

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

LINGUAGEM, FEMININO E LITERATURA

L755

Linguagem, feminino e literatura [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Gregory Rial e Luciene dos Santos, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00046-7

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Literatura. 3. Feminino. 4. Linguagem. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

LINGUAGEM, FEMININO E LITERATURA

Apresentação

O presente volume reúne os textos que foram apresentados no grupo de trabalho "Linguagem, Feminino e Literatura" durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas ocorrido nos dias 8, 9 e 10 de outubro de 2019 na Dom Helder Escola de Direito.

Estes textos representam a versatilidade do pensamento levinasiano: são artigos não só da filosofia, mas também de áreas como teologia, direito, letras, comunicação social e psicanálise. As leituras transversais que os autores destes textos fazem da obra de Levinas permitem encontrar nos testemunhos da literatura, das imagens e dos rostos femininos o enigma do Outro, o rastro de uma ética não tematizável. A partir deste enigma são problematizadas e matizadas questões fundamentais para o atual momento e cria-se, do ponto de vista metodológico, uma epistemologia diferencia que ultrapassa a mera hermenêutica filosófica.

Destaca-se a renovada leitura do problema do feminino em Levinas que tem sido explorada e aprofundada como forma de responder ao premente apelo do nosso tempo de quitar a dívida histórica com as mulheres. Também as interfaces com a literatura criam uma

aproximação da filosofia com as letras em que se é possível escutar uma voz que interpela: serão os personagens literários uma figura do drama ético que a nossa carne experimenta? Em que medida a linguagem inacabada dos literatos conserva o dizer do encontro ético, do face a face?

Ressalta-se a abertura dos estudos levinasianos para a área da comunicação social, uma articulação promissora ao entrever nestes escritos filosóficos uma teoria da comunicação que não se reduz à mera troca de informações de uma interlocução contextualizada, mas que parte do pré-original: da abertura de um sujeito ao outro - condição de possibilidade de qualquer comunicação. Além disso, a apropriação da filosofia levinasiana pela Comunicação Social alimenta uma tensão muito pertinente que trata das possibilidades de encontrar o Rosto na plasticidade das imagens ou até que ponto uma imagem é epifania e em que momento é

reificação totalizante do Outro.

À apresentação oral destes textos seguiram preciosas discussões cujo conteúdo, infelizmente, não foi registrado em texto. Mas almejamos que a disponibilização deste material contribua para futuras discussões que, cremos, contribuirão para o aprofundamento

de Levinas na academia brasileira.

Os organizadores

ILÍADA: DUAS MÁSCARAS PARA A JUSTIÇA

ILIAD: TWO MASK FOR JUSTICE

Davi Augusto Santana de Lelis

Resumo

Investiga-se as formas pelas quais a justiça se a-presenta no mundo grego heroico. São vislumbradas duas manifestações de justiça: uma justiça de meios, relacionada com o direito positivado e; uma justiça de fins, relacionada com a justiça natural. Ambas justiças são violência. Esta constatação exige reflexão sobre a condicionante grega na sociedade atual e sobre a prática da justiça (ainda e somente) como violência. Alternativamente, estabelece-se o pensamento de que é possível encontrar um terceiro caminho, no qual a justiça se distancia da violência e se aproxima de uma concepção mais ética, representada neste artigo pela concepção de ética primeira.

Palavras-chave: Direito e literatura, Filosofia do direito, Ética, Justiça

Abstract/Resumen/Résumé

We investigate the ways in which justice is presented in the heroic Greek world. Two manifestations of justice are envisioned: a justice of means, related to the positive law and; a justice of ends, related to natural justice. Both justice is violence. This observation demands reflection on the Greek conditioning in today's society and on the practice of justice (still and only) as violence. Alternatively, the thought is established that it is possible to find a third way, in which justice distances itself from violence and approaches a more ethical conception, represented in this article by the first ethical conception.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Keywords: law and literature, Philosophy of law, Ethic, Justice

Ilíada: duas máscaras para a justiça

Iliad: two mask for justice

RESUMO

Investiga-se as formas pelas quais a justiça se apresenta no mundo grego heroico. São vislumbradas duas manifestações de justiça: uma justiça de meios, relacionada com o direito positivado e; uma justiça de fins, relacionada com a justiça natural. Ambas justiças são violência. Esta constatação exige reflexão sobre a condicionante grega na sociedade atual e sobre a prática da justiça (ainda e somente) como violência. Alternativamente, estabelece-se o pensamento de que é possível encontrar um terceiro caminho, no qual a justiça se distancia da violência e se aproxima de uma concepção mais ética, representada neste artigo pela concepção de ética primeira.

Palavras-Chave: Direito e Literatura; Filosofia do Direito; Ética; Justiça.

ABSTRACT

We investigate the ways in which justice is presented in the heroic Greek world. Two manifestations of justice are envisioned: a justice of means, related to the positive law and; a justice of ends, related to natural justice. Both justice is violence. This observation demands reflection on the Greek conditioning in today's society and on the practice of justice (still and only) as violence. Alternatively, the thought is established that it is possible to find a third way, in which justice distances itself from violence and approaches a more ethical conception, represented in this article by the first ethical conception.

Keywords: Law and Literature; Philosophy of law; Ethic; Justice.

