vista como contendo a “perfeita objetivação da visão trágica de mundo” (LESKY, 1996, p. 18). Também, mais especificamente quanto ao principal estudo sobre a tragédia grega – a “Poética”, de Aristóteles –, Szondi referiu que, mesmo que seu exame se limite ao aspecto formal da tragédia, não abrangendo o fenômeno do trágico, tal obra não deveria ser alvo de críticas. Aliás, “também não se deve negar de antemão a validade da teoria do trágico, que domina a filosofia posterior a 1800, no caso de tragédias anteriores a essa teoria” (SZONDI, 2004, p. 24). Nota-se, portanto, que se trata de acepções imbricadas, não havendo motivos para se cogitar de desconexão ou mesmo de distanciamento entre o significado de tais noções (tragédia e trágico).

Ainda, um último risco a ser citado é o de se ignorar épocas anteriores e posteriores àqueles séculos, inviabilizando sua ampla compreensão. Veja-se que há autores que apontam a presença da tragicidade, ainda que em menor grau, em

épocas anteriores à tragédia grega: por exemplo, na poesia homérica (LESKY, *op. cit.*, p. 18) do século VI a.C., remontando, as suas sagas, aos séculos IX e VIII a.C., assim como nos filósofos pré-socráticos.

Ao escrever sobre os filósofos pré-socráticos, NIETZSCHE denomina tal período histórico de “era trágica dos gregos” (2008, *passim*). Merece menção, especificamente, o pré-socrático Anaximandro de Mileto, que nasceu em 610 a.C., por ter realizado o primeiro registro escrito sobre a justiça de que se tem notícia na história. Deste autor, restou apenas uma frase, a chamada “sentença de Anaximandro”, que não só é o escrito mais antigo a abordar diretamente a justiça como, também, “a mais antiga sentença do pensamento ocidental” (ROSSETI, 2010, p. 03). Na versão traduzida por PRADEAU (2009, p. 18), ela possui o seguinte teor: “as coisas que dão nascimento às realidades são também aquelas em direção às quais elas serão destruídas, segundo o que deve ser, pois elas alternam justiça e castigo, umas às outras, por sua injustiça, segundo a ordem do tempo”.

Uma interessante perspectiva é a defendida por GUMBRECHT (2001, p. 09), que reconhece, na história, épocas e contextos “tragicofílicos e “tragicofóbicos”, na medida da maior ou menor presença do trágico – as quais, segundo proclama o autor, ocorreram de maneira bem definida na história. Tal perspectiva revela-se mais consentânea com a do presente trabalho, por admitir a singularidade das épocas históricas sem partir de uma concepção evolutiva ou da ideia de razão histórica, levando em consideração, assim, que “o ser é acontecimento” (MAFFESOLI, 2003, p. 26) e que “há uma inegável e árdua sabedoria no reconhecimento da 'força das coisas'” (*ibid*, p. 15).

A identificação da visão trágica de mundo era viável já na poesia e épica homéricas, na qual havia uma contraposição entre homem e deuses, que a cada instante poderiam “voltar-lhes as costas e por à mostra o abismo insondável que separa a sua bem-aventurança dos tormentos daqueles a quem a morte governa” (LESKY, 1996, p. 19). Mas a maior contribuição de Homero ao gênero trágico é “o considerar a vida como uma cadeia de acontecimentos”, já que “o atuar do indivíduo é posto em relação necessária com o destino dos outros” (*ibid*, p. 19-20). Nesse período histórico, com o surgimento dos pré-socráticos – que não compõem uma corrente filosófica una, mas exibem condições determinantes comuns – nascia a Filosofia.

Com o decurso do tempo, a tragédia ganhou espaço na Grécia antiga. Convergiriam, para tanto, fatores culturais específicos da Atenas do século V a.C.. O contato entre uma cosmologia (ordem objetiva) e a subjetividade (consideravelmente desenvolvida na época) produzia paradoxos: princípios e valores que se excluem mutuamente estavam simultaneamente presentes, provocando confusão aos sujeitos e propensão ao cometimento de erros e enganos – é a configuração daquilo que os gregos chamavam de “miasma” (GUMBRECHT, 2001, p. 11). Desse modo, havia, ali, um ambiente favorável ao surgimento da tragédia como manifestação artística, visto que “tanto a aspiração à mais elevada iluminação do espírito quanto o consumir-se no fogo das paixões” residiam profundamente na índole grega (LESKY, 1996, p. 28). Todavia, mais que das “angústias metafísicas sobre o lugar do homem em um universo ininteligível”, as tensões políticas, associadas à democratização rápida e controversa de Atenas, era do que se retroalimentava a tragédia grega (MOST, 2001, p. 23).

Assim, a Grécia antiga pode ser dita, sem dúvidas, como uma época tragicofílica, em razão do espaço ocupado pela tragédia na sociedade grega (MOST, 2001, p. 20):

A tragédia, no seu sentido literal, é um gênero dramático específico da literatura que floresceu muito raramente na cultura ocidental: na Grécia antiga, sobretudo em Atenas no século V a.C. (...) Mas apesar da produção esporádica de verdadeiras tragédias, a tragédia é o gênero que tem atraído a atenção de sérios teóricos da literatura e filósofos pelo período mais longo da cultura ocidental. Na Antiguidade, nenhum outro gênero foi teorizado tão cedo e tão intensamente. Enquanto vários textos poéticos da Grécia antiga, começando com Homero, incluem reflexões metapoéticas sobre seus gêneros como parte de sua poesia, a tragédia é o primeiro gênero enquanto tal a ser objeto de discussões metapoéticas específicas em prosa, tanto por tragediógrafos (Sófocles), quanto por espectadores (Górgias), e é o objeto principal das investigações estéticas da *República* de Platão e da *Poética* de Aristóteles.

Porém, a despeito de os gregos terem criado a grande arte trágica – realizando, com isso, uma notável proeza no campo do espírito –, eles “não desenvolveram nenhuma teoria do trágico, que tentasse ir além da plasmação deste no drama e chegasse a envolver a concepção do mundo como um todo” (LESKY, 1996, p. 21). Sobre o assunto, assume especial importância a obra “Poética”, de Aristóteles, na qual o autor trata a tragédia como uma espécie de poesia, e não de filosofia: “do seu ponto de vista, ela não transmite uma profunda visão do mundo e

do lugar do homem nele, que só é expressa de maneira contingente em um meio poético” (MOST, 2001, p. 26-27). Logo, nenhum caminho nos leva, de Aristóteles, à concepção do trágico no sentido de cosmovisão (LESKY, 1996, p. 21). Sobre o tema, SZONDI explanou que (2004, p. 23):

Sendo um ensinamento acerca da criação poética, o escrito de Aristóteles pretende determinar os elementos da arte trágica; seu objeto é a tragédia, não a ideia de tragédia. Mesmo quando vai além da obra de arte concreta, ao perguntar pela origem e pelo efeito da tragédia, a 'Poética' permanece empírica em sua doutrina da alma, e as constatações feitas – a do impulso de imitação como origem da arte e a da catarse como efeito da tragédia – não tem sentido em si mesmas, mas em sua significação para a poesia, cujas leis podem ser derivadas a partir dessas constatações.

Ainda assim, embora a “Poética” não conceba uma teoria do trágico (ROSENFELD, 1996, p. 10), sua relevância ao tema é inegável (MOST, *op. cit.*, p. 25):

Na filosofia e na crítica literária antigas parece não ter havido nada correspondente à noção filosófica moderna do 'trágico' como uma dimensão fundamental da experiência humana, mas em seu lugar apenas teorias da 'tragédia' como um gênero específico. A discussão de Aristóteles sobre a tragédia na *Poética* propicia o mais completo e sofisticado relato antigo de qualquer gênero que sobreviveu.

Não obstante, para além da estrutura imanente da própria peça e da análise literária, a “Poética” traz, também, um sentido que pode ser considerado psicológico e ético, na medida em que desvinculou a tragédia de uma base cultural transitória, ligando-a às permanentes estruturas psicológicas e de ação, o que provavelmente viabilizou o seu estudo pelas gerações que lhe sobrevieram (MOST, 2001, p. 29):

Sejam quais forem suas limitações, esta teoria aristotélica da tragédia (...) permanece um marco importante da teoria de gênero antiga. Além do mais, ao suprimir as ligações da tragédia com os cultos efêmeros e associá-la, ao contrário, com as estruturas permanentes da psicologia humana e da ação humana, Aristóteles pode até mesmo ter ajudado a assegurar um lugar para a tragédia em teorias posteriores para as quais as *realia* de cultos atenienses eram praticamente desconhecidas, de todo desinteressantes, ou ambos.

Assim, percebe-se o seu caráter psicológico no enfoque que a “Poética” dá aos efeitos da tragédia sobre o seu receptor. Assim como Platão, Aristóteles destacou, neste tema, o prazer que é por ela produzido e que lhe é específico,

acentuando a sua interpretação psicológica. No entanto, diferentemente do seu professor – que julgava perigosa a influência da tragédia sobre a plateia (no sentido de falsear a verdade) –, Aristóteles lhe incorporou a catarse como elemento positivo: conforme sustentou Aristóteles, ao libertar a plateia de emoções perturbadoras, a catarse propicia, por meio da tragédia, o prazer da restauração do estado natural (MOST, 2001, p. 28). Aristóteles, com certeza, não compartilhou a convicção de Platão de que a visão de mundo comunicada por poetas, enredos e personagens trágicos é falsa (*ibid*, p. 26). Platão baniu rigorosamente a tragédia de sua República ideal, por considerá-la perigosa à moral dos cidadãos (LESKY, 1996, p. 23). Acerca do seu conteúdo catártico, bem como do papel de tal conteúdo na tragédia grega (a ponto até mesmo de se constituir na sua principal característica), anota-se (LESKY, 1996, p. 30):

A peça séria da lenda heroica, tratada pela tragédia, contém em geral um acontecimento repleto de sofrimentos. Como esse acontecimento doloroso é que assegura o efeito que Aristóteles reconheceu como específico, ou seja, o desencadeamento liberador de determinados afetos, foi ele necessariamente considerado, em grau cada vez maior, como o que caracterizava propriamente a tragédia.

Mas, mais exatamente, onde se situa o entrecruzamento entre a tragédia e o trágico? Em termos semelhantes, MOST perguntou: “Qual é a relação precisa entre aquela dimensão da existência humana que se manifesta em eventos 'trágicos' e os textos literários que chamamos 'tragédias?'” (2001, p. 24). E, de maneira bastante apropriada, GUMBRECHT assinalou (2001, p. 20):

Para a pergunta 'qual é a relação entre *tragédia* e *trágico*?', uma resposta simples seria que são um substantivo e um adjetivo que se correspondem. Etimologicamente, isto é naturalmente verdade; mas felizmente a relação semântica entre os dois conceitos denotados por estes dois termos é muito mais complicada.

Platão e Aristóteles concordavam que as personagens exibidas pela tragédia se envolveram em dificuldades porque cometeram erros evitáveis. Mas filósofos gregos tardios identificaram no episódio trágico a essência do gênero da tragédia, abandonando a insistência de Aristóteles na centralidade do enredo (MOST, *op. cit.*, p. 26-27). O episódio trágico tornou-se, assim, um componente significativo a demonstrar a correlação entre aquelas noções, uma vez que ele é “um momento individual crucial de decisão humana, invariavelmente tomada baseando-se em

informação insuficiente ou considerações erradas e levando à grande infelicidade” (*ibid*, p. 30).

Também, o espectro da morte aparece na busca pelo ponto cego de contato entre o trágico e a tragédia: “retomando a pergunta, mais uma vez (e pela última vez), da 'Poética', de Aristóteles: é a questão de por que gostamos tanto da morte e da tragédia no palco, já que esses dois fatos são o que mais tememos em nossas vidas” (GUMBRECHT, 2001, p. 18). Citando Lukács, BENJAMIN argumenta que “a vida trágica é 'a mais exclusivamente imanente de todas as vidas. Por isso os seus limites confinam sempre com a morte (...)” (2020, p. 140).

Com o exemplo da trilogia teatral Oréstia, de Ésquilo (escrita em 460-459 a.C.), infere-se que tal modo de compreensão também é condizente com a amplitude interpretativa e paradoxal da tragédia. Oréstia acompanha “uma transição cultural de uma excepcional importância”, trazendo “a marca dessa transição, com seu lote de hesitações, de antecipações embaraçadas e de regressões insistentes” (OST, 2005, p. 142). O seu desfecho, contudo, marca um reinício dos costumes na sociedade local, abrindo todo um curso de edificante futuro (*ibid*, p. 162-163):

A Oréstia não se encerra com o triunfo irrestrito das divindades diurnas. O veredicto do Aerópago e a mediação de Atena têm antes por resultado redefinir – em favor dos olímpicos, é verdade – o campo das competências respectivas. Mas essa ordem nova conta com o assentimento das veneráveis deusas; é um pacto em boa e devida forma que elas subscrevem. Trata-se de uma nova aliança, em contraste com o arranjo abortado que Clímenestra, tendo cometido seu crime, gostaria de ter imposto à Erínia de seu esposo (...). Feito com má-fé, esse pacto diabólico não tinha chances, ao contrário do acordo negociado com boa-fé por Atena, que reserva um lugar importante às Eumênides na instituição da cidade nova. Responsáveis pela sanção dos causadores de discórdia, as veneráveis deusas aparecem novamente como o braço armado da justiça divina, mas com uma mudança de sinal, do negativo ao positivo: essa justiça devidamente integrada à cidade, literalmente 'domesticada', cessou de aterrorizar, ela agora tranquilizaria (...)

Finalizando: como bem definiu Bertold Brecht, “não há tragédia sem a presença ameaçadora da morte” (GUMBRECHT, 2001, p. 11), embora seja possível um desfecho otimista no âmbito da tragédia – visto que, em sua complexidade, o trágico também abarca concepções de otimismo e de satisfação.

Já a **Idade Média** não pode ser avaliada como época profícua ao trágico, tanto é que, com o domínio da cultura cristã medieval, o gênero da tragédia desapareceu largamente (GUMBRECHT, p. 09). Portanto, também a este respeito,

cabe-lhe a denominação de Idade das Trevas, valendo-lhe o termo “tragicofóbica” (MOST, 2001, p. 30-31):

(...) a Idade Média de maneira geral forma um hiato: no ocidente latino, a ignorância dos textos e teatros da Antiguidade significou que as raras referências à tragédia em Boécio e nos gramáticos antigos tardios provocaram mais perplexidade do que luz; em Bizâncio, uma pequena seleção dos textos trágicos continuou a ser lida nas escolas, mas há pouca evidência de que recebeu muita atenção para aspectos além dos lexicais; no Islã, Averroés pode até mesmo escrever dois comentários sobre a *Poética*, interpretando a tragédia como verso encomiástico, a comédia como sátira.

Retomando a característica, verificada na Antiguidade, da presença de paradoxos decorrentes de um mundo dotado de uma cosmologia mas com indivíduos de subjetividade valorizada e desenvolvida, é possível afirmar que, na Idade Média, “o polo da subjetividade simplesmente não era desenvolvido e poderoso o bastante (...) para produzir a tensão – e através dessa tensão: produzir paradoxos – em possíveis confrontos com a ordem objetiva da cosmologia cristã” (GUMBRECHT, *op. cit.*, p. 13).

Porém, tal estado de coisas reverteu-se no **Renascimento**, cujo surgimento ocorreu na Itália do século XIV, estendendo-se a toda a Europa até o final do século XVI. Assim como houve, em tal época, uma notável renascença das artes em geral, o trágico ressurgiu suscitando interesse no – por ele já conquistado – campo das análises literárias, haja vista a redescoberta da obra “Poética”, de Aristóteles, e das tragédias gregas e latinas.

Mas não se tratou de simples redescoberta, pois os “teóricos literários empenharam-se não apenas em estabelecer as regras para os gêneros e para as diferenças entre eles, mas acima de tudo em justificar estas regras apelando para considerações sistemáticas fundamentais” (MOST, 2001, p. 31). Em uma versão decorrente do nascente contratualismo, o poeta era agora concebido como alguém tentando “convencer espectadores aborrecidos ou desconfiados a acreditar em sua ficção: era menos importante que eles atendessem às suas expectativas do que ele se adaptar às deles” (*ibid*, p. 31). Tanto é que as unidades de ação, tempo e espaço passaram a ser censuradas como distorção das antigas teoria e prática, configurando-se, a partir de então, como limitação desnecessária sobre os poetas e à plateia. Por essas razões é que “o neo-humanismo significou, quanto ao problema

da natureza do trágico, um novo começo por sobre os soterrados germes mais antigos” (*ibid*, p. 31).

No mesmo contexto, é de ser destacado como exibindo uma certa tragicofilia o movimento do **Barroco** (séculos XVII a XVIII, paralelamente à Contrarreforma). Esta época trouxe elementos da origem do trágico, reconhecendo a vulnerabilidade do homem diante das forças contrárias do destino (*ibid*, p. 24) pois “somente o voltar-se a Deus pode dar segurança ao homem, mas, assim mesmo, sua vida nesta terra, devido à constituição humana, está de antemão exposta ao engano, às aparências que lhe escondem a realidade, ao desvario que o atrai para a ruína”.

