

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MARCELO AUGUSTO BOSCATO

O JUÍZO PSÍQUICO-HISTÓRICO

A lógica dialética-realista da justiça

RIO DE JANEIRO

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MARCELO AUGUSTO BOSCATO

O JUÍZO PSÍQUICO-HISTÓRICO

A lógica dialética-realista da justiça

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Economia Política Internacional do Instituto de Economia da UFRJ como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Economia Política Internacional.

Orientador: Prof. Dr. José Luís da Costa Fiori (UFRJ)

Coorientador: Prof. Dr. Alessandro Serafin Octaviani Luis (USP)

RIO DE JANEIRO

2025

CIP - Catalogação na Publicação

B314j Boscato, Marcelo Augusto
 O JUÍZO PSÍQUICO-HISTÓRICO: a lógica dialética
 realista da justiça / Marcelo Augusto Boscato. --
 Rio de Janeiro, 2025.
 166 f.

 Orientador: José Luis da Costa Fiori.
 Coorientador: Alessandro Serafin Octaviani Luis.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
 Rio de Janeiro, Instituto de Economia, Programa de
 Pós-Graduação em Economia Política Internacional,
 2025.

 1. Lógica. 2. Psíquico. 3. Realismo. 4. Poder. 5.
 Justiça. I. Fiori, José Luis da Costa, orient. II.
 Octaviani Luis, Alessandro Serafin, coorient. III.
 Titulo.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

MARCELO AUGUSTO BOSCATO

O JUÍZO PSÍQUICO-HISTÓRICO
A lógica dialética-realista da justiça

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Economia Política Internacional do Instituto de Economia da UFRJ como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Economia Política Internacional.

Aprovado em: 30/5/2025

Prof. Dr. José Luís da Costa Fiori (UFRJ) – orientador

Prof. Dr. Alessandro Serafin Octaviani Luis (USP) – coorientador

Prof. Dr. Maurício Medici Metri (UFRJ)

Prof. Dr. Ricardo Zortéa Vieira (UFRJ)

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (UFRJ)

A Orlando e Neusa.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais que de tão longe contribuíram com a dimensão econômica e psicológica. Trajetórias individuais de grande inspiração e de significativa ascensão. Sem esses sucessos geracionais projetados para o grupo social familiar por meio da ampliação das possibilidades de futuro para os que vieram depois, esse trabalho jamais teria sido possível. Ao Governo Federal, à Capes e à Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo apoio e pelo financiamento da pesquisa. Ao ensino público, integralmente responsável por minha formação como cidadão – ao ensino público federal de minha formação superior, ao ensino público estadual paranaense de minha formação secundária e ao ensino público municipal toledano de minha formação fundamental. Ao meu orientador, José Luís Fiori, pela liberdade de pensamento, pelas excelentes conversas no Leblon, pelas correções e expansões epistemológicas impensáveis sem sua capacidade intelectual e o seu sólido perfil de um dos maiores intelectuais desse país. Ao meu coorientador, Alessandro Octaviani, grande inspiração de carreira, pelo seu perfil ímpar de jurista nacional-desenvolvimentista. Aos professores do Pepi-UFRJ pela ampla disposição, pelas várias correções e notas cirúrgicas de capacidade e tamanho intelectuais incalculáveis, representativos das melhores mentes desse país, permitindo a criação de um ambiente de pensamento a serviço das ambições nacionais: Ricardo Vieira, Maurício Metri, Ernani Torres, Eduardo Crespo, Daniel Barreiros, Cristina Pecequilo, Raphael Padula e Darc Costa. À Thalia, jurista brilhante, fundamental nas notas humanistas ao longo da minha própria construção como pesquisador. Ao meu amigo Andrei, fundamental na tensão permanente entre as ciências sociais e naturais. Aos amigos da UFRJ, pelas várias conversas, essenciais na qualificação deste trabalho por meio da curiosidade teórica que instiga e garante o constante movimento da ciência brasileira. Por fim, ao projeto poético estético universal: à Helena Kolody, a Dalton Trevisan, a Paulo Leminski, a Arrigo Barnabé, a Brasília Itiberê, a Haruo Ohara, a Alfredo Andersen, a João Turin, a Lange de Morretes, a Poty Lazzarotto, a João Surá, ao Rádio Caos, ao fandango da Mandicuera, ao 2x2 do vaneirão das matinês, ao Balé Guaíra, ao artesanato guarani, à Cascavel Pictures, aos Ultralíricos e aos demais, que com a sofisticação do caos constroem labirintos artísticos-culturais espetaculares, contribuindo diretamente com a energia psíquica projetada neste trabalho.