Introdução

A Ilíada de Homero encerra em seu texto tanto a estética da poesia oral grega quanto a marca histórica de um tempo heroico que, por narrar a metafísica da condição humana em seus versos, serve de espelho para a sociedade moderna. Homero, desde a antiguidade, não é somente literatura. É um código. Seus versos apoiam opiniões literárias, filosóficas, religiosas, jurídicas e políticas (CARPEAEUX, 2008, p. 46).

A narração da Ilíada, embora assuma as características de tragédia, conta com seus heróis; dentre eles Ulisses, Aquiles, Pátroclo, Ajax, Príamo e Heitor; que, no campo de batalha, exercem a *arete* - virtude no ideal cavaleiresco -, em busca da honra imortal. A relação entre Ulisses, Pátroclo, Heitor e Príamo e os deuses do Olimpo é central no texto e dela pode-se figurar duas teorias de justiça.

A primeira justiça possível de ser identificada no texto da Ilíada se reveste com a máscara da justiça positiva, ou justiça dos homens, representada pela imagem de uma ação de indenização gravada no escudo de Aquiles. A segunda justiça identificada se

reveste com a máscara da justiça natural, ou justiça divina, representada pelo comportamento dos deuses ao longo do poema. Cada uma destas justiças faz uso distinto dos meios e dos fins. A construção teórica destas duas justiças é feita, neste texto, com o diálogo teórico entre Derrida, Benjamin e Levinas, sobre a justiça como violência.

Para cumprir essa proposta o texto apresentará, no tópico seguinte a esta introdução, o enredo da *Ilíada* identificando os vícios e as virtudes dos personagens Aquiles e Heitor. Em seguida demonstra-se a existência da justiça positivada (justiça humana), no cerne da *Ilíada*, com o escudo de Aquiles e o funeral de Heitor. No quarto tópico, discute-se a justiça natural (justiça divina), representada pelas ações dos deuses e pela lenda de Níobe, e sua relação com os fins pretendidos para se realizar o justo. No quinto tópico as ideias de Benjamin, Levinas e Derrida fundamentam a distinção entre as duas justiças e, por fim, no último tópico, apresentamos breves conclusões.

O canto da musa: enredo da *Ilíada*

Na superfície, o enredo da *Ilíada* é simples: Agamêmnon, senhor de Acaia, e seu irmão Menelau, senhor de Esparta, junto de outros príncipes gregos (aqueus) guerreiam contra Troia (Ilion) porque Páris, um dos filhos de Príamo, rei de Troia, seduzira a mulher de Menelau, a bela Helena de Argos. Após nove anos de guerra os gregos ainda cercam Troia e dividem entre os comandantes do exército os espólios de outras conquistas. Dentre estes espólios está Criseida, filha de Crises, sacerdote do deus Apolo. O sacerdote deseja recuperar a filha escravizada e se dispõe a pagar o resgate para libertá-la; mas Menelau se recusa a cedê-la. Uma peste, provocada por Apolo, assola o acampamento grego e Menelau é obrigado a devolver Criseida a seu pai. Despojado de sua escrava, Menelau a substitui por Briseida, até então entregue a Aquiles, filho de Peleu e Tétis, príncipe dos mirmidões e o mais temível aliado real de Agamêmnon. Aquiles, irritado com a perda de Briseida para Menelau, se retira do campo de batalha. Os gregos, sem seu principal guerreiro, sofrem diversas derrotas para o exército de Troia, liderado por Heitor, príncipe de Ilion; até que Pátroclo, com a benção de Aquiles, se veste com as armas do mirmidão e vai para o campo de batalha salvar os gregos do apuro. Apesar de cumprir sua missão, Pátroclo acaba morto por Heitor. Enfurecido, Aquiles recebe novas armas dos deuses e vinga a morte de Pátroclo matando Heitor e se recusando a devolver o corpo do herói de Ilion. Os deuses se horrorizam com a atitude de Aquiles que, sensibilizado pela visita de

Príamo, devolve o corpo de Heitor. A guerra se interrompe para que seja realizado o funeral.

Sob olhos gregos o herói da *Ilíada* é Aquiles¹. Aquiles foi educado por Fenix tanto para proferir palavras quanto para executar ações. Duas virtudes que nem sempre estão presentes nos demais personagens. Ulisses é astuto, bom com palavras e ardisoso. Ajax é o senhor das ações. Mas, nem Ulisses nem Ajax sintetizam as virtudes das palavras e das ações como Aquiles. Para Jaeger (1999, p. 32), o conflito trágico de Aquiles – se recusar a auxiliar os gregos após não ter sua honra reconhecida por Menelau e Agamêmnon -, não se configura como ambição pessoal, mas como sofrimento por ter tido sua honra (*kleos*) e sua virtude (*arete*) recusadas. São os deuses, ao ouvir os lamentos de Tétis, que possibilitam a Aquiles a conquista da honra por meio do assassinato de Heitor.

Entretanto, para Lourenço (2013) e Rieu (1950), não há honra na guerra e nas ações de Aquiles. O herói grego não combate apenas pela honra, ele é movido pela cólera, pelo desejo de vingança e, quando é bem-sucedido em sua missão, extrapola os limites costumeiros que regem a liturgia da morte no mundo heroico. Do outro lado, Heitor é nobre, viril, tem espírito de auto sacrifício, de aceitar a condição trágica da humanidade. Príamo, pai de Heitor, também demonstra valores afinados com a ideia de *arete* grega: é altruísta e heroico (LOURENÇO, 2013, p. 82).