Também, praticamente no mesmo período desenvolveu-se o **Drama Europeu**. Há discussões acadêmicas acerca do lugar que o drama ocupa na tragédia e sua relação com esta. Por um lado, é dito que “a tragédia viveu um tempo de intenso desenvolvimento durante o século XVII, século de Shakespeare, Corneille e Racine, de Lope de Vega e Calderón, e também de Andreas Gryphius” (GUMBRECHT, 2001, p. 09). E, por outro, utilizando como parâmetro a obra de Shakespeare, Pfeiffer distinguiu “estrutura trágica” e “conflito de valores” (que seriam ausentes no poeta inglês) de “situações e conflitos que em si não precisam ter nada de trágico”, indicando que o transcurso dessas situações e conflitos podem, sim, adquirir intensidade trágica – mas que isso ocorre na performance.

Em suma, PFEIFFER sustentou que os conflitos e personagens de Shakespeare não são trágicos em si, mas podem vir a tomar intensidade trágica a depender da performance (2001, p. 68):

As tragédias de Shakespeare são, inicialmente, tragédias apenas nos moldes da Renascença: no final há mortos. Não se devem esquecer as palavras de Horácio no final da peça 'Hamlet': ações não-naturais, mortes casuais e acidentais, maquinações sombrias que acabam atingindo seus autores – nisso consistem os acontecimentos contidos na peça. Ora, que Hamlet carregue consigo um fardo trágico porque não suporta o homicídio de seu pai, o incesto de sua mãe e as contradições da incumbência de vingança – isso a poesia e a ciência só inventaram nos séculos XIX e XX. Os famosos monólogos de Hamlet não fornecem justificativas para uma situação trágica, mas as recusam. Eles indicam que a vingança não é um problema ético-normativo, e sim uma questão de implementação de uma resolução apaixonada numa ação apaixonada. Porém Hamlet sabe também que a paixão sempre pode ser uma pose teatral. (...)

Friedrich Schlegel cria poder divisar nas tragédias de Shakespeare, sobretudo em 'Hamlet', a tragicidade da eterna e colossal dissonância entre os seres humanos e seu destino, a dúvida fundamental que separa a ambos. Mas ele percebeu rapidamente que temos aí, antes, 'personagens interessantes', que as peças reúnem um conjunto interessante e arrebatador a partir de elementos característicos e sentimentais. Esse

conjunto arrebatador não se encontra nos próprios textos. Ele tem de ser gerado pela apresentação como conformação de intensidade. (...) A complexidade e dinâmica são inefáveis. Mas na performance elas podem ser concebíveis como intensidade trágica.

Mafesolli estabelece outra instigante distinção: o drama deriva da perspectiva da modernidade, ao passo que o trágico é consonante com o pensamento pós-Moderno. Dessa forma, drama e trágico exibem as consequências inerentes às diferenças entre tais épocas (MAFFESOLI, 2003, pp. 8, 26, 56 e 188):

No drama moderno, encontramos a pretensão otimista da totalidade: minha, do mundo, do Estado. No trágico pós-moderno, há uma preocupação pela 'interidade', que induz à perda do pequeno eu em um Si mais vasto, e da alteridade, natural ou social. O narcisismo individualista é dramático, a primazia do tribal é trágica.

[...]

Para retomar a oposição modernidade/pós modernidade, podemos dizer que, na primeira, a história se desenrola, enquanto que na segunda o acontecimento advém. [...] Aí também reencontramos a diferença de tonalidade entre o drama, ou a dialética, que postula uma solução ou uma síntese possível, e o trágico, que é aporético por construção.

[...] em oposição ao drama que tende a desconsiderá-la, a vida cotidiana é o lugar por excelência do trágico.

[...] entre *drama* e *trágico*, recordo que, no quadro da modernidade, a perspectiva dramática crê na resolução de todos os problemas, mas a remete a um amanhã melhor. Em contrapartida, a sensibilidade trágica se dedica a viver, no dia a dia, esses mesmos problemas. Estes, e a tensão que geram, são constitutivos de todo ser, individual ou coletivo. [...] Reconheçamos empiricamente que, se o drama foi, o trágico é.

Considerando esse embate de ideias sobre o trágico e o drama – mas ao mesmo tempo que, mesmo se negando que este se constitua em uma manifestação daquele, percebe-se um liame entre essas noções (seja na performance com intensidade trágica ou na relação de oposição histórica entre um e outro) –, torna-se inevitável, para fins de provocação reflexiva, a seguinte pergunta: é trágica a relação entre ambos?

Continuando, com o advento do **Iluminismo** o trágico perdeu espaço. A Idade da Razão, que teve o seu apogeu no século XVIII, o Século das Luzes, repelia a abordagem paradoxal e imperscrutável da natureza humana, por ser incompatível com as premissas lineares e acuradas do racionalismo. Em outras palavras, ideais que partem da fragilidade e do risco da existência humana não encontraram ressonância no Iluminismo (LESKY, 1996, p. 24). A literatura iluminista foi, então, tomada pelo drama burguês: “a tragédia entregou o espaço cultural ao tom mais

'sentimental' do que 'trágico' do drama burguês na época das Luzes” (GUMBRECHT, 2001, p. 09).

Nesse sentido é que, posteriormente, despontou a forte crítica de Nietzsche, imputando ao racionalismo e ao aburguesamento uma atrofia da imaginação humana, vedando o acesso a uma compreensão imediata e verdadeira do trágico (LESKY, 1996, p. 42).

Dispersando-se, a filosofia do trágico assumiu e continua assumindo novas formas. Tanto é que a obra “O Instante Eterno – O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas” (2003), de Michel Maffesoli, discorre sobre a presença marcante do trágico na contemporaneidade.

3 APROXIMAÇÕES À ALEMANHA

3.1 Filosofia Alemã do Trágico

O **idealismo alemão** desenvolveu-se no final do século XVIII e início do século XIX, abrangendo uma significativa variedade de correntes de pensamentos (a exemplo do idealismo transcendental e do idealismo absoluto), tendo por pressuposto básico o estudo das ideias enquanto não redutíveis a entidades concretas.

O tema da tragédia encontrou “no idealismo alemão um dos seus mais relevantes momentos” (ROSENFELD, 2001, p. 07). SÜSSEKIND descreveu com detalhismo o avanço que se fez na Alemanha, à época, quanto à análise das tragédias. Com o projeto idealista de uma superação do Iluminismo, a estética libertou-se do seu caráter de normatividade, visando a um conhecimento que bastasse a si mesma. No princípio, concebiam-se sistematizações de indagações sobre o gênero poético. Mas, depois, instituiu-se uma busca pelos conceitos que estão por trás de cada gênero – tais como o belo, o sublime e o trágico (2004, p. 11-17).

Demarcou-se, assim, a passagem de uma poética normativa a uma poética filosófica (a primeira, baseada na tradição clássica e na adoção de formas preestabelecidas e atemporais, e a segunda, no pensamento idealista). Nas palavras de SÜSSEKIND (*ibid*, p. 11):

As poéticas clássicas, passando por Horácio, até a época do Iluminismo, resumiam-se a doutrinas normativas que, a partir da divisão da poesia em seus três gêneros, definiam o que eles eram e ensinavam como se devia escrever uma epopeia, um poema lírico ou um poema dramático. Com a filosofia da arte do Idealismo alemão, tanto os gêneros poéticos quanto os conceitos estéticos fundamentais (como o belo e o sublime) passaram a ser pensados em sua dialética histórica, dentro de sistemas filosóficos. (...) Em outras palavras, as estéticas idealistas pensam a unidade dialética entre a forma e o conteúdo: épico, lírico e dramático como configurações próprias às manifestações do belo e do sublime.

Essa mudança de fundamento definiria os rumos das teorias estéticas a partir do século XIX. Embora ainda continuem a ser escritas obras meramente normativas sobre os gêneros da poesia, a filosofia da arte passou a ocupar o terreno que antes era restrito às poéticas. Isso não significa que as definições acerca dos gêneros artísticos tenham sido excluídas da reflexão teórica sobre a arte, mas que elas foram integradas a um pensamento histórico e filosófico.

Nessa época, aperfeiçoou-se o **classicismo alemão**, movimento de cunho tanto artístico como filosófico – em virtude de englobar simultaneamente essas duas formas de manifestação humana, já é possível apreender certa tragicidade em tal movimento. Acreditava-se, com inspiração na Grécia antiga, que o desenvolvimento de uma arte que despertasse o sentimento nacional alemão geraria a unidade nacional a que a Alemanha tanto aspirava, constituindo-se em um esforço conjunto para tal construção artística e filosófica. O classicismo alemão era formado por (MACHADO, 2006, p. 14):

[...] uma série de intelectuais e artistas alemães dominados pela 'nostalgia da Grécia', isto é, em primeiro lugar, guiados pela concepção dos antigos como fundamentalmente os gregos – e não mais os romanos, como para os italianos renascentistas e os franceses clássicos – e, em segundo lugar, convencidos da importância dos gregos antigos para a constituição da própria Alemanha.

Embora Winckelmann seja nomeado como o pioneiro do Classicismo alemão – e Lessing tenha iniciado, à mesma época, a reflexão sobre a independência do teatro nacional quanto ao teatro clássico francês –, houve uma ampliação da dimensão desse movimento por Goethe, que pensou “o ideal de beleza não só em relação à pintura e à escultura, mas também e principalmente em relação à poesia ou à arte dramática” (MACHADO, 2006, p. 14), instituindo-se, assim, uma filosofia da arte.

Schiller também integrou esse movimento, prestando notável contribuição por meio da reflexão acerca da categoria do sublime, segundo a qual nos sentimos livres “porque os impulsos sensíveis não possuem qualquer influência na legislação da razão, porque o espírito age aqui como se não estivesse sob quaisquer leis que não as suas próprias” (SCHILLER, 2011, p. 59-60). Resumidamente, segundo Schiller, no sublime “o homem se sente livre porque os impulsos sensíveis perdem toda a influência sobre a legislação da razão” (MACHADO, *op. cit.*, p. 58). Trata-se de herança kantiana, cujas considerações foram estendidas, por Schiller, à arte (ou, mais pontualmente, à teoria da tragédia), chegando-se à definição da tragédia, pela primeira vez, a partir da contradição ou do antagonismo (*ibid.*, p. 50). Desse modo, o trágico foi concebido de acordo com o modelo do sublime, ao passo que a tragédia, como o veículo para lhe dar expressão (MOST, 2001, p. 33).

De qualquer forma, a poética não interpretava a tragédia como expressão de um tipo de visão do mundo ou de sabedoria que seria chamada posteriormente de trágica (MACHADO, *op. cit.*, 42). Mas o alcance desse movimento não cessou aí, surgindo, para além das discussões artísticas, a filosofia do trágico (KARASEK, 2013, p. 43):

[...] na sequência desse movimento cultural e artístico de valorização e instauração de um ideal grego de beleza na arte alemã, movimento que iniciou com Winckelmann e atingiu seu ápice com Goethe, surge uma reflexão sobre o trágico, independente da forma da tragédia.

Em síntese, pode-se delinear a sucessão da discussão sobre o trágico, à época do Idealismo alemão, da seguinte forma: abandono da abordagem simplesmente normativa da poética; categorização de conceitos gerais poéticos; fundação de uma poética filosófica (pela reflexão filosófica); surgimento da filosofia da arte (pelo alargamento dessas reflexões às demais artes); surgimento da filosofia do trágico.

Schiller é apontado como o primeiro a elaborar uma teoria do trágico, pois compreendera, antes de qualquer artista (ou mesmo filósofo), “que seria possível interpretar a teoria da tragédia – em sua época ainda determinada pela leitura da 'Poética', de Aristóteles – a partir da teoria kantiana do sublime” (MACHADO, 2006, p. 72). Assim, a problemática do sublime foi transposta da natureza para a arte, pensando-se o conflito trágico como “uma luta entre sensibilidade e razão, ou, mais precisamente, entre impulso e vontade, inclinação física, sensível e dever moral” (*ibid*, p. 73).

Mas em Schelling é que se costuma delimitar o surgimento de uma filosofia do trágico (SZONDI, 2004, p. 23), pois tal autor pioneiramente voltou sua atenção “não mais para o efeito da tragédia e sim para o próprio fenômeno trágico” (*ibid*, p. 29). PASTORE demarca o nascimento de uma filosofia do trágico – um pensamento sobre o significado do trágico – *tragisch* –, o fenômeno trágico, a ideia de trágico e a tragicidade – *tragik* – com Schelling (2015, p. 166). A propósito especificamente de Schelling (MACHADO, 2006, p. 80):

[...] o jovem Schelling desloca-se do pensamento antropológico e moral que caracterizava o grande poeta e dramaturgo alemão [Schiller] para um pensamento ontológico ou especulativo. Neste sentido, a grande novidade de sua reflexão sobre a arte é pensá-la como capaz de apresentar o

absoluto, ou melhor, de se constituir como apresentação sensível do absoluto.

Já especificamente a Schiller, “nota-se sempre a preocupação 'poética' ou 'poetológica' de definir o gênero tragédia, distinguindo-o da epopeia, e nunca uma postura propriamente ontológica, que vise a definir a essência do trágico” (MACHADO, 2006, p. 50) – nítida diferença de postura com relação à filosofia do trágico iniciada por Schelling. Citando Patitucci, PASTORE afirma que, com Schelling, “o trágico passa de um conceito que define um gênero literário e suas especificações para um conceito que descreve a condição humana, significando a existência” (2015, p. 168).

Quanto ao surgimento da filosofia do trágico, há dois aspectos que devem ser levados em consideração: o projeto de criação de uma identidade artística nacional na Alemanha, antes referido, e a descontinuidade entre a poética e a filosofia do trágico (KARASEK, 2013, p. 33). Relativamente a esta última, a ponderação filosófica do trágico obteve autonomia no tocante à reflexão sobre a forma artística, designando, a partir de então, uma dimensão de profundidade (LESKY, 1996, p. 21). O termo trágico, à vista disso, suplantou a estética e a metafísica: ele não se reporta apenas a um gênero literário, mas à “essência da condição humana, em sua estrutura imutável ou como se manifesta em circunstâncias excepcionais, catastróficas” (MOST, 2001, p. 24) – o que não significa que a análise poética fora abandonada pelos autores que pensaram o fenômeno trágico (MACHADO, 2006, 43).

Exemplificando as mais diversas interpretações da tragédia grega presentes de maneira existencial na filosofia alemã do trágico, MOST pronuncia-se do seguinte modo (2001, p. 34):

Schopenhauer argumentou que os antigos ainda não tinham atingido uma visão trágica da vida e que conseqüentemente muito poucas tragédias antigas eram genuinamente trágicas; a curiosa noção de Hegel de que a tragédia era elaborada para revelar a harmonia da ordem moral e o governo providencial do mundo o levou idiossincriticamente a entender mal a 'Antígona' de Sófocles e preferir esta peça a todas as outras tragédias gregas; Kierkegaard teve que reformular completamente a história de Antígona em termos de interioridade e subjetividade modernas para conseguir derivar dela uma mensagem capaz de lembrar o homem de seu pertencimento a contextos que determinaram sua individualidade; já Nietzsche restringiu o reconhecimento trágico da futilidade da vontade humana e das limitações da razão humana a umas poucas peças de

Ésquilo e Sófocles e identificou Eurípides, em cumplicidade com Sócrates, como o assassino da tragédia grega.

Integrando o denominado **pós-idealismo alemão**, Hegel, Hölderlin e Schopenhauer também foram além de seus antecessores, abrindo espaço para uma nova tradição filosófica (KARASEK, 2013, p. 50). A filosofia do trágico (MOST, 2001, p. 24):

(...) desenvolveu-se entre filósofos e intelectuais com mentalidade filosófica nos últimos dois séculos. Apesar de ter muitas variantes, nós talvez possamos caracterizá-lo como um complexo grupo de concepções relacionadas envolvendo todas ou a maioria das seguintes características: uma aparência de significação que esconde a arbitrariedade fundamental das coisas; uma responsabilidade pessoal esmagadora que vai muito além dos estreitos limites da liberdade de ação e não é diminuída pelas limitações evidentes da necessidade cega; uma nobreza indestrutível no espírito humano, revelada especialmente no sofrimento, na insurgência, na renúncia e na compreensão; um inextricável nó do destino, cegueira, culpa e expiação; uma sabedoria final a respeito da grandeza e da inconsequência do homem no universo, finalmente alcançada através da purificação conferida por um profundo sofrimento no mínimo parcialmente não merecido e às vezes pagando o preço de total aniquilação.

Em tal filosofia, o trágico é elemento fundamental da existência humana. É prenúncio da irremediável e dolorosa “incompatibilidade entre o homem e o mundo em que ele se acha por acaso”, ideia intimamente ligada à secularização e ao desencanto do mundo (MOST, 2001, p. 34). Ademais, “certamente não é acidental que o termo ‘trágico’ é libertado de sua ligação com uma forma literária e generalizado para se aplicar à condição humana no exato momento da história (...) quando o gênero da tragédia deixa de ser um modo literário dominante” (*ibid*, p. 35). Assim, não foi por coincidência que a filosofia do trágico surgiu precisamente no final do século XVIII, época de secularização e de declínio da relevância artística da arte trágica.

A originalidade dessa filosofia encontra-se “justamente no fato de o trágico aparecer como uma categoria capaz de apresentar a situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência” (MACHADO, 2006, p. 42). Em suma, refere-se às características permanentes e universais da experiência humana (MOST, 2001, p. 21), designando “uma importante lição sobre o nosso lugar no mundo”, da qual deriva a denominada sabedoria trágica (*ibid*, p. 24). Envolve, por isso, “uma boa dose de visão do mundo” (LESKY, 1996, p. 44).