A referência de “Estrela da Noite” e “Estrela da Manhã” seria a mesma, mas não o sentido

Gottlob Frege

O perigo de vida põe um obstáculo ao sábado

Judas Macabeu

A necessidade, que é a grande justificativa humana, aniquila toda lei

Sêneca

O tempo das armas não é o mesmo das leis

Júlio César

A guerra é dirigida contra aqueles que não podem ser dominados pelas vias judiciais

Demóstenes

Essa batalha deve fazer do vencido um culpado

Sêneca

A espada indica o caminho da justiça

Sílio Itálico

As leis são ditadas pelos vencedores, acatadas pelos vencidos

Quinto Cúrcio

A utilidade é como a mãe da justiça e da equidade

Carnéades

Trata-se então de saber não quem é o mais justo, mas quem é mais poderoso

Tito Lívio

Assim quero, assim ordeno, que a vontade sirva de razão

Décimo Juvenal

O que seria das águas das C

A

T

A

R

A

T

A

S

DO IGUAÇU sem o devir? Sem o som sinuoso do seu salto salpicado sedento chacoalhado chorado chuvisco chiado do chique chamariz chuvoso? O que seria delas sem a longa permanência do seu leito nacional endorreico? O que seria delas sem os fluxos de vulcanismo e intemperismo descarregados na catarse energética de um dos maiores espetáculos da Via Láctea? O que seria delas sem as águas do rio Niágara para as aplaudir? O que seria delas sem o imperturbável rio Paraná pronto para recebê-las e torná-las águas, agora, internacionais e exorreicas? O que seria delas sem a tensão permanente das águas dos rios Atuba – correndo ao sul – e Iraí – correndo ao norte – no seu marco zero no Cajuru? O que seria delas sem a fuga de Naipi, sem a antrópica rima pronta com Itaipu ou sem o léxico tupi-guarani? O que seria delas sem a ação e reação na caneta de Álvaro Nunes ou no pincel de Lange de Morretes? O que seria delas sem a guerra e a paz do Contestado? O que seria delas sem a dinâmica temporal da emergência das moléculas de hidrogênio e oxigênio? O que seria delas se não levassem caos e ordem ao Oeste do Paraná? E ainda, o que seria delas se fossem apenas um rio interiorano, uma hidrovía estadual, um esgoto metropolitano ou um solvente universal? O que seria delas se fossem apenas um adorno para o pinheiral, um endereço de forrageamento tribal, um recurso estético regional, um patrimônio natural ou um enfeite do Parque Nacional? O que seria delas se fossem apenas a energia psíquica do piá, do xirú e do jacu, um bebedouro de gavião-uraçu ou um adjunto adnominal de um derrotado Território Federal? O que seria delas se fossem apenas um colorido, do frio azul-cobalto ao quente marrom-amêndoa a jusante, um acidente geográfico, uma atração turística interessante ou um posto agrícola hidrográfico? O que seria delas sem a tensão da Tríplice Fronteira e das divisas entre Pinhais e Curitiba e Paraná e Santa Catarina? Não é possível entrar duas vezes no trivalente, antitético, indeterminado e complexo rio Iguaçu: individualismos, bairrismos, regionalismos, nacionalismos e mundismos – Iguaçu, Paraná, Prata e Atlântico. Goteja, flui, emerge, transborda e evapora. Fim?! A matéria reduzida a cinzas numa sacolinha biodegradável atirada nessas caóticas águas psíquicas (PLUNFF!):
diventerei il caos!