Heitor não provocou a guerra, mas deseja dar fim a ela. Na ausência de Aquiles é Heitor quem protagoniza feitos heroicos: afasta os gregos de Troia e mantém a cidade à salvo por mais alguns dias². Se Pátroclo morre pelas mãos de Heitor é porque o mirmidão é o invasor, o usurpador: aquele que quer as riquezas de Troia. Do lado troiano Heitor faz apenas defender seu povo. Mesmo quando Heitor se despede de sua família há virtude em sua fala: “nenhum homem além do destino me precipitará no Hades” (HOMERO, 2013, p. 250). Heitor sabe que não há pessoa que tenha fugido à morte. Nem o covarde, nem o valente: todos morrem. Mas no mundo heroico grego, a morte honrosa é mais preciosa à morte pelo sentimento mesquinho. Este é o destino, esta é a justiça no mundo heroico grego.

¹ Para ADORNO e HORKHEIMER (1985), Aquiles, assim com Ulisses na Odisseia, representam o protótipo do herói burguês, sendo homens, exploradores de outros guerreiros, detentores de posses, capazes de utilizar a astúcia e a esperteza para serem bem sucedidos e, por seus esforços, merecedores dos prêmios que carregam.

² Diz Heitor à Pátroclo antes que este morra: “Pátroclo, porventura pensaste que saquearias a nossa cidade e que às mulheres troianas tirarias o dia da liberdade, para levars nas naus para a tua amanda terra pátria. Estulto! À frente delas os corcéis velozes de Heitor levantam as patas para a batalha; e eu próprio com a lança sou o melhor entre os aguerridos troianos, eu que deles afasto o dia da desgraça” (HOMERO, 2013, p. 488).

A cólera de Aquiles, que antes se justificava pela ausência de reconhecimento por parte de seus companheiros de peleja; com a morte de Pátroclo, se justifica pelo peso da culpa. Apenas os deuses, quando lhe providenciam novas armas e lhe garantem o sucesso contra Heitor, são capazes de levar Aquiles de volta ao campo de batalha, lócus de toda a glória.

Mesmo trajando o escudo que narra, no horizonte histórico de Homero, toda a experiência humana e a necessidade da justiça – temas explorados no próximo tópico –, Aquiles se recusa a obedecer às leis naturais e dos homens. Antes de matar Heitor, Aquiles o lembra que se trata de uma vingança: “Heitor, porventura pensaste quando despojavas Pátroclo que estarias a salvo e não pensaste em mim, que estava longe. Tolo!” (HOMERO, 2013, p. 610) e nega à Heitor o direito de um funeral: “Não me supliques, ó cão, pelos meus joelhos ou meus pais. Quem me dera que a força e o ânimo me sobreviessem para te cortar a carne e comê-la crua, por aquilo que fizeste. Pois homem não há que da tua cabeça afastará os cães” (HOMERO, 2013, p. 610-611). Apenas Príamo, pai de Heitor, tira de Aquiles a ideia de trucidar o corpo do herói troiano. Devolvido o corpo a guerra se interrompe para que Heitor tenha seu funeral.

É o funeral de Heitor que põe fim ao ciclo colérico de Aquiles. Apenas quando Aquiles cumpre seu destino age com justiça e encontra a redenção; só assim Aquiles exercita, uma vez mais, sua *arete*. Feita a justiça, a guerra, que se sobrepõe a tudo e a todos, se interrompe para velar o corpo herói troiano da Ilíada: Heitor o domador de cavalos.

O escudo de Aquiles: justiça como competição

No Canto XVIII da Ilíada, Hefesto, o habilidoso deus ambidestro, constrói para Aquiles um escudo que contém, até o período micênico, toda a epopeia humana (JAEGER, 1999, p. 77): estão gravados no escudo, o céu, a terra e o mar. As constelações e todo o cosmos. Duas cidades, uma onde se comemoram bodas e o povo todo festeja enquanto dois homens disputam, perante juízes, indenização por assassinato; na outra cidade, a guerra toma conta do cenário: homens combatem e recolhem os mortos do campo de batalha. No ambiente rural o campo arado, a colheita, a ceifa dos grãos. Hefesto também gravou a dança e a música no escudo de Aquiles; que tem na borda o rio oceano a tudo circundando.

O herói dos gregos, após ser abençoado pelos deuses volta ao campo de batalha carregando consigo a síntese da humanidade e, nesta síntese, sem diminuir nenhum outro aspecto da condição humana, nos interessa a disputa jurídica que se passa na primeira cidade. Nesta disputa está representada a justiça humana, a justiça positivada. Por certo, o assassinato, no direito da cidade, dava à família do morto o direito de receber do assassino uma indenização. Os juízes, sentados em pedras, que simbolizam Themis, a justiça divina, tentam encontrar a sentença mais justa. A cena se passa na Ágora, o que demonstra que as decisões, naquela cidade, não são tomadas apenas pelos distantes líderes da cidade. É na Ágora que a justiça positivada se faz. É na Ágora que o destino da cidade é decidido.

Da cena narrada pode-se afirmar que os gregos não admitiam a autotutela (PEREIRA, 2011). A justiça deveria ser proferida por um terceiro, neutro em relação às partes. O povo, embora não participe ativamente da tomada de decisão dos juízes, escutam atentos aos debates e esperam pela decisão a ser proferida. Assim, a transparência da justiça ganha importância e se garante que a decisão mais justa seja proferida pelo meio adequado.