Nietzsche, o primeiro a autointitular-se filósofo trágico, extremou a interpretação da dialética a partir do embate, que ocorria na arte, entre as figuras dos deuses Dioniso (que abarca as noções de essência, desmesura, indiferenciação, desmedida e embriaguez) e Apolo (de aparência, forma e limite, individuação, ordem e serenidade): “a exegese que Nietzsche faz do trágico parece ser proveniente de sua interpretação da tragédia ática, entendida como a conciliação dos dois princípios artísticos que, nos períodos anteriores da arte grega, encontravam-se permanentemente em conflito” (SZONDI, 2004, p. 68). Nietzsche teve uma “postura radicalmente nova em relação a tudo o que o antecedeu”, dando “à ideia do trágico o máximo de sua expressão, ao contrapô-la à razão e à moralidade” (MACHADO, 2006, p. 202).

Para MACHADO, há pelo menos duas características essenciais ao trágico filosófico: o “caráter ontológico”, pois “quando se fala de pensamento filosófico moderno sobre a tragédia, 'filosófico' tem o sentido forte de 'ontológico', isto é, a tragédia diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe” (*ibid*, p. 44); a “contradição”, que liga o trágico à dialética, consistindo na “questão da oposição, da contradição, do antagonismo, do dualismo de princípios – tomemos mais ou menos estas expressões como sinônimas – e da harmonia, da conciliação, da resolução dessa contradição, como aspectos essenciais” (*ibid*, p. 47).

Especialmente quanto a esta última propriedade, SZONDI assinalou a estrutura dialética como central ao trágico; por isso, na filosofia do trágico deve permanecer a ausência da busca por um conceito, objetivando-se “não a dialética do trágico mas o trágico como dialética” (2004, p. 13). Sobre o caráter dialético do trágico, discorreu o seguinte (*ibid*, p. 83):

Uma frase do livro 'O trágico como lei universal e o humor como forma estética do metafísico', de Julius Bahnsen, pode servir como exemplo: 'No trágico, torna-se evidente a autodivisão incondicionalmente irreconciliável do cerne de todos os setores'. Um outro autor, Eleutheropulos, define o trágico como a 'negação da vida por necessidade interna'. Mais importante que a unilateralidade de tais definições (traço que também marca os filósofos e estetas mais influentes) é o fato de o fator dialético passar despercebido, como na definição de J. H. Kirchmann: o trágico é 'o declínio do sublime'. Essa definição só poderia ser salva se acrescentássemos que o declínio do sublime é causado pela sua própria sublimidade, ou que o homem de fato não pode viver sem o sublime, e no entanto tem de anular o sublime justamente por meio da sua vida, por meio da realização do próprio sublime.

Já Schelling instaurou a dialética trágica na luta possível entre liberdade humana e poder objetivo do destino (SZONDI, 2004, p. 46). MAFFESOLI expôs que a fatalidade é elemento estruturante da natureza humana, bem como que o retorno cíclico das coisas acentua que o destino é a força predominante (2003, p. 20-225).

A estrutura dialética “não permanece restrita ao ponto de vista filosófico; ela também é conhecida do ponto de vista dramático, ou daquele fundamentado na filosofia da história” (*ibid*, p. 81). Tal onipresença – tanto na obra dos demais filósofos trágicos e seus intérpretes, como também dos dramaturgos trágicos – é chamada por SZONDI de “ubiquidade do fator dialético” (*ibid*, p. 82).

Todavia, a ubiquidade não garante a imediata apreensão da estrutura dialética do trágico, porque essa estrutura não é sempre evidente e, por isso, muitas vezes precisa de uma interpretação mais elaborada em alguns autores (*ibid*, p. 13). Assim, aquela muitas vezes parca evidência da dialética mostra-se como justificativa para que cada autor apresente uma abordagem do trágico – a “unilateralidade das definições” (SZONDI, 2004, p. 13) –, algumas revelando maior sofisticação que outras.

O estudo da dialética obtém notabilidade em Hegel – filósofo dominante no idealismo alemão –, que a sistematizou por meio da relação no todo entre tese e antítese, que culmina na transcendência de ambas, a denominada síntese. Acerca da evolução do pensamento hegeliano e o lugar da dialética e da tragédia, destaca-se (THIBODEAU, 2015, p. 197):

[...] o lugar definitivo da conceitualidade dialética, da lógica especulativa da qual se desenvolverá o sistema hegeliano, não é estranho a esta evolução. Os dois, com efeito, serão concebidos segundo o mesmo modelo. A lógica especulativa e a reconciliação trágica desenvolver-se-ão segundo esse mesmo processo, que consiste em negar, em suprimir a unilateralidade dos termos opostos, em abolir a oposição dos termos conflituosos e reconciliá-los numa unidade superior.

Ainda, “não é possível reduzir ao conceito lógico de dialética um fenômeno como o trágico, ao qual se deve o mais alto estágio da poesia, e que muitas vezes foi concebido como sendo intimamente ligado ao significado da existência” (SZONDI, *op. cit.*, p. 82). Tampouco a dialética é condição suficiente ao trágico; em outras palavras, nem toda a dialética é trágica e o trágico deve ser reconhecido como uma determinada forma da dialética, motivo por que, para o aprofundamento do conhecimento do trágico, devem ser sondadas outras características suas.

LESKY apontou como requisitos do trágico (1996, p. 26-27): a “dignidade da queda”: quando alguém, que se encontrava em grande ventura, caiu de uma alta posição no infortúnio, acabando em miséria; a “possibilidade de relação com o nosso próprio mundo”: verificada quando o acontecimento nos afeta, nos comove, pois “quando nos sentimos atingidos nas profundas camadas de nosso ser, é que experimentamos o trágico”; a “consciência, pelo sujeito da ação trágica, de que está em um conflito insolúvel”: devendo ele também sofrer tudo conscientemente, já que “onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico”.

GUMBRECHT, ao seu turno, asseverou que o miasma (tensão derivada de situações paradoxais) é condição necessária para o aparecimento do trágico – mas também não suficiente. É que o potencial paradoxal “se coagulará numa realidade paradoxal somente se certos modos de escape forem bloqueados, ou seja, se todas as possibilidades de desparadoxificação forem negadas”. Assim, além do miasma – e de o sujeito não dispor de proteção ao perigo –, GUMBRECHT (2001, p. 11) enunciou como outra condição necessária para a sua emergência uma série de negações ao sujeito trágico, que passa a:

[...] não possuir a possibilidade de desculpar-se pelo seu erro (ou pelo seu diferendo com as demandas da ordem objetiva), mediante a alegação de que seu erro não correspondeu a suas intenções. O mesmo deve ser verdade com respeito a potenciais desculpas fundadas em princípios éticos ou em uma meta de redenção. Em outras palavras: não será permitido ao herói trágico tornar-se a perfeita incorporação de algum valor positivo (ou seja, ele não aparecerá como vítima inteiramente inocente), nem ele poderá tornar-se um salvador.

Ananke – deusa grega sem rosto, cuja força é confirmada pela inevitabilidade do destino e supremacia da necessidade sobre a liberdade –, equivalendo à noção de “necessidade”, também consta em alguns autores como integrante do trágico (HILLMAN, 1997, p. 22-23):

Aristóteles faz algumas afirmações claras sobre a necessidade na sua *Metafísica*, que determinaram a partir daí nosso pensamento a respeito do assunto. Diz ele: 'Considera-se que a necessidade é algo que não se pode persuadir – o que está correto, pois ela é contrária ao movimento que se harmoniza com a finalidade e com o raciocínio.' Diz ainda: '<É> aquilo que dificulta e tende a colocar obstáculos, contrário à finalidade.' (...) Outra das formulações de Aristóteles tem também especial importância. Trata-se da ideia de que a necessidade atua como uma causa interna inexorável, como uma virtude ou propriedade do próprio evento. 'A necessidade é aquilo pelo

qual uma coisa não pode ser de forma diferente da que é'; é aquilo 'sem o qual' uma coisa não pode existir. Observa ele que a necessidade pode agir como a função da natureza de uma coisa, em vez de ser apenas uma causa mecânica externa.

Não só Ananke, mas as suas três filhas, as Moiras, desempenhavam papel fundamental naquilo que a Grécia antiga entendia por “destino”: segundo a mitologia grega, as Moiras fabricavam, teciam e cortavam o fio do destino da vida dos indivíduos, usando a “Roda da Fortuna”. Como explica NUSSBAUM (2009, p. 03), “Fortuna” referia-se, à época, àquilo que acontece à pessoa não por meio de sua ação, mas “o que simplesmente *acontece* a ela, como algo oposto ao que ela faz ou realiza”, nem sempre configurando eventos fortuitos ou destituídos de causa. Contemporaneamente, o termo possui significado aproximado ao de “sorte”, e não exatamente ao de riqueza, conforme se poderia concluir de uma leitura apressada do termo.

Ainda sobre o destino, Teofrasto, por exemplo, descreve a tragédia como “a catástrofe do destino de um herói” (LESKY, 1996, p. 24).

Ocasionalmente, a culpa também é sinalizada como elemento do trágico. Exemplo clássico, constante da obra de JASPERS, é a personagem Antígona, da tragédia com o mesmo nome, escrita por Sófocles: filha de Édipo com sua mãe, nasceu portando a maldição da origem – por isso, já nasceu em um estado de inobservância da lei, que, no entanto, se converteu em sabedoria e humanidade profundas. Mas é fadada a morrer: fadada a morrer porque é mais que os outros e porque a sua peculiaridade é a verdade (2004, p. 66). Trata-se da chamada culpa trágica, ou culpa originária, a qual coincide com a própria noção de existência. BENJAMIN também realça a culpa, assim como a expiação, como elementos de tal filosofia (2020, p. 102). Por oportuno, convém explicitar que a culpa moral, ou individual, também pode ser apontada como característica do trágico a depender da exegese que lhe é aplicada, por conflitar, em tese, com a noção de destino.

Outra discussão que ocupa espaços acadêmicos é sobre se, em uma visão trágica, há ou não uma finalidade de mundo, indagação que encontra soluções diversas a depender do autor: “autor por autor e, às vezes, obra por obra, surgirá a questão de saber se o que nelas há de trágico aponta, segundo as intenções de seu criador, para um nada absurdo ou para um mundo transcendente de ordem superior” (LESKY, 1996, p. 44).

É o denominado “problema do sentido do trágico”: saber “se o trágico pressupõe um mundo em última análise carente de sentido, ou se é possível conciliá-lo com a suposição de uma ordem superior, para além de todo conflito e de todo sofrimento, ou se exige mesmo tal ordem” (*ibid*, p. 44). Se o trágico for entendido como exemplo moral e a justiça poética como reflexo terrestre de uma ordem divina, a exemplo de como a tragédia era entendida na Antiguidade, a resposta seria afirmativa. Todavia, esse debate alcançou maior pertinência justamente quando ele se libertou das amarras da lição moral e educadora (LESKY, 1996, p. 39), o que evidencia outras respostas de excelência, adiante exemplificadas.

Por um lado, há os que advoguem a falta de solução para o conflito do trágico e, assim, para a sua absoluta falta de sentido. Nas palavras de GOETHE, “todo o trágico se baseia numa contradição irreconciliável. Tão logo aparece ou se torna possível uma acomodação, desaparece o trágico” (LESKY, *id*, p. 25). De mais a mais, tal como concebido por Camus e Sartre, o humanismo trágico da vida manifesta-se na noção do absurdo (ROSENFELD, 1996, p. 11).

Mas, por outro lado, GUMBRECHT apontou como fins do trágico – situando-o, portanto, em um campo de sentidos – a catarse, a admiração pela serenidade, assim como “o apelo estético e a sublimidade a desprender-se das impressões de caos e destruição absolutos” (2001, p. 12-13).

Para Aristóteles, a catarse é o *telos* da tragédia (MOST, 2001, p. 28). Também, a (re)conciliação é uma alternativa à suposta falta de sentido do trágico, como na obra de Hölderlin, em que o conflito entre natureza e arte tem por objetivo a conciliação das duas (SZONDI, 2004, p. 34); assim como em Solger, que elabora o seu trágico no antagonismo entre ideia e existência, sendo que a cisão interna do homem não é suprimida, mas sim experimentada em uma sabedoria conciliadora (*ibid*, p. 47). A tragédia Oréstia, de Ésquilo, como já mencionado anteriormente neste trabalho, enquadra-se em um quadro conciliador. Ela “não é um despedaçar-se do homem diante do caráter insuperável das contradições trazidas à luz, porém uma conciliação que, em proporção inaudita, não só envolve os homens a sofrer, mas também o mundo dos deuses” (LESKY, 1996, p. 28).

Na mesma esteira das duas outras respostas ao dito absurdo do trágico – catarse e reconciliação –, NUSSBAUM (2009, p. 02) destaca a contraditoriedade que paira sobre o humano, cuja complexidade propicia a transcendência, pois:

[...] se é verdade que muito em nós é confuso, necessitado, descontrolado, enraizado no pó e desamparadamente situado na chuva, é também verdade que há algo em nós que é puro e puramente ativo, algo em que poderíamos pensar como 'divino, imortal, inteligível, unitário, indissolúvel, sempre autoconsistente e invariável'”

A transcendência também foi mencionada por LESKY como sendo o sentido do trágico em dois outros autores, Sengle e Jaspers (1996, p. 43):

[...] Sengle não só não exclui a ligação entre o trágico e o absoluto, como também a promove diretamente a momento imprescindível. Para ele, a verdadeira tragédia existe tão somente quando o conflito trágico alcança solução numa esfera superior, dado que nela se torna significativo. O verdadeiro autor trágico deve atravessar a camada conflituosa e a catástrofe, para chegar, na esfera superior, à compreensão conciliadora. 'A grande tragédia jamais acaba em desarmonia ou dúvida, porém, antes, numa palavra de fé avassaladora, que afirma o destino representado no drama e a dolorosa constituição do mundo que nele se manifesta.'

[...]

Sem que se possa indicar ou sequer insinuar um contato direto, encontram-se, no profundo capítulo 'Sobre o Trágico', da obra de Karl Jaspers, 'Von der Wahrheit' (Da Verdade), trechos que, seguindo igual direção de pensamento ao do artigo de Sengle, dão ao trágico um sentido que vai além da destruição incondicional e insensata. Qual uma declaração de guerra ao niilismo de um quadro cerradamente trágico do mundo, lê-se o seguinte: 'Não há tragédia sem transcendência. Ainda na obstinação da mera autoafirmação no naufrágio, face aos deuses e ao destino, há um transcender: para o ser, que o homem propriamente é e na ruína experimenta a si mesmo como tal'.

E o panorama de reconciliação e transcendência, que finaliza este capítulo, talvez explique por que o trágico continua presente na contemporaneidade. O consumismo que marca a nossa era indica, no fundo, um intenso e difuso vazio existencial, que nos impõe o conflito entre o “ser” e o “ter”. E “depois das experiências de duas guerras mundiais, nos encontramos sob o temor da pergunta quanto à possibilidade de se evitar o extermínio da vida no planeta” (LESKY, 1996, p. 27). Assim, embora a concepção trágica de nosso mundo seja mais antiga que a nossa época, “o grande drama da vulnerabilidade da existência humana não perdeu nada da violência do seu impacto” (*id*, p. 27).

A seguir, será apresentada uma acepção do termo justiça, notadamente trágica e genealógica – não se cingindo, portanto, a um conceito matemático e absoluto, mas reconhecendo a história, as rupturas e a violência humana como elemento oculto pelas forças históricas no devir da justiça –, a partir de um autor (auto)identificado como trágico, Friedrich Nietzsche. Procurar-se-á ampliar

genealógicamente a sua compreensão, colocando-se em destaque a violência humana como elemento-chave do seu devir.

3.2 Genealogia da Justiça Nietzscheana

Nietzsche é reconhecidamente um autor trágico. Aborda, assim, a justiça de maneira peculiar: em contraposição a uma justiça metafísica e às correlatas justiças “ideal” e “perfeita”, o autor investiga-a antropologicamente, revisitando períodos anteriores ao Iluminismo, inclusive arcaicos (como a pré-história), cujos estudos são corriqueiramente deixados de lado.

Para tal autor, não há uma justiça em si. Ele vai ao encontro da história dos valores, e não de uma metafísica de valores: assim, a justiça não é um valor metafísico, não estando em uma hierarquia imutável e apriorística. As concepções sobre o bem e o mal, o certo e o errado, são criações humanas e, por isso, possuem necessariamente uma história. Dessa forma, o autor não apresenta um conceito absoluto de justiça, mas aprofunda o seu estudo genealógico, desde a pré-história até o “Übermensch”.

A justiça é humana; portanto, possui uma origem histórica, inserindo-se no devir da humanidade. Na sua apreciação da temática da justiça, a violência ocupa papel fundamental, o que ressalta o caráter de infortúnio da existência humana. Essas ponderações relacionam, inevitavelmente, Nietzsche e sua perspectiva sobre a justiça com o trágico.

O homem nem sempre foi o mesmo. Ele veio-a-ser em um processo que hoje se traduz pela existência do homem contemporâneo. Criticando os filósofos metafísicos – que buscam uma essência humana, fechando os olhos para o percurso histórico da humanidade –, Nietzsche assume o devir. E não apenas quanto ao homem individual, mas também com relação à humanidade.

Seguindo essa linha de pensamento sobre a justiça, Nietzsche parte da **pré-história**, período histórico em que surge a memória, ao passo que a violência se mostra como “adestramento do bicho-homem”. Compromissada que está com as normas – “memória” – e com a violência primeira – “adestramento” (termo que expressa o processo ao qual o bicho-homem se submeteu para tornar-se homem) –, o estudo da pré-história é indispensável à compreensão nietzscheana de justiça.