O autor

RESUMO

A pesquisa consiste em uma reflexão sobre a formação da justiça – inserida no programa de pesquisa do poder global e na epistemologia da complexidade. O programa se estrutura na abordagem teórica da dinâmica expansiva do poder por meio de um método de compreensão das unidades individuais e coletivas com as ferramentas de investigação do tempo histórico e psicológico. As análises partem da tensão permanente entre essas unidades “psíquico-históricas” em sistemas hierárquico-assimétricos triangulares complexos como o fundamento do movimento das estruturas sociais. Em pesquisas recentes, iniciou-se um mapeamento temporal da expansão da civilização greco-romana-cristã, no qual se inseriu a pesquisa sobre a formação do “justo”. Compreendeu-se que há uma leitura convencional baseada em uma circularidade lógica, fundada na compreensão de que seria possível chegar a um conhecimento universal imutável, como a verdade, a justiça e a paz, ainda que fossem necessárias a mentira, a injustiça e a guerra. A proposta do trabalho é superar essa circularidade, construindo uma “lógica dialética-realista” para a compreensão/sanção desse “justo”. Seguiu-se a pista de José Luís Fiori em (a) sua releitura dos aforismos dialéticos de Heráclito de Éfeso e (b) na compreensão de que a busca por essa verdade, justiça e paz universais foi promovida por um juízo particular mutável, dinâmico e sistêmico. Esse juízo foi garantido por assimetrias e hierarquias mobilizadas a serviço da expansão social das unidades vitoriosas da tradição. Buscou-se contribuir para essa reflexão partindo do estudo dos sofistas no mundo grego (séculos VI-III AEC), incorporando elementos do mundo romano e do mundo hebraico-cristão (séculos II-XI EC), da formação do direito internacional moderno (séculos XII-XVII EC) e dos estudos lógico-psicológicos da escola de Lvov-Varsóvia (séculos XVIII-XX EC). Concluiu-se que a formação do “justo” é baseada em um “juízo” (compreensão/sanção) vencedor (mutável, dinâmico e sistêmico) expresso pela lógica dialética-realista, cuja longa estrutura está em Heráclito e nos sofistas. Essa lógica expressa a natureza “indeterminada” do “terceiro incluído” no sistema. Esse elemento é um juízo psíquico-histórico movido pela dinâmica expansiva da busca pelo poder/controle do critério interunidades multidimensionais.

Palavras-chave: lógica; psíquico; realismo; poder; justiça.

ABSTRACT

The research consists of a reflection on the formation of justice – embedded within the research program on global power and the epistemology of complexity. This program is structured around a theoretical approach to the expansive dynamics of power, employing a method that seeks to understand both individual and collective units through the investigative tools of historical and psychological time. The analyses are grounded in the enduring tension between these “psycho-historical” units, which operate within complex triangular, hierarchical-asymmetric systems – considered here as the foundational movement of social structures. Recent studies have initiated a temporal mapping of the expansion of Greco-Roman-Christian civilization, within which the present inquiry into the formation of the just is situated. It has been observed that there exists a conventional reading based on logical circularity, which rests on the belief that one might attain an immutable universal knowledge, such as truth, justice, and peace, even at the cost of lying, injustice, and war. This research aims to overcome such circularity by constructing a “dialectical-realist logic” for the understanding and sanctioning of the just. The investigation follows the path opened by José Luís Fiori, particularly in (a) his reinterpretation of Heraclitus of Ephesus’ dialectical aphorisms and (b) his understanding that the pursuit of universal truth, justice, and peace has been historically driven by a mutable, dynamic, and systemic particular judgment. This judgment has been sustained by asymmetries and hierarchies mobilized in favor of the social expansion of victorious units within a given tradition. The study seeks to contribute to this broader reflection by beginning with the Sophists of the Greek world (6th - 3rd centuries BCE), and progressively incorporating elements from the Roman and Judeo-Christian worlds (2nd - 11th centuries CE), from the formation of modern international law (12th - 17th centuries CE), and from the logical-psychological studies of the Lvov-Warsaw School (18th - 20th centuries CE). The research concludes that the formation of the “just” is based on a prevailing (mutable, dynamic, and systemic) “judgment” (understanding/sanction) expressed through dialectical-realist logic whose deep structure may be traced back to Heraclitus and the Sophists. This logic reveals the “indeterminate” nature of the “included middle” in the system. This element functions as a psycho-historical judgment, propelled by the expansive dynamics of the quest for power/control over the criteria that regulate multidimensional inter-unit relations.