Não se sabe qual dos dois homens sairá vitorioso da lide. Mas isto não importa para a busca da justiça. Importa que essa justiça, proferida por um terceiro, compare as partes e decida, no caso concreto quem está com o direito.

O terceiro imparcial é importante pois é ele quem determina a equidade na relação assimétrica da sociedade. As partes, embora assimétricas, se relacionam com equidistância do terceiro: os juízes. São os representantes da justiça positivada que devem responsabilidade para toda a sociedade que observa na Ágora. Portanto, quem dá a justiça aos homens é o Estado – que faz pressupor a existência de um contrato social, ou de um meio de se garantir a realização da virtude, de se proteger as pessoas delas mesmas; pois os membros da sociedade grega heroica sabem que vivem em uma sociedade naturalmente competitiva.

É a importância constante da competição que move os gregos. Quando a guerra se interrompe, no tempo livre, os gregos realizam jogos fúnebres e a vitória nos jogos é tão importante quanto na guerra. Vencer, vencer, vencer! Assim, os gregos da Ilíada são capazes de, por meio da guerra e da competição modificar o meio em que vivem. É o dizer de Heráclito, “tudo muda”, interpretado pela filosofia como tudo está em guerra e por isso muda: visão totalizante que justifica a morte e o desrespeito com o outro (LEVINAS, 1980, p. 9).

Jogados à própria sorte os dois homens que ilustram, no escudo de Aquiles, a justiça humana, teriam que competir, guerrear, para o mais forte prevalecer e dizer que a justiça foi feita. É assim que se portam os heróis no campo de batalha: Heitor mata Pátroclo e assim faz justiça em nome de Troia. Aquiles se vinga de Pátroclo e mata Heitor e assim faz justiça em nome de sua própria honra. E, no equilíbrio das forças, quando Aquiles se vinga sabe que assina sua própria morte, que em breve, por força do destino, virá.

Afastada a possibilidade de que as próprias partes resolvam a peleja são os juízes, terceiros imparciais, que competem pela sentença mais justa. É nesta competição, supostamente neutra, que se o meio necessário para se alcançar a justiça possível. Sem o meio adequado, a competição de terceiros supostamente equidistantes das partes, para os gregos antigos, não há justiça positiva.

A ira dos deuses: justiça como força

Os deuses homéricos são, por definição, ideais humanos que revelam a condição e a capacidade humana de superá-los (CARPEAUX, 2008, p. 51). Por serem projeções humanas, os deuses do Olimpo também competem em nome da justiça, mas, ao contrário dos humanos, não se importam com o meio utilizado para alcançá-la, e sim com o fim (supostamente) justo.

Homero não esconde a preferência dos deuses. Zeus se simpatiza com Aquiles, mas também com Heitor e Príamo – razões pelas quais não deseja intervir diretamente no conflito; Pôseidon favorece os gregos porque construiu as muralhas de Ilion para o rei Lameodonte e não recebeu nada em troca; Hera é favorável aos gregos e conspira com Atenas, contra a vontade de Zeus, para que os gregos sejam bem-sucedidos; Hefesto é favorável aos gregos e forja as armas que Aquiles utiliza para matar Heitor; Atenas é favorável aos gregos pois não está satisfeita com o resultado do julgamento de Páris, autorizado a ficar com Helena; De outro lado Artêmis, Afrodite, Apolo e Ares, por suas próprias razões são favoráveis aos troianos.

Quando os dois povos – gregos e troianos -, lutam e suplicam justiça aos deuses estes ficam em uma situação delicada (JAEGER, 1999, p. 81) e a resolução do problema,

na *Ilíada*³, ocorre ou pela astúcia dos deuses, que ludibriam Zeus, ou por imposição da força. O grupo de deuses favoráveis aos gregos encontram justiça apenas na vitória de seu exército e para isso se valem de dos mais diversos meios; eis alguns: no canto I, Apolo lança uma praga no acampamento grego forçando a devolução de Criseida à seu pai; no canto V, Ares vai ao campo de batalha matar gregos; no canto XIV, Hera faz Zeus adormecer para que os gregos possam reagir no campo de batalha; em diversos cantos Atenas auxilia os gregos das formas mais diversas: auxiliando na luta contra Ares, dissipando nevoeiro, instruindo guerreiros, enganando Heitor; No canto XVIII, Hefesto faz novas armas para Aquiles poder lutar contra Heitor; no canto XXI, Poseidôn auxilia Aquiles; e Zeus, no canto XX detesta os troianos para, no canto XI, mudado de ideia, voltar a apoiá-los.

Os deuses usam diversos meios para instaurar o direito que reputam justo. Não se trata de castigo ou punição, apenas destino e restauração do justo. A lenda de Níobe, narrada por Aquiles no Canto XXIV da *Ilíada* ilustra bem o ponto: na lenda, Níobe se casa com Anfião, rei de Tebas, e com ele tem seis filhos e seis filhas. A fertilidade é celebrada por Níobe fazendo-a se considerar superior à deusa Leto, mãe de Apolo e Artemis que, ofendida, pede aos filhos que vinguem sua honra. Apolo e Artemis matam os seis filhos homens; mas Níobe permanece orgulhosa. Leto então ordena que as seis filhas também sejam mortas e é isso que Apolo e Artemis fazem.