Sob essa perspectiva, Nietzsche não confere à razão humana o elevado

status concedido pelo humanismo, não a concebendo como inerente à natureza do homem. Assim, a razão não estava presente nos primórdios da humanidade. É que a razão também veio-a-ser: em outras palavras, não foi a razão que guiou a transformação do homem primitivo ao homem contemporâneo, mas ela surgiu com o devir da humanidade, aperfeiçoando-se ao fazer parte deste.

Segundo o autor, a característica que melhor distingue o “homem” do “bicho-homem” não é a razão, mas a memória. Esta foi implantada no homem dolorosamente, por meio de um processo que durou muito tempo. O autor sustenta que a selvageria foi paulatinamente trabalhada pelo bicho-homem, transformada por ele próprio, de modo que ele, assim, transformou-se a si mesmo.

O momento crucial do domínio da selvageria foi o surgimento da memória: instaurou a estabilidade e, conseqüentemente, a possibilidade da ordem jurídica. Se não existisse a memória, o homem não teria como se comprometer com qualquer instituição, uma vez que não existiria uma natureza humana que lhe inclinasse a tanto. O bicho-homem deve conseguir recordar-se das regras para ser capaz de comprometer-se com aquelas e, assim, de lhes obedecer.

A memória decorre de um longo e penoso processo de adestramento, que provocou o surgimento da cultura, buscando o domínio do acaso selvagem. A transformação do bicho-homem em confiável e previsível, ainda que possa parecer tarefa simples, foi, aos olhos de NIETZSCHE (1998, p. 50), a mais árdua da pré-história humana:

Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da Terra [...] Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu necessidade de criar em si uma memória.

A dor dessa espécie de adestramento caracterizou-se como a violência primeira no devir da humanidade. Sabemos que, no adestramento de um animal, utilizamos a violência para que ele se recorde, sob determinado estímulo, de executar determinada ação. Além disso, o adestramento requer tempo: “É aí que,

pela primeira vez, a violência é usada como auxiliar para fazer do homem um animal confiável” (CAMARGO, 2011, p. 93).

Essa violência do adestramento, gravando ensinamentos no homem, viabilizou o surgimento da memória. A memória foi o mecanismo desenvolvido pelo ser humano para evitar o esquecimento de tais lições. Assim, a memória foi criada na pré-história a partir da violência física: “Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade (...)” (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

Assim é que, antes da existência de leis e de governos, foi a memória o fator indispensável às relações humanas.

Após a pré-história, Nietzsche toma por base – embora não explicitamente – uma fase que não é objeto de menção pelos filósofos contratualistas, os quais dividem a história da humanidade em apenas duas fases: estado de natureza e estado político. Trata-se de uma fase intermediária a essas duas, entre o homem selvagem e o Estado, ainda arcaica e também dominada pela violência, situada nas **origens do Estado**, em que há promessa e troca e a violência caracteriza-se como vontade de potência.

A categoria da promessa, entendida como compromisso, surge nesse momento de passagem da pré-história para a história. O homem já tem uma memória, “com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer (...)” (CAMARGO, 2011, p. 90).

Entre os iguais a justiça verificava-se, em tal fase, nas relações de troca. Sobre o tema, antes de escrever “Genealogia da Moral” Nietzsche já havia tecido a seguinte consideração acerca da origem da justiça, em relevante passagem de “Humano, Demasiado Humano”(NIETZSCHE, 2005, p. 65):

Origem da justiça. A justiça (equidade) tem origem entre homens aproximadamente o mesmo poder [...]: troca é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz ao outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. Do mesmo modo a gratidão.

Dessa forma, no período imediatamente anterior ao Estado, assim como

naquele imediatamente posterior ao seu surgimento, a justiça entre os iguais mostrava-se como relação de direito pessoal, alusiva ao escambo e à troca, ao débito e ao crédito. O mesmo ocorria com a justiça penal – hoje claramente fora das relações de troca e de direito pessoal, de modo a eliminar a vingança privada –, pois a vingança, àquela época, constituía-se em uma forma de crédito, dirigida apenas ao ofensor, sendo jurídica e moralmente possível (GIACOIA JUNIOR, 2005, p. 23-24).

Em “Genealogia da Moral”, Nietzsche vem ratificar o pensamento que já elaborara, retratando o obscuro começo da justiça (NIETZSCHE, 1998, p. 60):

Cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago – o mais velho e ingênuo cânon da justiça [...] nesse primeiro estágio, a justiça é boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de entender-se mediante compromisso – e, com relação aos de menor poder, força-los a um compromisso entre si.

A justiça começa, então, como um ajuste de forças entre homens “fortes”, “iguais”, que criam compromissos entendidos por eles próprios como necessários, forçando o seu cumprimento aos demais. Surge, então, uma diferente forma de violência: não é aquela violência da pré-história, época em que o homem estava se aculturando, impondo-a muitas vezes a si próprio. A violência, agora, é a do “senhor” sobre o “escravo”, objetivando uma dominação do homem “fraco” pelo “forte”, em uma explícita relação de classe e de poder.

Por conseguinte, quanto às relações desiguais, a justiça se dava mediante o uso da violência sobre os “fracos”. A imposição de determinadas regras pela força irá condicionar o comportamento do homem “inferior”.

Foi nesse embate que os nobres e poderosos criaram os valores e a moral, a partir da sua própria vontade de potência. Aliás, etimologicamente, a palavra “bom”, em diversas línguas, remete a uma mudança conceitual oriunda da designação dos estamentos sociais “nobre”, “aristocrático”. Um desenvolvimento correlato sucedeu com “plebeu”, “comum”, “baixo”, alçando aqueles termos o significado de “ruim” (NIETZSCHE, 1998, p. 19):

[...] o juízo de ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!

O Estado nasce, assim, do uso da força por determinados homens ao infligirem suas normas aos demais, buscando assegurar uma estabilidade para o seu poder. Esta é a origem do Estado, segundo Nietzsche: um grupo de nobres e guerreiros que, pela vontade de potência, infundem suas regras aos demais.

No período histórico em que já consolidada a **ordem estatal**, o julgar significa ser injusto. A violência é estatal.

Conforme as teorias contratualistas, o Estado nasce com a alienação, pelo indivíduo, de parcela dos direitos deste ao Estado. Na obra de Nietzsche, a dita transferência de poderes ao Estado não representou um enfraquecimento do homem forte, mas, na verdade, uma continuidade do seu fortalecimento: “Se o homem forte aceita aparente perda de poder, é apenas porque sabe que está mais forte dentro desses novos moldes que ele mesmo configurou para as relações sociais do que no antigo estado pré-histórico” (CAMARGO, 2011, p. 96). Portanto, a alienação de poder do indivíduo ao Estado teria ocorrido em consonância com a vontade de potência.

Em tal fase, a violência fora apropriada pelo Estado, que passou a deter o monopólio do seu exercício. Assim, a violência que se torna proeminente é a do Estado, pois aquela do “senhor” sobre o “escravo” tornou-se, ao menos em tese, objeto de controle estatal.

Contudo, a existência do Estado não ratificou a possibilidade de uma justiça ideal. A justiça, segundo o referido autor, parte de uma escolha arbitrária de critérios, e não como algo “a priori”, metafísico, universal, sempre correto. A arbitrariedade da justiça vai ainda mais longe: ela está presente em qualquer ponto de vista adotado, pois todos os critérios de julgamento são antropomórficos – e, assim, fluidos, variáveis e destituídos de isenção.

Veja-se a fluidez, no tempo, das noções de justiça: a vingança já foi bastante valorizada, em uma íntima ligação com a justiça, mas hoje a vingança é desvalorizada e entendida como imoral. É que “a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de um cultura passada, imoral segundo a atual” (NIETZSCHE, 2005, p. 83).

Portanto, não resta à razão de Estado qualquer parâmetro que possa ser utilizado universalmente, revelando-se ela também incapaz de servir de medida para a moral. Em resumo, não existindo um preceito justo por si mesmo, é impossível à

razão de Estado alcançá-lo (ora, não se alcança algo que não existe). Assim, Nietzsche entende que todo julgamento é injusto, inclusive o de um homem sobre si mesmo: “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolvem illogicamente e, portanto, são injustos” (NIETZSCHE, 2005, p. 84).

Entretanto o homem precisa de seus julgamentos para viver e, por isso, será necessariamente injusto. É impossível ao homem viver sem julgar.

Em um **futuro** talvez não muito distante, a humanidade, por meio do Übermensch, autosuprimirá a sua violência, o que causará a supressão da própria justiça.

Não existindo uma “natureza humana” que possa ser invocada para garantir o cumprimento de determinadas regras morais, e sendo estas arbitrárias, o abandono da observância da moral é o caminho proposto por Nietzsche.

O homem, em vez de se desesperar com a impossibilidade de julgamentos infalíveis, deve “abrir mão desta moral, repensar sua humanidade, propor uma nova vida em que os instintos violentos não sejam apenas reprimidos, mas percam gradualmente sua força”. A arbitrária moral imposta ao homem não mais deve guiar os seus passos: desaparecendo a noção de dever, o homem compreenderia, pela reflexão, que sempre age conforme a vontade.

A violência e a justiça, então, perderiam o sentido, não havendo por que existirem. Se a violência aparece como medida pré-histórica para adestrar o bicho-homem, e posteriormente para que o homem “fraco” seja submetido ao “forte”, com o transcurso da história ela acaba gradualmente perdendo sua motivação. Caso abandonada a moral que forjou aquelas formas de violência, concepções mais sutis de instituições apareceriam, sendo possível até que houvesse o completo desaparecimento de algumas instituições, o que demarcaria o nascimento da autonomia humana.

Em tal fase, as sociedades não mais se preocupariam, por exemplo, com as infrações cometidas contra ela, dando-se ao luxo de não mais punir os – poucos – infratores que eventualmente persistissem (NIETZSCHE, 1998, p. 62).

Nesse sentido, é possível que a justiça, por nascer com o uso da força, acabe desaparecendo, em razão do desaparecimento da sua função na humanidade. “A justiça, que começou com ‘tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, ‘suprimindo a si mesma’” (NIETZSCHE, 1998, p. 62). Tal avanço consistiria não em

um passo do bicho-homem em direção ao homem, mas do homem ao “Além-do-Homem”, o *Übermensch*.

A interpretação de Nietzsche sobre a justiça é congruente com os postulados da presente dissertação sobre o lugar do homem, transportando-o, desde os seus primórdios, para outro que não aquela valorizada centralização. No tema da justiça, Nietzsche, realça, na verdade, o papel da violência e do devir, em detrimento de um suposta admirável natureza humana. A figura do *Übermensch*, assim, desponta da derrocada do paradigma racional-iluminista, em todo um curso de possibilidades desobstruído pela ausência das limitações características daquele, oportunizando a construção de novos valores – por Nietzsche denominada “transvaloração dos valores”.

A justiça, dentro da compreensão nietzschiana de mundo, também ocupa outro espaço que não aquele assegurado pelas acepções política e legalista, prevendo-se até mesmo a sua extinção na sociedade (o que jamais essas acepções fariam, uma vez que são resultados específicos do racionalismo), conclusão característica de uma leitura genealógica e que admite o devir.

Não se tendo a intenção de adotar um método simplista e de cunho lógico-formal – o que seria contraditório com a abordagem histórico-genealógica adotada –, propõe-se o seguinte quadro acerca do pensamento nietzschiano sobre tal temática, com vistas a uma síntese que faça jus ao seu pensamento e a alcançar finalidade didática:

Quadro -

PERÍODO HISTÓRICO	VIOLÊNCIA	DEVIR
Pré-história	<u>Violência primeira</u> : adestramento.	Surgimento da Memória (e, assim, da Cultura e das Instituições).
Das origens do Estado (intermediária entre o Estado e o Político)	<u>Violência como vontade de potência</u> : entre os desiguais, a justiça advinha da dominação dos mais fracos; entre os iguais, a justiça baseava-se na promessa (relação de crédito/débito e troca).	Criação dos valores e da moral; surgimento do Estado.
Estatal	<u>Violência como monopólio estatal</u> : não há justiça <i>a priori</i> , universal, metafísica: a justiça estatal também é arbitrária, porque decorre de relação de poder.	Possibilidade do <i>Übermensch</i> (alienação dos direitos ao Estado como continuidade do fortalecimento do homem).
<i>Übermensch</i> (futuro)	<u>Desaparecimento da violência</u> : homem abandona a moral; pela reflexão, não só reprimiria instintos violentos, como estes perderiam sua força.	Consequente desaparecimento de algumas instituições e da justiça (não haveria por que existirem).

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

4 APROXIMAÇÕES AO DIREITO FRATERO

4.1 Introdução ao Direito Fraterno

É necessária uma contextualização lógica e histórica sobre o Estado de direito, sistematizando o seu caminho e as noções que lhe são imbricadas, até alcançar a sua performance atual, que (re)abre espaço ao paradigma da fraternidade. Embora se saiba que a história não é estanque, não se prestando a uma análise meramente analítica, as fases históricas do Estado de direito¹ – este em oposição ao Estado absolutista – foram aqui divididas para fins didáticos e melhor assimilação das diferentes concepções que ao primeiro estão interligadas.

Assim, com base em STRECK e BOLZAN DE MORAES (2006), delimitam-se o Estado liberal, o Estado social e o Estado democrático de direito como diferentes etapas do Estado de direito, todas possuindo em comum a vinculação: a) ao princípio da legalidade (garantindo-se ao indivíduo, além de outras prerrogativas, a segurança jurídica); b) à separação de poderes (que ganhou maior projeção como garantia contra o abuso do poder estatal); c) e à garantia dos direitos individuais.

O Estado liberal é considerado a primeira fase do Estado de direito. O seu ponto fulcral é uma limitação jurídico-legal negativa, cabendo ao Estado o estabelecimento de instrumentos jurídicos que assegurem o livre desenvolvimento das pretensões individuais, ao lado das restrições impostas à sua atuação positiva. As seguintes ideias condensam o Estado liberal: conteúdo jurídico do liberalismo; limitação da ação estatal; lei como ordem geral e abstrata, cingindo-se ao não-impedimento; indivíduo como foco; objetivo de sanção. A liberdade pode ser apontada como ideia-chave deste momento histórico.

Como fase seguinte, adveio o Estado social, ou providência, a partir das demandas das novas classes sociais surgidas da Revolução Industrial. Não se tratava apenas de acrescer uma gama de direitos de segunda dimensão (direitos coletivos e sociais) aos de primeira (direitos individuais), mas também de realizar uma releitura dos primeiros direitos chamados fundamentais, adaptando-os à demanda social que então se apresentavam. Foi sintetizado por meio das seguintes noções: prestações positivas; preocupação social; lei como instrumento de ação

¹Tal construção considera apenas os modelos clássicos de Estado de Direito, mesmo ciente da intensidade das consequências advindas da pandemia, que acarretaram mudanças substanciais em direção a novos modelos estatais.

concreta do Estado (facilitação e acesso); grupo como foco; objetivo de promoção. A igualdade é que norteava a construção dessa estrutura estatal.

A fase do Estado democrático de direito surgiu após a Segunda Guerra Mundial, resultante dos traumas por ela causados. Ao lado do núcleo liberal agregado à questão social, houve a incorporação efetiva da igualdade, com um conteúdo próprio e meios para a proteção das condições de vida do cidadão e da comunidade. Estão inclusos, por conseguinte, os problemas relativos à qualidade de vida individual e coletiva dos homens. Pode ser sintetizado mediante os seguintes postulados: transformação do “status quo”; lei como instrumento de transformação; comunidade como foco; objetivo de educação. A representação da fraternidade é que apoia essa complexa configuração do Estado de direito.

Mas, para além de tais evidentes diferenças no bojo das conformações do Estado de direito, o que houve de primordial – e que resultou em tais diferenças – foi uma transição (ainda não inteiramente finalizada) entre maneiras de pensar e de compreender o mundo.

A visão própria do Estado meramente liberal correspondia à mentalidade histórica do Iluminismo, reputando-se que a racionalidade jurídica era a mesma das ciências naturais. Em geral, os iluministas acreditavam em uma hierarquia de valores, imutável no espaço e no tempo, com ápice nas correntes jusnaturalistas. Esta hierarquia seria imutável porque derivava da aplicação de métodos científicos a indagações que envolvem questões valorativas. Melhor explicando: os valores, bem como outros aspectos das ciências humanas, eram vistos dentro da mesma lógica das ciências da natureza. Os juristas possuíam, assim, um conhecimento “puro”, científico, neutro.

No entanto, GADAMER (2002) destacou que o tratamento a ser dispensado às diferentes ciências deveria ser distinto, pois o caráter histórico e valorativo específico das ciências humanas é demasiado diferente das categorias estáticas que compõem as ciências da natureza. Como, na ótica iluminista, a razão humana era plenamente capaz de apreender a verdade de qualquer objeto que lhe era submetido, o Iluminismo tornou-se alvo de críticas por ter confiado de forma exacerbada na razão humana, estendendo a crença na capacidade da razão às ciências humanas.

OST (1999) discorre sobre outra crítica relevante. A Escola do direito histórico, cujos maiores expoentes foram Savigny, Puchta e Grimm (juristas do

século XIX), criticava o racionalismo universalista da época, que culminou com o direito natural e o posterior legalismo positivista do movimento da codificação (ambos, assim, também frutos do Iluminismo), aduzindo que reduziam o direito à lei. A Escola do direito histórico argumentava que tais concepções do direito renegavam a história, reduzindo o jurídico a preceitos estabelecidos “a priori”. Segundo aquela Escola, as fontes do direito eram, na verdade, os costumes e a doutrina; o seu fundamento, o povo. Figurativamente falando, sustentavam que o direito vem “de baixo para cima”: do povo, da faticidade.