Keywords: logic; psyche; realism; power; justice.

LISTA DE SIGLAS

TPI	Tribunal Penal Internacional
IRGC	Corpo de Guardas da Revolução Islâmica
CIJ	Corte Internacional de Justiça
AGNU	Assembleia Geral das Nações Unidas
ONU	Organização das Nações Unidas
CNSU	Conselho de Segurança das Nações Unidas
CAI	Conflito Armado Internacional
CANI	Conflito Armado Não Internacional
LOAC	Lei dos Conflitos Armados
IHL	Direito Humanitário Internacional
OLC	Office of Legal Counsel
VOC	Companhia Holandesa das Índias Orientais
AEC	Antes da Era Comum
EC	Era Comum

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	A) Dice. B) Nêmesis.....	14
Figura 2	Aparição de Astreia.....	14
Figura 3	Têmis.....	15
Figura 4	O Anel de Giges.....	15
Figura 5	Margarita Philosophica.....	16
Figura 6	Egeu às vésperas da guerra entre atenienses e lacedemônios.....	68
Figura 7	Cronologia dos grandes sistemas jurídicos.....	101
Figura 8	Geografia dos grandes sistemas jurídicos.....	101
Figura 9	Atualidade dos grandes sistemas jurídicos.....	102

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1 DO CONFLITO NO ORIENTE MÉDIO: UMA APORIA.....	24
1.1 ISRAEL.....	25
1.2 IRÃ.....	28
1.3 CHINA.....	30
2 DA LÓGICA TRIVALENTE.....	31
2.1 DO PROGRAMA DE PESQUISA DO PODER GLOBAL.....	46
3 DA DIALÉTICA-REALISTA.....	52
3.1 HERÁCLITO.....	53
3.2 OS SOFISTAS.....	54
3.3 DA GUERRA ENTRE ATENIENSES E LACEDEMÔNIOS.....	65
3.3.1 Do método.....	66
3.3.2 Do sistema social.....	68
3.3.3 Da formação do mundo grego – longa e média durações.....	69
3.3.4 Dos antecedentes – conjuntura.....	74
3.3.5 Da guerra.....	79
4 DA JUSTIÇA.....	94
4.1 DO DIREITO INTERNACIONAL.....	94
4.1.1 Da história.....	98
4.2 HUGO GRÓCIO.....	103
4.2.1 Do método e da teoria.....	107
4.2.2 Do direito.....	110
4.2.3 Da guerra.....	115
4.2.3.1 <i>Jus ante/ad bellum</i>	122
4.2.3.2 <i>Jus in bello</i>	129
4.2.3.3 <i>Jus post bellum</i>	132
4.2.4 Da paz.....	134
5 DO MÉTODO – O JUÍZO INDETERMINADO.....	140
CONCLUSÃO.....	155
REFERÊNCIAS.....	161

Figura 1 – A) Dice (deusa da justiça humana no mundo grego). B) Nêmesis (deusa da justiça punitiva no mundo grego)



Alfred Rethel, 1837.



Pierre Prud'hon, 1808.

Figura 2 – Aparição de Astreia (deusa da transgressão no mundo grego)



Salvator Rosa, 1665.

Figura 3 – Têmis (deusa da justiça universal no mundo grego – *Iustitia* no mundo romano)



Figura 4 – O Anel de Giges



Anônimo da Escola de Ferrara, século XVI.

Figura 5 – Margarita Philosophica – xilogravura representando a lógica aristotélica: na origem Parmênides. A figura personificada (lógica) carrega uma espada (silogismo) guiando os cães (verdadeiro e falso) na caça à lebre (problema). O braço (argumento) levanta a trombeta (som da lei) enunciando duas rosas (premissas). Há esconderijos e obstáculos (falácias).