Níobe sofre a violência dos deuses como força do destino, como instauração do direito. Os deuses usam seus meios para estabelecer a ordem, o justo. Aquilo que, por força do destino deve prosperar. À exemplo da lenda de Níobe, na *Ilíada*, se os deuses têm seus heróis e lado preferido não podem, portanto, serem juízes neutros e equidistantes das partes. Podem apenas utilizar seus meios para fazer cumprir o destino e impor, pela violência, a justiça. Deste modo, a justiça divina, na *Ilíada*, é a decisão do mais forte. A justiça é o fim pelo qual o deus age. Os deuses constroem, na *Ilíada*, uma justiça cega ao critério dos meios. Para eles importa apenas o fim, o destino esperado: a vitória de seu lado na guerra.

Ainda gregos: duas justiças?

³ Na *Odisseia*, Zeus parece mais maduro. Ao presidir o concílio dos deuses representa “elevada consciência filosófica do mundo. Começa sua apreciação do destino em questão com formulação geral do problema do sofrimento humano e da irreparável ligação do destino com as culpas humanas” (JAEGER, 1999, p. 82).

Na competição ou na força, sob olhos modernos e além das máscaras, a justiça é violência. Toda vez que a regra é aplicada ao caso concreto temos certeza que o direito foi respeitado, mas o mesmo não se pode dizer da justiça (DERRIDA, 2010, p. 30). Sendo assim, pode-se perguntar quando e como a violência pode ser um meio para atingir fins justos ou injustos; o que, segundo Benjamin (2011, p. 122), seria uma redução aos casos em que se torna legítimo utilizar a violência para se atingir o fim (justiça). Assim, na justiça natural a violência só é condenável se usada para fins injustos. Na outra ponta, na justiça dos homens, a legalidade só é pensada nos meios. “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124).

As duas justiças encontram concretização nas ações dos deuses e dos humanos na *Ilíada*: os deuses atuam em uma matriz egológica, interessada em garantir o interesse individual de cada divindade fazendo com que aquilo que é forte seja também justo e que o é justo seja forte (DERRIDA, 2010, p. 19); os humanos, representados no escudo de Aquiles, ao contrário, não tem em suas mãos os meios de violência. Se o tivesse constituiriam um perigo para o direito instituído. O direito monopoliza para si a violência – representada pelos dois juízes no escudo. O direito que os juízes dirão ao final do procedimento não é a justiça; o direito, praticado na *Ágora*, é o instrumento do cálculo. É justo que haja um direito. Mas a justiça é incalculável (DERRIDA, 2010, p. 30). O direito e a violência, realizados exclusivamente pelo Estado, não querem garantir a justiça (o fim) mas preservar o próprio direito (o meio).

Nesta construção teórica a violência tem duas funções: (i) instituir o direito e: (ii) manter o direito. (i) A instauração do direito não estabelece um fim livre e independente da violência [*gewalt*⁴], “mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*macht*]. A instauração do direito é a instauração do poder” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Trata-se de uma justiça de *fins* (DERRIDA, 2010, p. 73). O poder instaurado é a manifestação imediata da violência. (ii) A manutenção do direito também se vale da violência. Quando o Estado não consegue manter a ordem aciona meios violentos para a manutenção do direito, como o faz, por exemplo, com o

⁴ *Gewalt* significa tanto a *violência* quanto o *poder*, *domínio* ou *soberania*. Todos estes significados dão densidade à palavra devendo o interprete compreender que a violência instaurada pelo direito estabelece também as relações de dominante e dominado que, pelo exercício do poder, pela *força de lei*, fazem valer suas vontades (DERRIDA, 2010, p. 73).

aparato militar e policial⁵. Esta segunda violência, ou justiça, é de *meios* (DERRIDA, 2010, p. 73).

Nota-se que a violência não é natural; ela é sempre instituída, “o conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito da política e da moral” (DERRIDA, 2010, p. 74-75). Nas sociedades modernas, que não explicam os fenômenos naturais, a exemplo do maremoto e da doença fatal, como realização míticas (divinas) do destino, a violência atribuída a essas ocorrências é apenas em sentido figurado. A violência que aqui se explica é a monopolizada pelo direito, objetiva *fins*, ou se vale de *meios*, para instrumentalizar o fim adequado.

Na guerra, palco de toda a *Ilíada*, a justiça se faz como fim, sancionado pelos deuses e pelos heróis. A violência na guerra quer seus fins imediatos; seja no dito – resgatar Helena –, seja no dizer – saquear Troia –, a guerra busca o fim que os deuses dizem ser justo. Mas, quando Aquiles nega a Heitor o funeral, está negando a própria glória (*Kleos*) para Heitor. Ato que não é admitido pela violência do direito. Quando a guerra se interrompe, para o funeral e glória de Heitor, é a cerimônia da paz que reestabelece o novo direito – o de velar o morto. Segundo Benjamin, (2011, p. 131), a paz reconhece as novas relações conquistadas na guerra, como um novo direito. Mesmo sem saber se essas novas relações irão perdurar.