Assim, também em face das críticas expostas no presente trabalho às compreensões preponderantemente racionalistas do direito, torna-se necessário um novo paradigma. Conforme explicou KUHN (2002), o paradigma fornece outras categorias a guiar as percepções futuras, alterando os instrumentos de estudo e reprojetoando o olhar dos pesquisadores. Por isso se afirma que a superveniência de um novo paradigma abre todo um curso de interpretação, com um novo espaço de abordagem, no caso, dos temas humanos.

No âmbito do direito, como já argumentado, é imprescindível inserir o humano em suas considerações, esquecido que fora dentro da lógica burocrática; porém, tal inserção deve ocorrer em um lugar diferente desse de superioridade e de competitividade, oriundo das limitações do paradigma racional.

A propósito, várias correntes de pensamento, com semelhanças e diferenças, têm surgido na filosofia do direito, todas em algum grau rompendo com concepções meramente formalistas e predomínio da razão, como por exemplo: as atualizações do jusnaturalismo (Villey, Finnis), do pós-positivismo (MacCormick), da retórica (Perelman) e da tópica (Viehweg); a teoria dos sistemas sociais (Luhmann); a hermenêutica (Gadamer, Dworkin); a teoria do agir comunicativo (Habermas) e a teoria da argumentação (Alexy).

Contudo, a metateoria do direito fraterno, de Eligio Resta, é a mais relevante, segundo os parâmetros da presente dissertação, por se basear na noção paradigmática de fraternidade. Constitui-se o direito fraterno, sob uma avaliação epistemológica, em uma metateoria a propor uma diferente forma de análise do direito (MARTINI, 2006), estribada no paradigma da fraternidade, utilizando os pressupostos desta em prol da inclusão universal. Na condição de metateoria, o direito fraterno desvela paradoxos (MARTINI e WÜNSCH, 2013), com a fraternidade

como o caminho para o ancoramento dos direitos fundamentais (MACHADO, 2017, p. 47).

A metateoria é uma teoria sobre a teoria, tendo, portanto, como objeto de estudo outras teorias. Nas palavras de HILÁRIO, TOGNOLI e GRÁCIO, citando e traduzindo RITZER, a metateoria, por um exame crítico, investiga “o conjunto de conhecimentos estudado e gerado pelos cientistas, revê definições de objetos, fatos ou fenômenos, métodos e conceitos e examina as conexões entre as disciplinas” (2016, p. 168). Por tais razões, qualifica-se a sua atividade como de segunda ordem, não envolvendo de modo direto os problemas práticos, estes qualificados como de primeira ordem.

Em síntese, o direito fraterno (metateoria), por meio da concepção da fraternidade (paradigma), “recoloca uma certa cota de complexidade no frio primado do justo sobre o bom e procura, com efeito, alimentar de paixões quentes o clima rígido das relações políticas” (RESTA, 2020, p. 12), ao desvendar paradoxos de outras teorias jurídicas.

O desafio de situar a fraternidade no centro da discussão jurídica vem a responder à necessidade da sociedade atual – cosmopolita e extremamente complexa – de um direito não-violento, inclusivo e universal (MARTINI, 2017). Essa necessidade deriva justamente desse cosmopolitismo e complexidade, os quais postulam um direito fundado na fraternidade, ou, melhor explicitando, na dimensão da eternidade decorrente da amizade e do jurar conjunto. Se enxergarmos no outro nós mesmos, torna-se possível comprometer-se em efetivos – uma vez persuasivos – pactos fraternos, envolvendo uma responsabilidade autoimposta, justamente porque conecta, de maneira afetiva e sem hierarquias, os meus interesses e o do outro. A fraternidade carrega consigo, para além de um sentido não excludente, um sentido que avança nos vínculos humanos: é agregador, implicando uma irmandade, sem graus hierárquicos.

Assim, o direito fraterno distingue-se dos modelos soberanos: é o oposto do direito paterno, em que as regras são infligidas sob os auspícios do poder estatal. Parte do pacto entre iguais, ao qual livremente se adere, em convivência compartilhada, sem inimizade: “O Direito Fraterno é um direito 'jurado em conjunto' por irmãos, homens e mulheres, mediante um pacto em que se 'decide compartilhar' regras mínimas de convivência” (RESTA, 2020, p. 116). Assim, a fraternidade “nos

obriga a uma aproximação com o outro, o que não é fácil em uma sociedade fundada no individualismo competitivo” (MARTINI e WÜNSCH, 2013).

É possível considerar que a fraternidade foi positivada no nosso ordenamento jurídico a partir da Constituição Federal de 1988, como uma concepção rica de sentido humanitário. É que as Constituições brasileiras anteriores encontravam-se no panorama político estritamente liberal, motivo por que não esboçaram preocupações materiais com a fraternidade ou mesmo com a sua positivação. Dessa forma, a sua primeira menção relevante encontra-se no preâmbulo constitucional de 1988, que inovou ao colocá-la como horizonte da sociedade brasileira:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

Rejeitando-se, aqui, a discussão sobre uma suposta ausência de força normativa do preâmbulo, fato é que se está diante do trecho constitucional mais explícito sobre o tema, preconizando ao nosso país uma sociedade fraterna. Enfatizam-se as expressões “sociedade pluralista”, “harmonia social” e compromisso “com a solução pacífica das controvérsias”, todas previstas no preâmbulo constitucional, a demonstrar a consonância de tal previsão com a fraternidade de Eligio Resta.

Ainda, como o direito fraterno é um “espaço de reflexão ligado ao tema dos direitos humanos, com uma consciência a mais: a de que a humanidade é simplesmente o lugar-comum, somente em cujo interior pode-se pensar o reconhecimento e a tutela” (2020, p. 13), constata-se que a fraternidade não reverbera apenas no plano jurídico nacional. Do contrário: a sua afinidade com o tema dos direitos humanos corresponde ao elo a aproximar diferentes comunidades políticas, do que se infere o seu potencial de alicerçar firmemente o direito internacional, reestruturando-o para além dos frágeis elos contratualistas. Nas palavras de MARTINI e WÜNSCH:

Vislumbra-se que o direito fraterno está no âmbito dos temas referentes aos direitos humanos e a necessidade de sua universalização.

Estes se destinam a todo e qualquer ser humano, não porque pertença a um ou outro território, siga esta ou aquela cultura ou, ainda, tenha uma descendência determinada, mas tão somente porque tem humanidade. É um direito que tem como fundamento a humanidade, o 'ter humanidade', uma humanidade repleta de diferenças compartilhadas e de uma comunhão de juramentos, de comprometimentos, de responsabilidades.

Assim, subtraindo do direito internacional as categorias que não encontram equivalência na fraternidade – tais como “inimigo” e “estrangeiro” –, emerge, sob a forma de um imprescindível respeito universal aos direitos humanos, aquela autorresponsabilidade não imposta por terceiro, exatamente uma das premissas do direito internacional para preencher a lacuna deixada pela falta de um soberano que garanta coercitivamente a execução de regras. Nesse sentido, fraternidade e direitos humanos podem ser reputados diferentes lados de uma mesma moeda, assim como a responsabilidade e a existência do outro também podem ser assim reputados. Se incorporada no patamar civilizatório (PARREIRA e TRAMONTINA), a fraternidade dinamiza a efetivação dos direitos humanos por meio da responsabilidade que a existência do outro, na relação fraternal, promove.

Legitimando tais considerações, vem a Declaração Universal dos Direitos Humanos – o marco jurídico universal dos direitos humanos – e suas previsões em sintonia com a fraternidade. O seu preâmbulo nitidamente adota pressupostos do direito fraterno, pois já no início assevera-se que é essencial a promoção do “desenvolvimento de relações amistosas entre as nações”.

Além disso, a própria história da Declaração Universal dos Direitos Humanos revela o quanto da noção da fraternidade e dos direitos humanos ela carrega em si, uma vez que se trata de documento firmado em nível internacional em prol da paz. Posteriormente à 2ª Guerra Mundial e como decorrência dos seus traumas, em 1948 foi assinada a Declaração, estendendo-se a todos os povos e nações do mundo independentemente de nacionalidade, religião, sexo ou qualquer outro fator que possa ser invocado como discriminador. Tamanha aplicabilidade da Declaração aproxima-se à do direito fraterno, cuja essencial característica é o cosmopolitismo. Logo, o direito internacional possui largo espaço reservado ao direito fraterno, reclamando-o para assegurar a plena aplicabilidade dos direitos humanos.

A seguir, serão abordadas a jurisdição mínima e a mediação, como noções ínsitas ao direito fraterno.

4.2 Direito Fraternal e Filosofia Alemã do Trágico

Aproximando o direito fraternal e a filosofia do trágico, ressalta-se o anacronismo da fraternidade como uma característica relevante desta, vinculada a uma “contemporaneidade não contemporânea” e “um caráter não monologante do tempo” (RESTA, 2020, p. 12). Percebe-se tal anacronismo porque, dentre os princípios da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade –, trata-se daquele relegado a segundo plano, uma vez que os outros dois, até porque mais afins às doutrinas liberais da época, receberam maior destaque político. A fraternidade traduz-se, assim, na expectativa não concretizada do Iluminismo.

A dissonância da fraternidade com uma univocidade temporal é evidente, tanto é que ela ficou à deriva, subjugada por questões que primam pelo interesse individualista (POZZOLI, MONASSA e AMADOR, 2012). Aliás, conforme MARTINI e WÜNSCH (2013), a retomada da fraternidade, ao mesmo tempo que carrega novos desafios, traz novamente à tona aquela espécie de vínculo comunitário de amizade anterior às sociedades individualistas, no qual “o outro” surge como “um outro eu”.

Assim, pode a fraternidade ser verbalizada como o além-tempo da modernidade, pois nascida nesta mas não concretizada nesta, com potencial resguardado em si, em seu devir. Nesse tocante, arrisca-se a defender que a fraternidade se aproxima da filosofia do trágico, uma vez que desconectada das frustrações da modernidade e crítica ao apagamento do ser humano em suas inter-relações.

Persistindo-se nessa análise paradoxal do tempo, destaca-se que o viés interpretativo de Resta, segundo se percebe da metateoria do direito fraternal, distancia-se da metafísica. Essa é outra semelhança com a filosofia do trágico e, de modo muito especial, com Nietzsche, em face de sua recorrentemente invocada transmutação de valores e consequente rejeição à imutabilidade valorativa na história (metafísica). Embora Nietzsche fundamente o regramento jurídico na vontade e RESTA, na convenção (2020, p. 126), em ambos se identifica o reconhecimento de que as regras dependem muito mais do ser humano que da imposição do soberano ou de leis de caráter etéreo. Tampouco respaldam deontologias – o “dever ser” –, tendo RESTA inclusive ressaltado, com base em Nietzsche, que “o imperativo categórico cheira à crueldade” (2020, p. 118).

No mesmo sentido, retomando-se o item 1.2.1 desta dissertação, saliente-se que as compreensões de justiça vigentes na sociedade atual (política e legalista) também carecem do elemento humano no seu interior: o mecanismo racional-burocrático e o Estado moderno, em seu viés mais liberal, possuem como efeito essa postura de retirada, de suas instituições, das interpretações humanistas. Como reflexo dessa postura, a violência foi ocultada no devir da justiça, embora indissociavelmente presente nesta.

Mas não cessam nessas observações mais abstratas as perspectivas de aproximação entre os dois autores. Segundo RESTA (2020, p. 42), o direito nasceu da força e, assim, a regra, da violência. A exposição de RESTA no capítulo “A regra da violência” (2020, p. 42-45) aproxima-se à argumentação nietzschiana, embora não haja remissão direta, nesse aspecto, a Nietzsche, mas sim a Freud e, secundariamente, a Benjamin, Girard e Weber. Sem discutir sobre se beberam na fonte de Nietzsche, fato é que a presença da violência nas raízes do direito é indiscutível em todos esses autores.

O interessante é que poucas obras jurídicas focaram de maneira explícita a violência como elemento estrutural do direito e da justiça, o que está em sintonia com a constatação de que fora ocultada. Mas RESTA o faz com maestria – assim como, outrora, Nietzsche –, referindo que “necessita-se, em termos mais gerais, discutir a relação entre Direito e violência” (2020, p. 42). Com a perspicácia característica de um autor inovador, Resta destacou categoricamente essa associação na sua obra “O direito fraterno”, incrustando a justiça e o direito de “paixões quentes” – expressão adotada pelo autor, em tal obra, para indicar as paixões que invisível e inconscientemente nos impulsionam, incluindo a violência (2020, p. 40).

Outrossim, se, por um lado, Nietzsche relacionou a justiça à violência, por outro, essa relação não ficou caracterizada, ao menos não de modo tão evidente, como de ambivalência, o que é compreensível se o situarmos, como o faz este estudo, na filosofia alemã do trágico, em que a ambivalência é estruturante do ser humano, não merecendo, portanto, destaques à parte. Resta aproxima-se de Nietzsche ao indicar uma relação entre justiça e violência, mas avança ao frisar tal ambivalência com base em Freud e Benjamin, oportunizando, assim, que o pensamento moderno alcance mais facilmente o sentido do direito, na medida em

que “a violência que o havia constituído se transformava na força legítima que o conservava” (RESTA, 2020, p. 42).

Permanecendo no campo das aproximações, destaca-se que a reinterpretação metodologicamente histórico-genealógica da violência consiste em um extremo desafio à forma de pensar moderna, dotada de paixões frias – “o mundo de interesse daqueles que, ativos em cada Estado, encontram na guerra e na proliferação de armas e de instrumentos militares o egoísmo do provento econômico” (RESTA, 2020, p. 40) –, necessitando justamente de um diferente paradigma para viabilizar a sua apreensão no conceito da justiça, uma vez que a associação visceral entre violência e justiça é praticamente ausente na história dos discursos jurídicos modernos. Atente-se à posição de RESTA sobre a história (2020, p. 107), que vem ao encontro do perfil dessa exposição, investigando-se percursos não explorados, em mais uma semelhança com a filosofia do trágico:

Concomitantemente ou, antes mesmo, há outra história que não foi imposta, a que perdeu; uma história de possibilidades que poderia ter existido, mas não alcançou a efetividade da contingência. (...) Sua vocação é aquela de dar voz a outras interpretações que recolocam em jogo possibilidades então abandonadas.

Aliás, tanto Nietzsche quanto Resta não definiram estaticamente os momentos históricos, destacando, na verdade, as condições e as formas de aparição da violência, em uma espécie de reconstituição do significado da justiça. Ao se buscar a sua gênese, o estudo histórico da justiça exprime a apropriação da violência como sua reminiscência histórica, provocando-se um encontro entre passado e presente ao estilo benjaminiano, através dessa reinterpretação filosófica, de cunho não linearmente retroativo. Como RESTA já tinha assinalado, “a história se torna deficiente quando não é completada com a interpretação, e que a tarefa de cada interpretação é o que dá sentido à comunidade por meio do intérprete” (RESTA, 2020, p. 106).

Seguindo a proposição benjaminiana, o devir da justiça – isto é, este caminhar da justiça na história, encarado por Nietzsche – oculta a violência à medida que outras formas frias de Estado se entrelaçaram à justiça. Em outras palavras, é possível sustentar que a violência, como paixão quente, é a versão de Resta acerca da violência ocultada no devir da justiça, antes exposta com esteio em Nietzsche e Benjamin, mas agora também com Resta. Compreender o alcance

genealógico da presença da violência na justiça e, mais ainda, a sua marcante ausência nos enunciados jurídicos modernos, evidencia-se indispensável para aqueles que procuram traduzir a complexa e multifacetada noção da justiça. É que, seja em uma apreciação histórico-filosófica – a violência na ordem jurídica –, ou por uma apreciação casuística e localizada no tempo – a composição dos conflitos entre os homens –, conclui-se que a origem da justiça “não fora nada mais do que a violência” (RESTA, 2020, p. 43).

4.2.1 Justiça genealógica e jurisdição mínima

Adentrando especificamente nas aproximações entre a justiça genealógica nietzschiana e a jurisdição mínima de Resta, destaca-se, por primeiro, que não se pretende aqui igualar as óticas de cada autor sobre a justiça. O que se pretende é verificar as aproximações entre ambos, que, na linha desta pesquisa, ficam bastante evidentes na temática da justiça e da violência. A partir da constatação de tais aproximações, amplia-se ainda mais substantivamente a argumentação em prol da jurisdição mínima e, lateralmente (conforme se verá adiante), da mediação como ideia prática que lhe segue.

O direito encontra sua gênese em um ato de violência originária, entendimento que encontra ressonância em Nietzsche, que demarca o nascimento da justiça à violência primeira de uma **pré-história** humana (*vide* p. 51 desta dissertação). RESTA descreve tal violência como infundamentada e ligada aos instintos primevos, de maneira bastante similar a Nietzsche, que a associa ao bicho-homem. Prosseguindo, rememore-se que Nietzsche se reporta à época anterior do Estado, a das **origens do Estado**, como aquela em que houve a escravidão do homem mais fraco. De maneira correspondente, RESTA (2020, p. 43) faz menção ao período em que se iniciou a escravização humana, na primeira percepção de que o inimigo vencido passa a ser útil quando é reduzido à condição de escravo:

[...] a origem da composição dos conflitos entre os homens não fora nada mais do que a violência, graças à qual vence quem possui as armas melhores e que, por isso, mata o inimigo. Cruamente, esse mecanismo continua até que não se perceba que o inimigo vencido pode ser útil: assim, deixa-se vivo e o reduz-se à *escravidão*.