Gregor Reisch, 1503

INTRODUÇÃO

Nenhum ápice de tantas forças jamais ocorreu de forma semelhante, nem a ti caiu uma honra tão feliz: entre os templos é permitido que a Dialética fale, e, diante de Júpiter, exerça o ofício de ensinar a justiça. Assim, ao entrar sob a convocação do deus de Delos, apareceu uma figura feminina um pouco pálida, mas com um olhar bastante agudo, olhos que brilhavam em um movimento contínuo e vibrante. Seus cabelos eram tortuosos, com uma ondulação cuidadosamente organizada, de tal forma que circulavam por toda a cabeça sem que nada faltasse e nada fosse excessivo. Ela usava um manto típico do mundo grego, mas carregava nas mãos algo inesperado e totalmente desconhecido para os ginásios. Na mão esquerda, uma imensa serpente enrolava-se em espirais; na mão direita, algumas fórmulas cuidadosamente elaboradas e habilmente escondidas em um belo ramo colorido de flor-de-cera. Essas fórmulas estavam habilmente presas por ganchos ocultos. Já que sua mão esquerda escondia as armadilhas venenosas da víbora sob o manto, oferecia a mão direita para todos. No entanto, caso alguém pegasse alguma dessas fórmulas, logo seria preso pelo gancho e arrastado para os círculos venenosos da serpente oculta. A serpente primeiro infligia mordidas constantes com seus dentes pontiagudos e venenosos, e depois envolvia a vítima com múltiplas voltas, submetendo-a às condições previamente estabelecidas. Se, porém, ninguém aceitasse qualquer fórmula, obstáculos surgiriam adiante. Com pequenas perguntas, ela mantinha seus interlocutores ocupados ou, ocultamente, incitava a serpente a rastejar em direção a eles, até que a constrição dos seus nós apertados estrangulasse os enredados sob o arbítrio de quem questionava. [...] Com uma aparência sombria, seu semblante era coberto por cerdas ásperas, pronunciava algo indescritível para o senso comum. Ela afirmava que uma proposição universal afirmativa poderia ser transformada em uma particular negativa, embora ambas pudessem ser revertidas, conectando termos unívocos com equívocos. Falando com uma confiança quase divina, como se soubesse o que era verdadeiro ou falso e que apenas ela era capaz de discernir a verdadeira essência dessas proposições. Ela dizia ter sido educada pelas rochas dos egípcios e depois ter partido para o mundo grego.

Marciano Capela (ca. 410, pp. 328-330)

Esta é uma dissertação sobre a justiça – inserida no programa de pesquisa do poder global. A discussão é delimitada pela tradição de pensamento greco-romana-cristã, civilização na qual se insere a trajetória histórica e psicológica do grupo social em que o trabalho está contido. As reflexões sobre o “justo” e o “injusto” – derivadas da base da reflexão ética sobre o “bem” e o “mal” – podem ser recortadas historicamente na “era da elevação dos espíritos” (600-300 AEC)¹. Nesse período, várias civilizações se colocaram simultaneamente as mesmas questões:

¹ O recorte atende a dois pressupostos: 1) ainda que por hipótese, a maior parte das leis anteriores a esse período (orais ou escritas) é mais próxima a uma “justiça punitiva” do que a reflexões mais complexas sobre o justo (códigos de Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Hammurabi etc.); 2) o registro histórico escrito da dinâmica da disputa de poder é demonstrado com mais complexidade e cientificidade no mundo grego. No entanto, não há como negar que já havia discursos baseados em uma justiça particular para justificar uma “legítima defesa” em dimensão individual e coletiva, inserida nas lutas de poder entre as cidades-estados da suméria (Ur, Lagash, Eridu, Nipur etc.). É possível verificar essa hipótese pelo próprio local de formação dos primeiros pensadores gregos, que não foi em Atenas, Tebas ou Esparta, mas sim na Ásia Menor – região controlada pelo Império Aquemênida por um longo período – como Mileto e Éfeso. O conflito de ideias e a heterogeneidade cultural permitiram o surgimento de grandes pensadores (Marcondes, 2007, pp. 17-27). Exemplo idêntico nos períodos das Primaveras e Outonos e dos Reinos Combatentes na civilização chinesa (cf. Herrera, 2021).