Se a violência instaura e mantém o direito, uma vez que o direito é instaurado pela violência, todos devem se submeter ao direito, sob a ameaça da violência restauradora da ordem. No mundo heroico grego é o direito instaurado que, na guerra, os mortos sejam velados - tema explorado em outros textos gregos, como *Antígona* de Sófocles (2005)⁶ -, e na própria *Ilíada*: no Canto VII Apolo, favorável aos troianos, e Atenas, favorável aos gregos, fazem um acordo para interromper a guerra e enterrar os mortos. Na prática é Heitor quem executa o plano, por meio de combate singular contra qualquer um dos gregos, desde que sejam respeitadas as seguintes regras: se Heitor morrer as armas podem ser retiradas como espólio, mas o corpo deve ser devolvido para realização do funeral; se

⁵ Benjamin (2011, p. 143), também exemplifica a manutenção da ordem posta com a concessão de direitos, como o da greve. A greve é um direito restaurador da ordem pois permite que os trabalhadores pleiteiem mudança de sua situação jurídica, como melhores salários, melhores condições de trabalho, menor jornada de trabalho, seguro desemprego... sem que os trabalhadores utilizem da violência (piquetes, sabotagens, passeatas), para modificar a estrutura jurídica. Assim, o Estado concede um direito para não ter que lidar com uma violência indesejada e capaz de promover nova instauração de direito e poder.

⁶ Na peça de Sófocles, *Antígona* contesta a decisão de Creonte, rei de Tebas, de não se permitir o enterro de seu irmão Polínice. Os mortos que não eram enterrados, segundo a mitologia grega, vagariam por anos antes de poderem entrar no reino dos mortos. *Antígona* invoca a justiça divina, a de que todos tem direito ao sepulcro. Enquanto Creonte invoca a justiça dos homens, sua própria vontade, para que não seja realizado o sepultamento de Polínice.

Heitor vencer, retirará as armas do derrotado e as levará para o templo de Apolo, em favor do deus, mas devolverá o corpo aos gregos para que estes façam o funeral. Perdendo ou vencendo, é necessário que se realize o funeral, ato capaz de tornar eterna a glória do guerreiro.

Assim, Aquiles, ao tentar trucidar o corpo de Heitor, viola as normas, viola o direito instaurado, viola o instrumento para se calcular a justiça. Aquiles, em sua cólera, usa a violência pela violência, afinal, “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade” (BENJAMIN, 2011, p. 136).

A cólera de Aquiles é a explosão da violência não admitida pelo direito; que não se relaciona nem com o fim nem o meio predeterminado. A cólera é mera manifestação (BENJAMIN, 2012, p. 146), que deve ser ajustada ao direito instituído.

Os deuses e os troianos se horrorizam com a cólera e violência de Aquiles; orgulho que atrai a fatalidade e desafia o destino. Mas o destino, no mito, sempre vence; engendrando, nessa vitória, um direito. Os deuses temem Aquiles pois, neste momento, ele age como o *grande criminoso*, aquele que desafia a ordem jurídica posta (DERRIDA, 2010, p. 81). Os deuses não temem as pequenas afrontas à legalidade. Essas são resolvidas com a violência mantenedora do direito. Mas a contestação com potencial revolucionário – como a de Aquiles –, gera pavor nos deuses, afinal, a revolução é que funda, também por meio da violência, o novo direito. A violência revolucionária não é estranha ao direito, ela é aquilo que suspende o direito, que cria um momento de não-direito. A violência revolucionária seria compreendida por Locke (1998) como o quinhão de liberdade que cada indivíduo mantém após o contrato social para, se desejar, contestar o Estado. Segundo Locke (1998), se a contestação ganhasse ares revolucionários um novo Estado poderia ser estabelecido. Todavia, se a contestação fosse voz isolada na sociedade o Estado, pela manutenção da ordem, poderia simplesmente eliminar o contestador. Na *Iliada*, após matar Heitor, Aquiles contesta o direito vigente mas não consegue transformar sua ira em revolução. Sua cólera é apenas cólera. Os deuses, com sua justiça finalística, protegem o corpo de Heitor e confirmam o destino de Aquiles, que morrerá jovem no campo de batalha. Quando isto ocorre, a exemplo do que se passou com Níobe, aos olhos de Homero, faz-se justiça; restabelece-se o direito.

Na justiça humana o poder judiciário tem de ser o terceiro na relação de decidir. Mas essa neutralidade, na atualidade, não acontece na prática, afinal, “os juízes em sociedades capitalistas garantem e reiteram uma ordem capitalista, não revelando assim

uma imparcialidade estrutural” (MASCARO, 2018, p. 176). Na atualidade como no mundo grego antigo, a considerar o que se passa na primeira cidade representada no escudo de Aquiles, é a técnica que determina que o juiz esteja adstrito a atos e competências previamente estabelecidos. Em um marco filosófico de ser-em-si, que representa o mundo à partir de uma visão egológica, é evidente que o juiz, do mundo grego antigo e da atualidade, atuarão no contexto da ideologia que os perfazem (LELIS, 2017).

A violência, impregnada nas duas justiça faz com que Benjamin (2011) constataste que há algo de podre no direito: a guerra é a contradição interna do direito, pois “sujeitos de direito declaram guerra para sancionar violências cujos objetivos parecem naturais” (DERRIDA, 2010, p. 91). Embora aparente naturalidade, ao instituir a pena de morte e a guerra o direito mostra como é contra a natureza. A violência da guerra não é natural, é semelhante ao banditismo fora da lei: poderia Menelau invadir Troia e capturar Helena sem o respaldo da guerra? Poderia Agamêmnon sequestrar Criseida sem a alcunha de espólio de guerra? Poderia Aquiles praticar vingança sem o campo de batalha? Perguntas que levam à seguinte constatação: a guerra ocorre dentro do direito e legítima ações que, de outro modo seriam ilegais.