Ainda, com semelhança a Nietzsche, depreende-se da obra de Resta que tal íterim não seria o pré-histórico e dos instintos, mas também não o mesmo da atividade estatal da jurisdição. Essa forma de aludir a tal período histórico reforça novamente a aproximação ora proposta entre os dois autores, pois eles não o delimitaram claramente – fator antes destacado, nesta dissertação, quanto a Nietzsche. Assim, ambos autores encararam a história do homem e da justiça inclusive sob equivalente aspecto temporal, aqui vertido ao benjaminiano.

Ainda, ao indicar a transformação da agressividade originária em força legítima pela validação do Estado, Resta anuncia que “a relação vencedor-vencido será constituída a partir daquele servo-patrão e, entre os vencedores, se reabrirá a competição violenta” (2020, p. 43), de forma análoga ao período assinalado por Nietzsche como **histórico estatal**, em que a posição dos homens mais fortes restou consolidada. Ou seja, ambos os autores ressaltam em tal período a presença dessa relação de sujeição do homem dominado ao poderoso. Conforme RESTA (2020, p. 43):

O vencido escravizado vive de ressentimento e, em sua sede de vingança, constitui-se o círculo vicioso da violência. A lei áurea da violência é a replicação infinita (a mimese) e existe unicamente para evitar a maldade infinita que estabiliza uma comunidade regulada (GIRARD, 1980). O Direito nasce quando um grupo começa a observar-se em termos de estabilidade e regula sua convivência em função de um tempo menos próximo: para sobreviver, deve transformar aquela violência em uma força conservadora e estabilizante.

Mas o ponto crucial deste estudo chega agora. O vínculo entre a jurisdição mínima de Resta e a genealogia da justiça de Nietzsche parece surgir com maior ênfase quando do enfoque nietzschiano no **futuro**, hipótese que é a aposta da presente dissertação. Tais são a profundidade e a densidade do liame entre justiça e violência que, segundo Nietzsche, a redução, a supressão e o desaparecimento desta, em um caminhar caracterizado pelo devir, ocasionam uma aproximada redução, supressão e desaparecimento da justiça. Resta, em sua obra, propõe justamente a jurisdição mínima – isto é, uma redução/supressão do espaço ocupado pela jurisdição na sociedade – como resposta à excessiva presença do Judiciário na atualidade. Isto é, está-se diante de uma ideia correlacionada à necessidade de desencadeamento do devir da justiça, em conformidade com a interpretação de Nietzsche de que a justiça viria, no futuro, a ocupar menor espaço na sociedade.

Conforme RESTA (2020, p. 15), a jurisdição mínima é a “tendência mais profundada de nossa época”; na condição de tendência, evidentemente ela contempla o futuro, constituindo-se em uma proposta contra a hipertrófica expansividade do papel do juiz. O próprio direito fraterno dirige-se ao futuro, pois “vive de espera cognitiva, e não de arrogância normativa” (RESTA, 2020, p. 118). Essa hipertrofia do sistema judiciário pode ser descrita por meio de atributos assim denominados por RESTA (2020, p. 66): o caráter onívoro da jurisdição, da inflação da litigiosidade, da redundância da cultura dos remédios, do caráter monopolista da jurisdição e da confusa relação entre Estado, esfera pública e jurisdição.

Sem se estender no exame detalhado de cada um desses atributos, a fim de buscar o que na jurisdição mínima está aproximado a Nietzsche, assinala-se que tais predicados estão entrelaçados ao parco conhecimento sobre o mundo dos conflitos, que “continua sempre por muito desconhecido” (RESTA, 2020, p. 68). Relembre-se que a dialética em uma acepção não formalista, assim como a própria ação trágica, são ideias acopladas à de conflito, todas pertencentes à filosofia do trágico. Observe-se, assim, que, mesmo sem citar explicitamente Nietzsche e Resta, é possível sustentar a aproximação entre uma redução da jurisdição na sociedade contemporânea e a filosofia do trágico, em virtude dessa inextricabilidade dos conflitos, relacionada à consecutiva premência de redução da jurisdição. Ora, como afirmara RESTA (2020, p. 118), “‘a vida’ será sempre em excesso comparado com o Direito”. Ou seja, há uma concatenação entre jurisdição mínima e filosofia do trágico, pois o direito não detém condições de abranger a plenitude da vida e de seus conflitos, tanto é que RESTA descreve o mundo dos conflitos de maneira abertamente trágica (2020, p. 68):

Não há ciência social, por mais rica de literatura sobre conflitos, que, ao final, possa nos contar este mundo hobbesiano, inextricável, rico de paixão, interesses, comportamentos, inclinações, motivações; é descrito numa escala de possibilidades que envolvem a rivalidade, a concorrência, a inveja, a inimizade e, assim, obriga a um efeito desconhecido que altera tudo sobre como se percebe e se regula coletivamente a relação entre os conflitantes.

Talvez justamente a tragicidade característica da vida – e, conseqüentemente, dos conflitos – afaste a possibilidade de um amplo conhecimento a ser conquistado pelo direito acerca das relações conflituosas. Ainda que as ciências se debrucem sobre os conflitos, trata-se de um mundo hermético. A

propósito, RESTA registrou a incapacidade de interpretar “de maneira definitiva a complexidade de fundo do fenômeno” (2020 p. 68), entendimento aplicável, obviamente, aos conflitos levados ao Judiciário, pois a litigiosidade “é um complexo sistema em que se agitam razões e paixões nem sempre fáceis de decifrar e regular” (RESTA, 2020, p. 71).

Sucedo que “a sabedoria acumulada das tradições seculares dos legisladores e juristas reduziu ao osso um mundo de paixões, desejos, pulsões, insensatez, necessidade, tragédia” (RESTA, 2020, p. 98). Assim, a cultura jurídica deixou de lado a análise dos conflitos, focando a atenção, hoje, nos ditos remédios (remédios aos conflitos). Ao se trabalhar cegamente só sobre os remédios, em uma redundante e inútil reflexão, o direito não opera sobre as causas, dimensões e efeitos da litigiosidade, as quais determinam os conflitos (RESTA, 2020, p. 70), em um ciclo que se retroalimenta e que deveria, em razão desse funcionamento, ser dissipado no seu fundamento.

Provavelmente esse desconhecimento generalizado sobre os conflitos tenha criado altas expectativas em direção ao juiz. Atualmente, “ao juiz, pede-se tudo, da casa à saúde e até a felicidade” (RESTA, p. 80). Invoca-se, assim, a jurisdição mínima (RESTA, 2020, p. 68):

Em face da tal hipertrofia, a direção da política do Direito na qual se deve se mover me parece que deva ser no sentido de uma “jurisdição mínima”, e não uma jurisdição onívora e ineficaz, é preciso uma reconsideração ecológica da relação entre justiça e sociedade, que leve em conta o problema dentro da sociedade, onde se criam, juntos, os problemas e os remédios: retorna-se, então, ao ponto de partida, com uma boa dose de relativização do juiz e da justiça. Nem sempre os conflitos são resolvidos por um juiz e este sistema não é o mais justo ou racional por definição.

Einstein já havia pontuado a impotência dos instrumentos disponíveis a quem “profissionalmente e na prática” é delegado ocupar-se de questões da paz, asserção esta trazida por RESTA no tocante à guerra (2020, p. 37), mas francamente extensível aos conflitos entre os cidadãos a serem resolvidos pelos juízes. Dito de outro modo, os juízes não possuem todos os instrumentos que a pacificação dos conflitos que lhe são postos reivindica: frequentemente finalizam processos com seus julgamentos, mas raramente finalizam os conflitos nele presentes.

RESTA destaca que “as formas por meio das quais um sistema social regula os conflitos que nascem no interior da sociedade são, de fato, muitas, todas

diversas, mudam no tempo e no espaço, não são nem um pouco eternas” (2020, p. 69). O exemplo do confucionismo, mencionado por RESTA com base em Eckhoff (2020, p. 76), por ostentar baixa atenção pública à lide judiciária e consistir em cultura religiosa do tipo conciliatório, é hipótese que confirmaria tal entrelaçamento. O discurso sobre o conflito forja-se, portanto, a partir do modo pelo qual as sociedades se preparam para regulá-lo (RESTA, 2020, p. 68).

Se o modo pelo qual se disputa judicialmente depende do modo pelo qual o conflito tenha escoamento e da predisposição cultural e social aos remédios (RESTA, 2020, p. 69), pergunta-se sobre como se consolidou o estado de coisas que colocou a jurisdição sob o monopólio exclusivo do Estado. Seguindo o mesmo raciocínio, sublinha-se que houve um entrelaçamento das formas do direito com as estruturas políticas, com raízes, não por acaso, no Estado moderno-liberal e, assim, à antropologia que fundava as regras no contrato social e “justificava as suas convenções na base do medo e da necessidade” (RESTA, 2020, p. 72).

O direito, como ciência jurídica autônoma – separada, por exemplo, da religião e da moral –, é uma conquista da modernidade. A advertência que deve ser feita não diz respeito a uma crítica à existência do direito, mas sim que é inclusive pretensioso que o Judiciário se arvora da solução de todos os conflitos. Ora, “a necessidade de adequação da tutela dos direitos não se dá apenas na forma judiciária” (MARINONI, ARENHART e MITIDIERO, 2017. p. 158). Em outro trecho de sua obra, RESTA foi ainda mais explícito sobre o descabimento desse espaço generalizado do Judiciário (2020, p. 77):

Ninguém nega o valor do processo judiciário no caminho da legalidade moderna, mas inferir a esse a perenidade do “monopólio estatal da jurisdição” e a racionalidade da competência generalizada do juiz sobre cada gênero de conflito, obviamente, é algo bem diferente.

Para elucidar o problema da escassez de conhecimento sobre o conflito, mister retomar a afirmação de que a violência é o elemento oculto no devir da justiça. Alertara RESTA que “tanto a regra quanto o seu juiz, construíam-se como tentativas de reduzir o natural surgimento do mecanismo das paixões, longe ao máximo possível do mundo dos conflitantes e dos seus desejos” (2020, p. 71). Assim, deve-se revogar o entendimento preponderante atualmente de que o conflito se define pela sua regulamentação (RESTA, 2020, p. 72), o que ignora a sua

inextricabilidade antes ressaltada, e que enseja apenas normatividade e decisão, como se a tragicidade não lhe fosse característica, porque consiste em visão própria da modernidade, ultrapassada, que não se conforma a um tratamento adequado dos conflitos de nossa sociedade. A partir disso, a constante redefinição dos limites do circuito conflito/remédio é desafio expressivo dos juristas, não se podendo limitar a ingênuas renúncias ao sistema judiciário (RESTA, 2020, p. 69).

Nessa conjuntura, a comunidade deve ser liberada da heurística do medo para se transformar em comunidade responsável, consciente dos próprios limites: “A passagem não é fácil, mas, quando acontece, não é transitória. De fato, não depende da coação de alguma sentinela; depende de uma atividade de autoobservação e autorregulação” (RESTA, 2020, p. 110). O uso da palavra, enganando a guerra e metamorfoseando a virtude destrutiva em convivência, pode ser considerado uma “estratégia” do direito fraterno (RESTA, 2020, p. 108):

Dar a palavra nos faz ligar inesperáveis camadas de sentidos. Abre-nos um reconhecimento do nosso interlocutor, aproxima-nos de um sentimento de regra, mediante a qual uma comunidade distribui seus direitos, coloca-nos nos labirintos complicados da responsabilidade e de seus vínculos

A diminuição da presença da justiça, em Nietzsche, ocorre porque o homem passa a refletir e desenvolver uma autodeterminação moral, não mais presa àquela que lhe imposta acriticamente, o que culminaria com a própria dissolução dos instintos violentos. Assim, Nietzsche afirmava que o abandono da moral de que o fraco fosse submetido ao forte resultaria na perda da motivação à existência da justiça. De modo similar, em um direito de irmãos, um direito dialogado e partilhado, seria adequada uma diminuição da jurisdição. Por isso, o direito fraterno parte do processo interpretativo das normas, da autonomia e responsabilização, almejando a jurisdição mínima e atingindo igualmente a não-violência: “Destituindo o jogo do amigo-inimigo, o Direito Fraterno é *não violento*” (RESTA, 2020, p. 117).

De todo o exposto, foi ratificada a presença da violência no devir da justiça, seja sob o viés genealógico de Nietzsche ou sob a argumentação de Resta no bojo do direito fraterno, também em ambos se verificando uma diminuição da justiça como o caminho do futuro. Nesse quadro, para além das aproximações e semelhanças apontadas, sustenta-se que a justiça genealógica nietzschiana tem a aptidão de ratificar a jurisdição mínima de Resta, não como mero argumento de

autoridade, mas sim como sólido argumento trágico. Observe-se que não só a jurisdição mínima seria potencializada nessa associação de ideias/teorias, mas também a valorização do ser humano e o distanciamento do excessivo racionalismo-burocrata que reina no mundo prático jurídico atual.

Assim é que será exposta, nas próximas linhas, o instituto que pode ser considerado a grande concretização hodierna da fraternidade no meio jurídico – a mediação – , mas sem perder de vista que seria “enganador pensar que a pesquisa de modos alternativos para a resolução das controvérsias seja a solução exclusiva como remédio à crise quantitativa da justiça” (RESTA, 2020, p. 69).

4.3 Mediação

Do direito adversarial ao direito fraterno, pode-se sustentar que uma relevante diferença entre essas concepções diz respeito à atenuação da cultura da sentença judicial, em que a jurisdição se mostrava como única forma de resolução de conflitos. Tal consideração possui forte contato com a realidade: no direito brasileiro, adotada a fraternidade na Constituição Federal, já há institutos jurídicos e previsões normativas com ela condizentes. A própria sabedoria do senso comum recomenda, primeiramente, conversar ou evitar o recurso a modos mais incisivos, de modo a superar o estranhamento entre os cidadãos (RESTA, 2020, p. 109).

É possível, portanto, resumir o caminhar observado do Estado liberal até o Estado democrático de direito por uma mudança principiológica tendente à fraternidade como paradigma, inclusive no Brasil, conforme antes destacado (sem desconsiderar, é claro, momentos e características intermediárias, como o próprio Estado social/providência).

Reiterando-se uma vez mais a presença da fraternidade no ordenamento jurídico brasileiro, é possível fundamentar os métodos autocompositivos no texto da Constituição Federal de 1988: cidadania, dignidade da pessoa humana e livre iniciativa como fundamento do Estado (artigo 1º, II, III e V) e, também, povo como sua fonte de poder (artigo 1º, parágrafo único), objetivo fundamental de construção de uma sociedade livre e solidária (artigo 3º, I), defesa da paz e solução pacífica dos conflitos nas relações internacionais (artigo 4º, VI e VII), devendo-se registrar, quanto a esta última previsão, o argumento de MOREIRA NETO (2000) de que, se

se impõem em nível internacional a paz e a solução pacífica, mais ainda em nível nacional, motivo por que também seriam invocáveis em nível interno.

A fraternidade é congruente com o instituto da mediação, inclusive aos olhos de Resta. Viabiliza o diálogo, o que vem a fortalecer os vínculos comunitários e a afastar a postura solipsista dos litigantes, proporcionando uma interlocução mais interdisciplinar e exuberante, até mesmo psicológica e catártica. Entretanto, com o intento de situar a mediação no quadro das práticas com alguma história já edificada, traçando-se um paralelo com as demais, definem-se a seguir as formas de administração dos litígios e suas modalidades: a autotutela, a heterocomposição e a autocomposição.

Por primeiro, a autotutela ou autodefesa, que se configura quando a pessoa procura resolver por suas próprias mãos o conflito, motivo por que, salvo as exceções legais da legítima defesa (artigos 23, II, c/c 25 do Código Penal) e do desforço imediato na tutela da posse (artigo 1.210, §1º, do Código Civil), constitui-se no crime do art. 345 do Código Penal (exercício arbitrário das próprias razões). É a forma mais primitiva de solução de conflitos – e, também, a mais repudiada.

Evitando que as pessoas procurassem “fazer justiça pelas próprias mãos”, surgiu, então, a figura do terceiro que intervém no conflito, sob a figura da heterocomposição, na qual se adjudica a um terceiro a decisão do conflito. Aqui se situam a jurisdição e a arbitragem, abaixo examinadas.

A jurisdição substitui a vontade dos interessados, impondo a decisão do terceiro – o juiz – às partes, “ainda que desagrade a ambos os litigantes” (CNJ, 2015). Destarte, as decisões judiciais são dotadas de imperatividade e coercitividade. A propósito, RESTA (2020, p. 77) já alertara que “o sistema social não suportaria a dura infinitude das lides”. Então, o juiz daria a última palavra sobre os conflitos, tendo delegado “ao juiz o poder de interromper seus circuitos destrutivos” (RESTA, 2020, p. 16).

Ocorre que o trabalho dos juízes muitas vezes não resolve a lide sociológica (conflito real entre os interessados), apenas colocando fim à lide processual. O paradigma da fraternidade e a jurisdição mínima, com o conseqüente surgimento dos métodos autocompositivos, e em especial a mediação, ocupam-se, dentre outros, desse paradoxo da função jurisdicional na sociedade contemporânea: por mais adequada ao direito vigente que se demonstre a sentença judicial, muitas vezes ela torna o conflito “ainda mais acirrado e propenso a reproduzir-se em mais

litígios” (CNJ, 2015), levando ao uso interminável dos meios processuais disponíveis, como os recursos. Aqui tem-se uma precisa explicação sobre ciclo da inflação da litigiosidade, que se retroalimenta e é rechaçada pela sociedade. De qualquer modo, “seria um erro analítico olhar para as disputas alternativas de maneira tão subalterna aos mecanismos judiciários” (RESTA, 2020, p. 70).