“quem somos?”; “de onde viemos?”; “para onde vamos?”; e “qual a origem e o destino do universo?” (Fiori, 2017, pp. 3-4; 2018, p. 89; 2021, p. 157; pp. 688-690; 2024, pp. 614-615). Essas reflexões foram estruturadas por um pensamento “lógico”, isto é, um pensamento ou um discurso intelectual a serviço da busca da verdade. Na civilização greco-romana-cristã, esse pensamento é atribuído majoritariamente à estrutura construída por Parmênides, Sócrates e Aristóteles. Essa estrutura é percebida em sua forma mais completa no compilado da escola peripatética sobre a obra lógica de Aristóteles: o “Órganon” (método). Aristóteles foi responsável por formalizar um sistema dominante na civilização, o qual ficou conhecido como a “lógica clássica” ou a “lógica aristotélica” – sendo essa mais adequada, visto não ser a única lógica do período clássico. A lógica aristotélica é operada majoritariamente por três princípios: o “princípio da identidade”, o “princípio da não-contradição” e o “princípio do terceiro excluído” (Klimovski, 2011, pp. 83-96). Com esse método, seria possível caminhar em direção a uma verdade imutável, associada a uma “ordem”, a uma “harmonia” e a um “equilíbrio”. Essa compreensão possui três elementos: (a) a fundação da ontologia da identidade eterna e imutável do “ser” pelo poema de Parmênides (Sobre a Natureza); (b) o método e a visão socráticas do mundo, como uma ordem em perfeita harmonia sob o aparente caos (diálogos de Timeu e de Glauco); e (c) a ética aristotélica (Ética a Eudemo e Ética a Nicômaco), na qual a “justa medida”, o “meio termo” e o “equilíbrio das paixões” poderiam ser alcançados por uma “prudência” (virtude prática a serviço do bem – individual e coletivo)².

A busca por uma verdade universal resultou em um pressuposto “universalismo” epistemológico que se refletiu na busca por uma “justiça universal”. Essa justiça serviu como condutora da expansão social dos grupos vencedores contidos nessa civilização. O “justo” seria um caminho/fim comuns aos grupos sociais, ao qual todos se encaminhariam por meio de um acúmulo estático de conhecimento – a serviço de uma verdade estável e permanente. Assim, os valores, as metas e os objetivos seriam ordenados em um mundo unificado e pacífico. O mapeamento dessa trajetória civilizacional foi feito por José Luís Fiori (2018, pp. 86-120). Nele, mostrou-se que a expansão de uma justiça “universal” sempre se manifestou por meio de uma compreensão particular sobre o “justo”. Essa compreensão teve natureza mutável,

² A noção geral de “equilíbrio”, além de questionada em Heráclito, foi diretamente negada desde o “ceticismo radical” de Górgias (ca. 483 – 375 AEC), do ceticismo de Pirro de Élis (360 – 270 AEC) e do “probabilismo cético” de Carnéades (214 – 129 AEC) (cf. plato.stanford.edu/entries/carneades). Isso se reflete na epistemologia contemporânea com Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Karl Popper, Imre Lakatos, Ilya Prigogine etc. Cf. síntese em Gregorio Klimovski (2011). Essa noção está inserida na simbologia da justiça com a “balança” (equilíbrio) – segura pelas deusas.