Atrás da máscara: justiça como alteridade

Se o rosto por trás das máscaras da justiça é a violência, torna-se necessário questionar: é possível resolver as disputas de interesses sem violência e sem conflito? A essa pergunta, Benjamin (2011, p. 138), afirma que sim: “Cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança...” meios puros que dependem da lei para aparecerem objetivamente, mas que vivem, de modo subjetivo, na sociedade.

A *Ilíada* começa com uma súplica de Príamo à Agamêmnon. Mas Agamêmnon se nega ao diálogo. O que se resulta deste conflito de interesses é a violência, a cólera de Aquiles. É o diálogo, agora entre Príamo e Aquiles, no Canto XXIV da *Ilíada*, que a suspensão da violência se torna possível. É o diálogo, a compreensão da linguagem, na esfera da não-violência que torna possível o restabelecimento do direito. Apesar do pagamento pelo resgate do corpo de Heitor, juntos, Príamo e Aquiles choram seus mortos, se alimentam e combinam o modo do funeral de Heitor. Há, no final da *Ilíada*, compreensão entre as partes.

A compreensão de Aquiles e Príamo pode nos ensinar que é possível pensar a sociedade a partir da ideia de alteridade, da ideia de ensino, que não se confunde com a mera transmissão do saber, da dominação ou da imposição da visão egológica de mundo, mas de uma relação de diálogo, de compreensão do outro como um verdadeiro Outro. Trata-se de uma relação na qual alguém que o Eu não precisa amar para fazer valer o direito e a justiça, mas que, pelo fato de mostrar a ética no diálogo, deve também ter o direito respeitado (LEVINAS, 1980).

O acolhimento do outro como um verdadeiro Outro acontece por meio do rosto. O rosto a-presenta-se sem poder ser representado. A liberdade, nesta construção teórica, não está mais relacionada apenas à subjetividade do Eu; a liberdade está condicionada ao Outro. “Somente pelo Outro se age pela liberdade” (LELIS, 2019, p. 110).

O rosto, quando se a-presenta, anuncia o *não matarás*, alegoria ética de Levinas (1980), que compreende toda a ética. “O *não matarás* levinasiano é mais amplo que o *não mentir* de Kant. O mandamento kantiano está inserido em uma perspectiva totalizante que projeta o Outro no Eu. O mandamento levinasiano é o acolhimento do Outro” (LELIS, 2019, p. 110). Assim, o acolhimento do rosto impede a violência e instaura a ética.

Entretanto, se existissem apenas o Eu e o Outro haveria apenas inversão no papel de tirania, que deixaria de ser do Eu e passaria a ser do Outro. Para evitar a corrupção da relação ética é necessária a figura do *Terceiro* que a fundamenta, como reconhecimento, a realização da justiça (PIMENTA, 2011, p. 92). Entre o Terceiro e o Eu existe a mesma relação que o Eu estabelece com o Outro, havendo comparações entre os envolvidos com vistas a encontrar outro que também seja responsável e para quem seu agir justo seja direcionado. O Outro, e o Terceiro, na relação com o Eu, simbolizam toda a humanidade. Trata-se de uma relação que vai além do terceiro. Na *Ilíada*, o terceiro é representado na justiça dos homens pelos juízes na *Ágora*: pessoas supostamente equidistantes das partes e que devem competir para proferir, ao modo do Eu, a sentença supostamente mais justa. Para os juízes não importa a decisão, não importa o reconhecimento da vítima; importa apenas que eles próprios consigam proferir a melhor sentença. Na justiça que reconhece o outro como verdadeiro Outro e, portanto, se afasta da violência, o terceiro não é juiz que tenta satisfazer o próprio ego com a melhor decisão mas outro Outro, outro Eu, que deve acolher e reconhecer seus pares.

No final da *Ilíada*, sem juízes presentes fisicamente na cena, Aquiles é o Eu, que acolhe Príamo como verdadeiramente Outro. Aquiles não compete nem é violento com

Príamo. Aquiles não impõem sua vontade à Príamo para fazer com que o que é forte seja também o justo. Aquiles simplesmente acolhe a súplica de Príamo e percebe que na justiça posta todos têm direito ao funeral; que se Peleu, pai de Aquiles, suplicasse o retorno do corpo do filho, Príamo também haveria de atender ao pedido. O Terceiro, nos versos que narram o fim da ira de Aquiles é toda a humanidade.

Essa concepção de justiça se distancia da violência pois reconhece que a sociedade não é formada por um conjunto de indivíduos (repletos de vontades egológicas), mas por um infinito de Outros, por toda a humanidade, em sua forma coletiva e na individualidade original de cada ser-humano. Neste infinito de Outros cabe ao Eu decidir qual Outro deve ser acolhido, pois todos que apresentam o rosto apresentam um apelo ético de relação assimétrica. O direito exige que as pessoas, mesmo que incomparáveis, sejam comparadas. A justiça que surge dessa necessidade de comparação é anterior à assunção do destino do Outro. A justiça que surge dessa necessidade de comparação é responsabilidade para com o Outro (LEVINAS, 2009, p. 144).