Já quanto à arbitragem, esta atualmente é regulamentada pela Lei nº 9.307/1996, alterada e complementada pela Lei nº 13.129/2015. BACELLAR (2016, p. 130) sustenta que a arbitragem é “um processo convencional (convenção) que defere a um terceiro, não integrante dos quadros da magistratura oficial do Estado, a decisão a respeito de questão conflituosa envolvendo duas ou mais pessoas”. Para ser instaurada, é essencial o consentimento dos interessados, pois, “enquanto o juiz retira seu poder da vontade da lei, o árbitro só o conquista pela submissão da vontade das partes” (BACELLAR, 2016, p. 130). Acerca da arbitragem, citam-se as palavras de RESTA (2016, p. 81):

O terceiro, denominado de comum acordo entre as partes, está, ao mesmo tempo, próximo e distante dos interesses em jogo: sua neutralidade define-se não normativamente por uma instituição na qual se é legitimado através de carreira na base de um *cursus* burocraticamente regulado, mas por convenção e escolha. Então, o árbitro depende do acordo das partes e, por isso, é equidistante: percurso diferente, mas paralelo, em relação ao jogo da imparcialidade normativamente esperada pelo juiz (...)

Em complementação, adveio a autocomposição, hipótese em que as próprias partes resolvem o seu litígio. As suas modalidades foram desenvolvidas a partir de um grande reconhecimento da autonomia humana e de sua criatividade, havendo empoderamento das partes por terem o conflito em suas próprias mãos, demonstrando amadurecimento em resolvê-lo em conjunto com a parte contrária. É inegável que a resolução de conflitos requer exige atenção aos sentimentos humanos presentes nas lides. Assim, deixando de lado a visão fria de aplicação da lei, abrindo-se espaço para o complexo mundo dos sentimentos, deve o direito aceitar novas formas de interação comunicativa (OLIVEIRA JÚNIOR e SOUZA, 2016, p. 169). Nessa linha, negociação, justiça restaurativa, conciliação e mediação são formas de autocomposição, com diversas similitudes e algumas diferenças, mas, no essencial, todas elas demonstrando afinidade com os postulados da fraternidade.

Sobre o tema, MARINONI, ARENHART e MITIDIERO (2017, p. 59) sustentam que a promoção consensual dos conflitos é compromisso do novo Código de Processo Civil. Aliás, o próprio Código de Processo Civil reconhece-os sob a forma adequada para solução dos litígios, não aludindo aos métodos autocompositivos como meios “alternativos”, expressão ainda bastante utilizada para tanto e que pressupõe a jurisdição como a via legítima e adequada; abraçando tais meios sob os pressupostos da fraternidade, o Código simplesmente utiliza expressão que afasta a litigiosidade, mencionando “métodos de solução consensual de conflitos”.

Primeiramente, a negociação não possui a figura do terceiro; é, por conseguinte, bilateral. Em outras palavras, “negociação é o processo pelo qual duas ou mais pessoas se comunicam buscando chegar a algum acordo sobre valores escassos e/ou ações controladas, total ou parcialmente, por ambas as partes, ou ainda, por qualquer das partes envolvidas”. (MOURÃO, 2014, p. 24). Já a justiça restaurativa objetiva, consoante BAZEMORE e WALGRAVE (1999), reparar danos e solucionar conflitos, buscando a atuação da comunidade na sua resolução e, conseqüentemente, menos intervenções do sistema judiciário. Pode coincidir em alguns aspectos com a conciliação e a mediação, uma vez que as três se fundam no diálogo, mas centra-se na vítima e suas necessidades, muitas vezes no resgate da forma de diálogo de comunidades ancestrais (a exemplo dos círculos de paz, de nítida origem indígena), possuindo considerável aplicabilidade no direito penal e no direito infracional.

Ao seu turno, a conciliação e a mediação provavelmente sejam os institutos mais próximos entre si. Tanto é que RESTA as aproxima, porque “não se pode deixar de lado os elementos comuns e gerais” (2004, p. 78) É possível, com base na obra de RESTA (2004, p. 79), apontar a dissolução da lide por meio da decomposição dos conteúdos conflituosos e a aproximação dos conflitantes, que perdem sua identidade construída antagonicamente, como tais elementos comuns.

E veja-se que o Código de Processo Civil dispõe que tanto o conciliador quanto o mediador são auxiliares da justiça (artigo 149): é fundamental, assim, que ambos atuem fraternalmente, operando a justiça em consonância com o direito fraterno. Assim, deve a fraternidade ser componente de sua formação, havendo o efetivo compromisso do conciliador e do mediador com ela, pois é a partir de tal noção que poderão auxiliar “os participantes a identificar ou criar alternativas para tratar o conflito de maneira harmônica e construtiva” (MACHADO, 2017. p. 162),

suplantando o modelo liberal-individualista, que não assegura espaço ao reconhecimento do outro e à corresponsabilidade. Trata-se, por consequência, de uma verdadeira transformação, a atingir o nível pessoal dos dois como a mais concreta efetividade dessa transformação, pois a “reforma legislativa sem transformação cultural de nada servirá” (MACHADO, 2017, *idem*).

Acerca das distinções entre os dois institutos, RESTA (2004, p. 83) afirma que a “diferença em relação à conciliação está no fato de que a mediação diz respeito ao procedimento mediante o qual os dois conflitantes reativam a comunicação por meio da intervenção de um mediador; a conciliação é menos procedimento e mais efeito, muito mais orientada para o resultado, enquanto a outra é orientada, justamente, para o meio”. Aliás, o próprio Código de Processo Civil ocupa-se de delinear diferenças ao prever, no seu artigo 165, §2º, que o conciliador poderá sugerir soluções ao litígio, enquanto que o seu §3º orienta os mediadores a exercerem aquela posição costumeiramente denominada de “facilitador”, apenas auxiliando as partes a chegarem, elas mesmas, à solução.

A mediação, assim, muito mais que a conciliação, procura facilitar a comunicação – o meio – entre os conflitantes, reduzindo as tensões (oriundas ou não do conflito) e abrindo espaço para que a relação seja reconstruída por meio de uma eliminação das noções de rivalidade e de inimigo, bem como de uma construção no sentido de que todos integram a mesma comunidade. Ela assume, assim, relevância dentro do quadro dos métodos autocompositivos, com a sua cristalina proximidade à fraternidade. Explica RESTA que (2020, p. 87):

[...] a mediação nos leva à antiga sabedoria da hermenêutica; àquela prática do Deus que leva mensagens e torna comunicáveis mundos e linguagens diversas; representa contextos, interpreta textos e traduz, tornando acessíveis significados que, de outro modo, seriam incompreensíveis.

À semelhança do entendimento do Código de Processo Civil brasileiro sobre os demais métodos de solução consensual dos conflitos, a mediação, em solo brasileiro, nasceu sob a categoria de “meio alternativo”. RESTA destaca que a vantagem do uso de tal expressão (2004, p. 78):

Por isso, é útil falar não somente de resolução alternativa, mas também de disputas alternativas, porque se enfatizam conflitos desconhecidos e

atirados no voar pegajoso de reter moscas dos “remédios” processuais, inclusive porque se dá novamente espaço aos autores do conflito para restituir ao sistema social (à “comunidade”, se diria em outra linguagem) o problema do conflito.

Estabelecendo um espaço conceitual seguro, o Conselho Nacional de Justiça – CNJ, no Manual de Mediação Judicial (2015), definiu-a como “uma negociação facilitada ou catalisada por um terceiro”. Especificamente quanto à nossa legislação, há diversas indicações esparsas quanto ao seu cabimento.

A Lei nº 13.140/2015 foi promulgada e entrou em vigor no ano de 2015, dispondo sobre a mediação entre particulares e “a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública”. É corriqueiramente chamada de “lei geral da mediação” ou “marco regulatório brasileiro” em tal temática. O seu artigo 1º, parágrafo único, oferece uma concepção mais alargada, estabelecendo que a mediação é a “atividade técnica exercida por terceiro imparcial sem poder decisório, que, escolhido ou aceito pelas partes, as auxilia e estimula a identificar ou desenvolver soluções consensuais para a controvérsia”.

Em 2016 entrou em vigor o Código de Processo Civil (Lei nº 13.105/2015), determinando que o Estado, sempre que possível, promova a adoção dos métodos consensuais de solução de conflitos (artigo 3º, §2º). Dessa forma, o código valorizou-os inegavelmente, proporcionando aos jurisdicionados o acesso a um meio fraterno de resolução de conflitos, estimulando a aplicação da mediação no processo judicial (e dos demais métodos de solução consensual de conflitos), declarando que, na mediação, os interessados serão auxiliados “a compreender as questões e os interesses em conflito, de modo que eles possam, pelo restabelecimento da comunicação, identificar, por si próprios, soluções consensuais que gerem benefícios mútuos” (artigo 165, §3º).

Merece registro que, à exceção dos artigos 694 a 698 do Código de Processo Civil, que revelaram grande preocupação quanto à mediação familiar, nenhuma outra matéria mediável recebeu, em patamar legislativo, tratamento minucioso. Isso porque se entende que a mediação é ainda mais adequada ao encaminhamento dos conflitos familiares, na medida em que implicam sentimentos e questões sensíveis ao nível mais profundo do ser humano, não lhe sendo recomendável o rigorismo e a rigidez específicas do direito.

Para o envolvimento, participação e real diálogo das partes, as normas sobre o procedimento da mediação reservam um hiato indispensável à sua flexibilidade. Neste hiato, os princípios desempenham papel por demais relevantes a orientar a construção de um espaço equânime de diálogo. Vejamos.

Os princípios aplicáveis à mediação encontram previsão no artigo 2º da Lei 13.140/2015 (imparcialidade do mediador, isonomia entre as partes, oralidade, informalidade, autonomia da vontade das partes, busca do consenso, confidencialidade e boa-fé), no artigo 1º do Código de Ética dos Conciliadores e Mediadores Judiciais, constante do Anexo II da Resolução nº 125/2010 do CNJ (confidencialidade, decisão informada, competência, imparcialidade, independência e autonomia, respeito à ordem pública e às leis vigentes, empoderamento e validação) e no artigo 166 do Código de Processo Civil (independência, imparcialidade, autonomia da vontade, confidencialidade, oralidade, informalidade, decisão informada, livre autonomia dos interessados).

Nota-se dessas concepções que a mediação possui pelo menos três características essenciais: é meio de solução autocompositiva de conflitos; conta com a presença de terceiro facilitador; não é o acordo a meta do seu diálogo, mas uma de suas prováveis consequências. Sob o mesmo raciocínio, RESTA (2004, p. 84) acrescenta que a mediação “é um ficar entre as partes e inserido entre elas, é encontrar um espaço neutro e equidistante no qual reside a grande utopia do moderno que é ser *terzeitá*”. O CNJ (2015) consigna que “a sentença resolve o conflito jurídico, introduzido pelas partes nas etapas do processo, mas não soluciona o verdadeiro conflito existente entre elas, que é o conflito sociológico”, contribuindo a mediação à solução do autêntico conflito, que é a lide sociológica, sendo que uma solução da lide processual será contingente ao resultado das sessões.

Mas aqui fica ainda mais nítido o potencial pacificador da mediação, pois a existência ou não de um processo judicial não denota a mesma magnitude às partes que a efetiva solução do conflito existente entre ambas, muitas vezes traduzido escassamente ao direito (ou a ele nem traduzido, por não lhe pertencer, a exemplo de mágoas decorrentes de um divórcio ou, no direito administrativo, de expectativas pré-eleitorais relativas aos governantes). Seja porque leva em consideração os sentimentos das partes, seja porque lhes confere autonomia à decisão, que não é imposta, mas construída. Para GHISLENI e SPENGLER (2011), “a mediação é

considerada uma das melhores formas da concretização do ideal fraterno, pois consiste na construção de uma decisão pelos conflitantes e não sua imposição”.

Em que pese não isenta de dificuldades, a mediação ainda se afigura o formato de encaminhamento de conflitos que melhor pode lidar com essa espécie de dificuldades, por inserir de maneira efetiva o diálogo no procedimento. Ora, sobre o instituto da mediação, se os seus aspectos positivos não se cingem a um exame meramente numérico, sendo hábeis de trazer satisfatoriedade às partes, infere-se que essa compreensão da eficiência, envolvendo também a noção de qualidade. Bem salienta MACHADO (2017, p. 161-162) que mediar “diz respeito ao compartilhamento das responsabilidades, simbolizando um processo de integração entre as pessoas e grupos sociais”, concluindo que a mediação “contribui para a cidadania fraterna ao valorizar o ser humano, incluí-lo socialmente, conscientizá-lo dos seus direitos e deveres, além de ser um meio de prevenção à má administração dos conflitos e uma forma de pacificação social”.

Logo, a mediação corresponde de maneira intensa à eficiência, à satisfatoriedade e à qualidade, tanto é que até mesmo órgãos da Administração Pública, mais claramente caracterizados pelas exigências burocráticas e rigidez dos ritos, têm procurado operacionalizá-la internamente, obtendo sucesso. Mas não se pode deixar de mencionar o movimento legislativo dos entes federativos brasileiros – é dizer, Estados, Municípios e Distrito Federal –, estruturando física e juridicamente a prática da mediação pelas respectivas câmaras, nos seus órgãos internos, promulgando leis e decretos locais. Exemplificativamente, assinala-se a Lei nº 12.003/2016, do Município de Porto Alegre, que instituiu a Central de Conciliação, vinculada à Procuradoria-Geral do Município, subdividindo-se a Central em indenizações administrativas; mediação e conciliação; conciliação de precatórios.

A mediação aproxima-se à democracia deliberativa. Como bem leciona DIAS (2018, p. 50), “trata-se de um espaço de deliberação em que é possível argumentar de forma que se chegue a um acordo construído racionalmente e que coloque fim à demanda”. Também enaltecendo a dimensão comunicacional, RESTA (2004, p. 86), por sua vez, afirma que a mediação:

[...] não é *decision-making process*, mas capacidade de ativar recursos comunicativos revertendo o potencial destrutivo do conflito e transformando-o em ocasião de expressividade reconciliadora das partes; é sistema de experiência que se pode vagamente aproximar ao resultado da autoanálise que a psicoterapia desde sempre procura recomendar.

Todavia, na visão desta estudante, a aproximação à democracia deliberativa acontece apenas quando o assunto mediável tem conexões com o direito público, pois não se pode falar em democracia deliberativa quando o conflito tiver qualidades eminentemente privadas. Ora, nesta hipótese, são assuntos não sujeitos ao debate público – diferentemente das matérias administrativas e das pertencentes ao direito público de maneira geral –, estando-se no exercício direto de decisões pessoais e indelegáveis, e não em ações relacionadas à comunidade como um todo, e, conseqüentemente, de cunho democrático e passível de deliberação. Em tais assuntos, a ligação que pode ser apontada é justamente àquela habilidade comunicacional, de conceder “aos cidadãos a capacidade de deliberarem e resolverem, no processo de resolução de conflitos, as controvérsias na esfera privada, o que fará que os mesmos adquiram o traquejo e competência para resolução de conflitos também na seara pública” (VAL e SOARES, 2014, p. 219), isto é, ensinar a virtude do debate, para ser futuramente exercitada no âmago da democracia.

Também sob tal ótica, verifica-se que a mediação garante um tratamento igualitário entre os envolvidos, observando as características de cada indivíduo, “fomentando uma compreensão recíproca e uma responsabilidade compartilhada” (RANGEL, 2016). Mediante um diálogo estruturado em tais princípios, a mediação é capaz de elucidar a natureza de vínculos já existentes, bem como de provocar a sua transformação, em nível mais íntimo, em direção à fraternidade nas relações.

Nesse contexto, o direito fraterno desponta como a (meta)teoria que possui condições de oportunizar o debate profundo de que carecem os temas típicos da sociedade atual e que impregnam a nossa vida contemporânea, na maior parte das vezes de difícil desenlace. É que, segundo MARTINI (2006), “o direito fraterno propõe mediação e pactuação constantes, fundamentais para uma sociedade em transformação como a nossa”. A mediação, ao abrir espaço ao reconhecimento do outro e a corresponsabilidade, traz eficiência e satisfação, atuando na causa dos conflitos e proporcionando mudanças no todo comunitário maior. Portanto, é intimamente ligada ao direito fraterno, sendo, em um entrelaçamento com a jurisdição mínima, uma forma de sua concretização.

5 CONCLUSÕES

Vivemos um momento em que as correntes jurídicas frutos de uma visão oitocentista, binarista e matematicizada não mais correspondem às demandas postas nos processos judiciais, revelando-se, no mínimo, extemporâneas. Entretanto, são tais correntes que guiam a prática judiciária. O caráter positivista do direito, amplamente predominante no Brasil, tem formado profissionais carentes de um olhar crítico, além de uma postura humanizadora, do que resulta um ciclo fechado epistemológico, pois a estrutura burocrática retroalimenta-se desse perfil de profissionais.

As concepções de justiça com as quais lidamos atualmente, relatadas no contexto histórico na dissertação, mostram-se bastante limitadas e são reflexo dessa visão. Não só a complexidade da sociedade atual, mas a própria complexidade humana (renegada no interior das práticas burocráticas), exigem novas formas de pensar o direito, as quais incluam o humano, a comunidade, o diálogo e a efetiva participação dos cidadãos na tomada de decisões. Assim, a opção por outras matrizes teóricas revela-se importante para suplantação daquelas presentes no dia a dia do Judiciário. Tal panorama sociológico requereu estudos ao estilo interdisciplinar, no mesmo sentido dos objetivos do Centro de Estudos Europeus e Alemães – CDEA no que concerne à formação de pesquisadores em conexão com as demais searas de conhecimento.

Não só história e sociologia avultaram da temática promovida, mas também a premência de amparo na filosofia. Assim, a filosofia alemã do trágico mostrou-se o caminho filosófico adequado ao resgate da figura do humano, esta mal interpretada desde as origens do racionalismo e praticamente perdida na burocracia instalada pela cultura ocidental, pois encara o homem e a humanidade no mais profundo de seus traços, realocando-o na cultura. Não é, assim, consentânea com a visão iluminista do homem, que ressalta a sua superioridade e a de sua razão no âmbito da natureza – visão que, de modo prepotente, ainda vigora em nossa cultura e que, ainda que eventualmente aliada a outros fatores, oportunizou um modo de vida extremamente prejudicial ao homem (construção massiva de armas letais, possibilidade de destruição do planeta e de sua natureza, colonialismo, consumismo e burocracia).

Assim é que a filosofia alemã do trágico desponta como abertura de sentidos humanizadores à justiça. Em outras palavras, o trágico ataca os fundamentos do paradigma racionalista, abrindo todo um curso de interpretação inclusiva do homem, esquecido que este fora dentro da lógica burocrática e do humanismo decorrente do paradigma racional-iluminista. Dentro do pensamento aqui defendido, Nietzsche elevou-se como coerente com os postulados do trágico, retratando a justiça em sua genealogia e diversidade de sentidos.

Ademais, a presente dissertação permitiu a conclusão de que trágico e justiça possuem diversos pontos em comum: são termos plurívocos, insuscetíveis de um esgotamento conceitual em razão de sua complexidade e de sua multiplicidade de sentidos; demonstram tragicidade no seu desenvolvimento histórico; possuem íntima relação com algumas concepções existenciais tais como culpa individual, culpa originária, transcendência, reconciliação, catarse e dialética; seu conteúdo é representado por figuras mitológicas; possuem contato com o inconsciente humano; denotam um fundamento de profundidade que não é alcançado pela lógica racionalista.

Em sua leitura trágica da justiça, aqui nominada genealógica, Nietzsche enfatiza aspectos ignorados pela racionalidade burocrática, como a violência e o dever. E o caráter genealógico da justiça, aliado à compreensão de que a violência do homem ocupa função primordial para definir a maior ou menor atuação do terceiro imparcial na sociedade, tornou-se uma ponte ao direito fraterno de Eligio Resta.

No mesmo sentido da necessidade de superação das dificuldades teóricas e práticas do direito contemporâneo, apresentou-se o direito fraterno como qualificada opção teórica, no qual se assume uma nova ótica por meio da qual a fraternidade é paradigma, consistindo o direito fraterno em metateoria a subsidiar as demais teorias jurídicas em suas extensões críticas e interpretações. Cuida-se de conduta coerente com o caminhar do Estado de direito, na acepção atual de Estado democrático de direito.

Inegavelmente a fraternidade, princípio não concretizado da Revolução Francesa, acaba por representar uma nova possibilidade de integração entre povos e nações, fundamentada no cosmopolitismo, na amizade e no pacto jurado conjuntamente. Aliás, a internacionalidade do direito fraterno, conectada à necessidade de humanização no interior da teoria e da prática jurídicas, enquadrou

a temática desta dissertação nos debates de direitos humanos, integrando-a à linha de pesquisa “Fundamentos da Integração Jurídica”. Além disso, a violência, na condição de fenômeno distribuído em todas as sociedades e objeto de preocupação em elevado grau por parte dos órgãos humanitários, acabou por corroborar o seu viés internacional.

Assim, a filosofia alemã do trágico e a metateoria do direito fraterno foram abraçadas nesta dissertação: em suma, o autor que representou a primeira neste estudo foi Friedrich Nietzsche, que se constitui na base mais relevante do trágico como filosofia e da justiça como genealogia, ao passo que Eligio Resta é a viga mestra da metateoria do direito fraterno.

Contudo, este trabalho não propôs igualizar tais autores, mas apontar o que eles e as teorias que lhes correspondem têm de comum, principalmente no que concerne à justiça. Embora Nietzsche tenha sido citado em outras passagens de “O direito fraterno”, a questão relevante não é se ele foi a fonte primária sobre a regra da violência e a jurisdição mínima, mas sim referir que existe forte coerência entre os argumentos de ambos, corroborando a jurisdição mínima de Resta como caminho futuro à humanidade. Portanto, foi possível compreender e fundamentar de modo consistente a jurisdição mínima do direito fraterno a partir de uma correlação entre a genealogia da justiça nietzschiana e a regra da violência do próprio Resta. Assim, o debate sobre o papel da justiça em Nietzsche e em Resta podem complementar-se, ampliando a fundamentação que o último construiu sobre jurisdição mínima.

Por outro lado, o potencial de expansão das discussões sobre a jurisdição mínima ultrapassam o continente europeu, não só pelo seu caráter humanista e que prima pela autonomia e redução da violência humana, mas em razão das problemáticas enfrentadas pelo Poder Judiciário no contexto brasileiro/latinoamericano, assim como mundial. Nesse sentido, a atualidade do tema também foi respeitada nesta dissertação, pois tais problemáticas, em direção às quais a jurisdição mínima pretende se voltar, encontram-se presentes intensamente em nível mundial (as mencionadas hipertrofia do papel do juiz, inflação da litigiosidade e redundância da cultura dos “remédios”), como crise do sistema de justiça e derivação do contexto histórico-filosófico antes mencionado.

A mediação, vista como prática do direito fraterno e da jurisdição mínima é outro ponto que certifica a atualidade da presente temática. Para ser bem compreendida em termos de potencial psicológico, alcance democrático, importância

sociológica e relevância no meio jurídico, o instituto da mediação deve ser contextualizado nessa transição de paradigmas, sob pena de encontrar óbices à sua efetiva incorporação pelos operadores jurídicos. Trata-se de uma ressignificação dos institutos jurídicos e de uma necessária readequação das interpretações a alcançar a compreensão da mediação, como meio de consecução dos direitos.

Cria-se, com a mediação, o pano de fundo para práticas pacíficas e fraternas. Tanto o direito fraterno como a filosofia alemã do trágico ratificaram a importância da mediação, porque, a partir da jurisdição mínima e da genealogia da justiça, a sua prática vincula-se à redução da violência humana em uma valorização dos sentimentos e da dimensão comunicacional humanas.

Fraternidade e mediação, em conjunto, abrem espaço aos sentimentos e à diminuição de litígios na sociedade, com a consequente jurisdição mínima demonstrando o devir da justiça traçado genealogicamente por Nietzsche. Aliás, para além de relevante em termos de resultados, se definitivamente incorporada estar-se-ia dando incorporando maneiras fraternas de relacionamento, pois a mediação implica o mútuo reconhecimento entre os cidadãos. Em suma, há substrato argumentativo consistente a demonstrar a interligação entre a filosofia do trágico e a jurisdição mínima.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Luís de. Nietzsche: Que Humanismo? **Revista da Faculdade de Letras: Filosofia**, II série, v. 17, p. 41-48, 2014.

ARISTÓTELES. **Poética**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Responsabilidade e Julgamento: Escritos Morais e Éticos**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BACELLAR, Roberto Portugal. **Mediação e arbitragem**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

BAZEMORE, G ; WALGRAVE, L. **Restorative juvenile justice: repairing the harm of youth crime**. New York: Willow Tree Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **O anjo da história**. Autêntica, 2013.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. 2. ed. Autêntica, 2020.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Teorias sobre a justiça: apontamentos para a história da filosofia do direito**, 2000.

_____; DE ALMEIDA, Guilherme Assis. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2005.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 17 de out. 2020.

_____. **Lei Federal nº 13.140, de 26 de junho de 2015**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13140.htm. Acesso em 17 de out. 2020.

_____. Lei Federal nº 13.105, de 16 de março de 2015 – **Código de Processo Civil**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm. Acesso em: 17 de out. 2020.

_____. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). **Resolução nº 125, de 29 de novembro de 2010**. Dispõe sobre a Política Judiciária Nacional de tratamento adequado dos conflitos de interesses no âmbito do Poder Judiciário e dá outras providências. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/compilado160204202007225f1862fcc81a3.pdf>. Acesso em: 17 de out. 2020.

_____. Azevedo, André Gomma de (Org.). **Manual de Mediação Judicial**. 5ª ed. Brasília/DF: CNJ, 2015. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/07/f247f5ce60df2774c59d6e2dddbfec54>>. Acesso em: 17 de out. 2020.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Relações entre Justiça e Moral no Pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 79-97, 2011.

CARVALHO, Adalberto Dias de. Morin e a Renovação do Humanismo. **Revista da Faculdade de Letras: Filosofia**, 1987, II série, v. 4, 1987.

CARVALHO, Bruno Seixas. Benjamin, Foucault e a filosofia na história: devir-futuro e método genealógico. **Lugar Comum—Estudos de mídia, cultura e democracia**, n. 55.

DE CASTRO NEVES, José Roberto. **O que os grandes livros ensinam sobre justiça**. Nova Fronteira, 2019.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. **ONUBR: Nações Unidas no Brasil**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/>>. Acesso em: 09 mar 2020.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés, 2001.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Tradução de Felipe Guerra. Lisboa: Editorial Presença, 2010.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 2002.

GHISLENI, Ana Carolina; SPENGLER, Fabiana Marion. **Mediação de conflitos a partir do Direito Fraternal** [recurso eletrônico]. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e a Genealogia do Direito in Crítica de Modernidade**: Diálogos com o Direito. Ricardo Marcelo Fonseca (org.). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Os Lugares da Tragédia**. In: *Filosofia Política III/1: Filosofia e Literatura: o Trágico*. Organizado por Kathrin Holtermayr Rosenfield e Francisco Marshall. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 9-19, 2001.

HILLMAN, James. **Sobre a Necessidade de uma Psicologia do Comportamento Anormal**: Ananke e Atena. In *Encarando os Deuses*, Ed. Pensamento Ltda: 1997, São Paulo, p. 9-54.

JASPERS, Karl. **O Trágico**. Tradução de Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Edições Nefelibata, 2004.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KARASEK, Felipe Szyszka. **Uma filosofia da dor**: a sabedoria trágica no jovem Nietzsche. Porto Alegre: Bestiário, 2013.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do Direito**. 4ª ed. Trad. de João Baptista Machado. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1976.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LESKY, Albin. **A Tragédia Grega**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LOPES JR, Aury. **Direito processual penal**. Saraiva Educação SA, 2018.

MACHADO, Clara. **O princípio jurídico da fraternidade**: um instrumento para proteção de direitos fundamentais transindividuais. Rio de Janeiro: Editora Lumen Iuris, 2017.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-Modernas. Tradução de Rogério e Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2003.

MARINONI, Luiz Guilherme; ARENHART, Sérgio Cruz; MITIDIERO, Daniel. Novo código de processo civil comentado. 3. ed. **Rev. Atual. e Ampl.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2017

MARTINI, Sandra Regina. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. In: **Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**. São Paulo, v. 119-134, 2006.

_____ ; WÜNSCH, Marina Sanches. **Direito, saúde e o pressuposto da fraternidade na sociedade contemporânea**. RIDB, n, 5, p.4518, 2013. Disponível em: <http://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/ridb/2013/05/2013_05_04517_04560.pdf>. Acesso em: 29 mar 2020.

_____ ; COLET GIMENEZ, Charlise; ZAMBRANO, Virginia. Mediation Through a Fraternal Law Perspective: contributions from the use of mediation in Europe. **Revista de Direito do Consumidor**, v. 125, p. 153-166, 2020.

MOST, Glenn. **Da Tragédia ao Trágico**. In: *Filosofia Política III/1: Filosofia e Literatura: o Trágico*. Organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield e Francisco Marshall. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 20-35, 2001.

MOTA, Thiago. O Trágico e o “Agón” em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. v. 1, nº 2, p. 79-92, 2008.

_____, Thiago. **O conceito de genealogia em Nietzsche**. *Intuitio* 1.2 p. 308-328, 2008.

MOURÃO, Alessandra Nascimento S. F. (Coord.). **Fundamentos da Negociação para o Ambiente Jurídico**. São Paulo: Saraiva, 2014.

MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE. Lei nº 12.003/2016

MURICY, Kátia. Benjamin e Nietzsche. **Síntese: Revista de Filosofia**. p. 20-63, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia as Letras, 1992.

_____. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A Filosofia na Era Trágica dos Gregos**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____ ; DE MELO SOBRINHO, Noéli Correia. **Escritos sobre direito**. Loyola, 2009.

OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades de; SOUZA, Leonardo da Rocha. **Sociologia do direito: desafios contemporâneos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2016.

OST, François. *A Natureza à margem da Lei – A Ecologia à prova do Direito*. Tradução de Maria Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **O Tempo do Direito**. Tradução de Maria Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Contar a Lei: As fontes do imaginário jurídico**. Tradução de Maria Fernanda Oliveira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

PARREIRA, Anny Marie Santos; TRAMONTINA, Robison. **A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas: primícias para uma (re)fundamentação dos direitos humanos**. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=c2eb3;7b956b91d3d>>. Acesso em: 09 mar 2020.

PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. **O trágico: Schopenhauer e Freud**. Primavera Editorial, 2015.

PFEIFFER, Karl Ludwig. Tragicidade. In: *Filosofia Política III/1: Filosofia e Literatura: o Trágico*. Organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield e Francisco Marshall. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 60-71, 2001.

POZZOLI, Lafayette; MONASSA, Clarissa Chagas Sanches; AMADOR, Édio Queiroz. O justo fraterno: interpretação e aplicabilidade do princípio da fraternidade ao direito. **A nova interpretação do Direito: Construção do saber jurídico**. Luiz Enrique Martim Herrera e Lucas Seixas Baio (Org.). 1.ed. Birigui/SP: Boreal Editora, p.17-31, 2012.

Pré-Socráticos, Os. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

PRADEAU, Jean-François. **"História da Filosofia"**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª ed. 2009.

RANGEL, Tauã Lima Verdan. **Mediação e o direito fraterno em um cenário de litígios: o diálogo como instrumento de administração de conflitos**. Disponível em: <www.periodicos.ufes.br/ppgdirsemanajuridica/article/download/12744/8841 >. Acesso em: 29 mar. 2022.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RESTA, Eligio. **Il diritto fraterno**. 12. ed. Roma: Laterza, 2005.

_____. **O direito fraterno**. Sandra Regina Martini Vial (trad. e coord.). Santa Cruz do Sul: Editora Edunisc, 2020.

RESTA, Eligio. **L'università telematica internazionale uninettuno: i nostri docenti**. Disponível em: <https://www.uninettunouniversity.net/allegati/1/CommonFiles/Titolari/101513/CV_eligioResta.pdf>; e em: <<http://www.cittadinanzascientifica.unicz.it/profiloresta.html>>. Acesso em: 10 mar 2022.

_____. **Diritto vivente**. Gius. Laterza & Figli Spa, 2014.

ROSA, Marco Aurélio. Comentários sobre a Banalidade do Trágico. In: **Filosofia Política III/1: Filosofia e Literatura: o Trágico**. Organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield e Francisco Marshall. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 72-76, 2001.

ROSENFELD, Anatol. Prefácio. In: LESKY, Albin. **A Tragédia Grega**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ROSENFELD, Denis L. Prefácio. In: **Filosofia Política III/1: Filosofia e Literatura: o Trágico**. Organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield e Francisco Marshall. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ROSSETI, Regina. **Justiça como Metáfora do Surgimento do Universo**. In: *Revista Páginas de Filosofia*, v. 2, n. 2, p. 3-12, jul/dez. 2010.

SCOLA DUTRA, Gabrielle; COLET GIMENEZ, Charlise Paula; MARTINI, Sandra Regina. Das escolhas trágicas às vidas (não choráveis): o desaparecimento de mulheres latino- americanas pela violência e a metateoria do direito fraterno como possibilidade de transformação humana. **Novos Estudos Jurídicos (Univali)**, v. 25, p. 643-658, 2020.

SCHILLER, Friedrich. **Do Sublime ao Trágico**. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

SCHÖNGEN, Clarice Beatriz da Costa; PANDOLFO, Alexandre Costi. **Encontros entre direito e literatura: ética, estética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

SILVA, Juscelino. Têmis e Diké a Interpretação do Mito Articulado aos Direitos da Mulher Ocidental. In **Revista Jurídica**, v. 3, n. 1, 2016.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SÜSSEKIND, Pedro. In: SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o Trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o Trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THIBODEAU, Martin. **Hegel e a Tragédia Grega**. Tradução de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

VENTURI, Eliseu Raphael. **Ainda sobre Humanismo e Direito**. Âmbito Jurídico, Curitiba. 2011. Disponível em <<https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-90/ainda-sobre-humanismo-e-direito-humanismo-e-anti-humanismo-para-levi-strauss-na-leitura-e-interpretacao-de-tzvetan-todorov/>>. Acesso em: 25 jul. 2021.

VIESENTEINER, Jorge Luiz.. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche. **Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade**, v.20, p.105-119, 2015.

WEBER, Max. **Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima**. In: *Weber Sociologia*, org. Gabriel Cohn, São Paulo, Editora Ática, 1997.

_____ **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.