Se é o Outro quem determina a liberdade do Eu, a responsabilidade é do Eu, quer o Outro aceite ou não. Sendo o Outro o mestre do Eu, na tenda, Príamo é mestre de Aquiles. Na relação da justiça que se distancia da violência o Eu se torna responsável pelo Outro, que na estrutura social é toda a humanidade. No final da *Ilíada*, Aquiles é responsável por toda a humanidade, representada pelo rosto de Príamo.

Na matriz egológica, em que justiça e violência imbricam-se, o direito está interessado apenas em garantir o gozo individual dos desejos. Na matriz da alteridade, da justiça que se distancia da violência, o direito permite o reconhecimento do rosto do Outro, permite que antes da liberdade do gozo individual dos desejos haja responsabilidade para com toda a sociedade (LELIS, 2019, p. 150). Nessa justiça distante da violência o Eu responde ao Outro para de-pôr-se de si. Afinal, a relação com o Outro é prévia à vontade do Eu, é prévia à liberdade do Eu (LEVINAS, 1980, p. 95).

A liberdade, no direito da alteridade, significa o modo pelo qual o Eu responde ao Outro: o rosto abre o discurso e a possibilidade de cortesia. O Eu pode não fazer nada, pode se aproveitar do apelo do Outro para conquistar alguma vantagem. Mas o Eu também pode acolher o apelo do Outro, e é isso que Aquiles faz ao final da *Ilíada*: acolhe o apelo do Príamo, o Outro que pede toda a responsabilidade na decisão de Aquiles.

A justiça que se realiza no final da *Ilíada* é uma justiça de diálogo, de ensino e educação. Uma justiça que se endereça à singularidade do Outro, apesar de sua pretensão de universalidade – afinal todos os guerreiros têm direito ao funeral. Ainda que

metafórico, o funeral deve ocorrer. É o caso de Aquiles e Heitor que juntos habitam o túmulo que os glorificam eternamente: a Ilíada.

Conclusão

A Ilíada de Homero a-presenta a justiça como violência; estrutura que se reproduz no tempo e no espaço até os dias atuais. Em diversas narrativas modernas é possível encontrar argumentos que tentam justificar a existência da justiça pelo simples fato de o formalismo jurídico – meio adequado – ter sido utilizado. Por outra lado, por vezes, tenta-se demonstrar a ausência da justiça com o argumento de que o meio não foi adequado, de que o terceiro não era imparcial, como os juízes sentados em pedras na primeira cidade gravada no escudo de Aquiles parecia ser. A justiça de fins também se reproduz na sociedade moderna: quem detém o poder, *gewalt*, justifica a ignorância pontual dos meios para se alcançar a suposta justiça, que se sabe, pela leitura da Ilíada, não ser mais que o mero gozo dos desejos individuais.

A justiça moderna também inaugura e mantém o direito; mas, na sociedade moderna, a violência instauradora e mantenedora do direito não é mais representada pela vontade divina mas pelo poderio econômico e financeiro que ditam, por meio dos instrumentos jurídicos, o dever ser da sociedade moderna: destino que às vezes é contestado sem ainda ter tornado possível uma nova instauração do direito.

Uma nova instauração possível, ao menos em termos teóricos, é a da justiça que se afasta da violência: a justiça da ética primeira, da alteridade. O diálogo entre Aquiles e Príamo, no final da Ilíada, demonstra que, mesmo no mundo heroico grego, onde a competição e a guerra moldam a virtude e a glória, é possível praticar a justiça por meio do acolhimento do Outro. Nesta justiça não há estrutura de meios e fins, apenas a ética imposta pelo Outro ao Eu.

Se a justiça do diálogo é possível no mundo grego heroico é também possível no mundo moderno. Afinal, no mundo moderno o futuro não é destino é construção, vir-a-ser, possibilidade ética que se abre para toda a humanidade na via da justiça que se distancia da violência: a justiça que se endereça à singularidade do outro, apesar de sua pretensão de universalidade – afinal toda a humanidade tem direito à glória. Toda humanidade habita junto o mundo em que esta glória, que está ética é possível: aqui e agora.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34. 2011.
- CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Ocidental – Volume 1**. Brasília: Senado Federal. 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- JAEGER, Werner. **Páideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- JONES, Peter. Introdução. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- LELIS, Davi Augusto Santana de. **Ensaio sobre a atuação estatal**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.
- LELIS, Davi Augusto Santana de. O rinoceronte de Dürer. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v.4, n.1, jan./abr. 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.] (coord.) 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Edições 70: Lisboa. 1980.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOURENÇO, Frederico. Prefácio. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Crise e Golpe**. São Paulo: Boi Tempo, 2018.
- PEREIRA, Luiz Ismael. Valores políticos-jurídicos na epopeia homérica: uma leitura jusfilosófica da Ilíada e da Odisseia. **Revista Opinião Jurídica**. Fortaleza ano 9, n.13, p.200-216, jan/dez, 2011.
- PIMENTA, Leonardo Goulart. **Difícil justiça: a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Levinas** (tese de doutorado). Orientador: Márcio Antonio de Paiva. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- RIEU, E. V. Introdução à edição de 1950. **Ilíada**. São Paulo: Penguin, 2013.
- SÓFOCLES. **Antígone**. eBooksBrasil. 2005.