contraditória e conflituosa, em que o conflito e a guerra foram determinantes para a “vitória” de determinados juízos (compreensão/sanção) valorativos³. Empiricamente, essas guerras sem fim não pareceram estar a serviço de um mundo unido, pacífico e justo, mas sim do acúmulo e do exercício de poder – garantindo progressões hierárquico-assimétricas. A assimetria e a hierarquia permitiram a manifestação do “melhor juízo” (melhor direito), deduzido na relação. Tanto nas justificativas clássicas – majoritariamente religiosas (guerras santas, convercionistas e pacificadoras) – quanto nas justificativas modernas – majoritariamente laicas (guerras civilizatórias, hegemônicas e humanitárias) – a “guerra justa” parece ter direcionado a ação individual e coletiva a serviço das lutas por poder. Observa-se o exemplo das sucessivas expansões civilizacionais por meio do Império Romano, das Cruzadas, das Grandes Navegações, das colonizações, das guerras do século XX, da luta contra o terrorismo etc. Todas essas expansões foram baseadas em um projeto universalista (moral, político e religioso), resultante da união mítica-cultural-espiritual dos mundos grego, romano e cristão. Esses mundos formaram os pilares da civilização e da “via ocidental” na busca permanente e interminável por uma “paz”, “verdade” e “justiça” imutáveis e perpétuas – baseadas em um “humanismo jurídico cosmopolita” (Fiori, 2018, pp. 90-95; 2021, pp. 157-168; 2024, pp. 40-43). Dessa forma, percebeu-se que esses projetos universalistas foram construídos na própria relação social de poder, por meio de uma tensão social sistêmica triangular permanente. Todos tiveram como característica central a expressão e/ou imposição de poder baseado nos valores dos vencedores⁴ (culturais, estéticos, civilizatórios etc.). Essas relações sociais conflituosas envolveram a disputa permanente pelo critério de configuração e reconfiguração do “justo” por meio do conflito/guerra. Isso impediu a estabilização, pois uma “paz” resultante de uma “guerra” sempre é “injusta” para os perdedores, e a guerra sempre é “justa” para os que questionam um “injusto” particular. Isso torna a “paz perpétua” e a “justiça universal” uma

³ Seria possível inverter a representação lógica na xilogravura da figura 5, ao invés de pedras no caminho e flores nas mãos, as pedras estiveram nas mãos e as flores pelo caminho.

⁴ É possível perceber grandes projetos jurídicos universais em Hugo Grócio (Guerra dos Trinta Anos e Paz de Vestfália), cf. capítulo quinto. Em Abade de Saint Pierre (Guerra de Sucessão Espanhola e Paz de Utrecht), em que se propôs uma constituição comum europeia, base do comunitarismo contemporâneo. Em Immanuel Kant (Guerras Napoleônicas e Paz de Viena), em que se propôs uma federação de Estados a serviço de um projeto universal pacifista “jurídico-racional”, o que teria a capacidade de superar/unificar os juízos de justo particulares e reduzir a necessidade da guerra. Em Edward Carr, Raymond Aron e Hans Morgenthau (Primeira e Segunda guerras mundiais, Paz de Versalhes e Paz de Paris), discípulos de Kant, defenderam a necessidade de um “superestado” para tornar possível uma “legislação internacional” direcionada à paz mundial. Esses projetos refletiram-se nas bases jurídicas das governanças propostas na Santa Aliança, na Liga das Nações e, contemporaneamente, na Organização das Nações Unidas (ONU) (Fiori, 2018, p. 92; 2021, p. 167).

impossibilidade lógica, pois todos os grupos sociais são titulares do critério de decisão da sua própria “inocência” (Fiori, 2024, pp. 40-43).

Essa compreensão iniciou um estudo sobre a justiça no programa de pesquisa do poder global, partindo de um artigo seminal de José Luís Fiori publicado em 1991 com o nome “A Guerra Pérsica: uma guerra ética”. Esse artigo foi publicado em forma de crítica à tese de Norberto Bobbio e de estadistas e analistas que afirmavam que a guerra contra o Iraque (1990-1991) teria sido uma “guerra justa”, ou “a última das guerras contra a derradeira emanção satânica da irracionalidade, [...] indispensável para alcançar a meta-história, ultrapassando o obstáculo final à instauração de uma ordem fundada na razão” (Fiori, 2018, p. 14). Na contramão do consenso, compreendeu-se aquela guerra como um movimento de disputa da monopolização do critério de reestruturação das próprias bases da ética internacional e dos limites do “justo” e do “injusto”. Essa reestruturação foi garantida por uma força militar absolutamente assimétrica contra um inimigo “criado” – em um contexto que o comunismo, o nacionalismo e o fascismo pareciam ter perdido poder político (Fiori, 2018, pp. 15-21; 2021, pp. 10-11). Essa nova expressão do justo não impediu a continuidade das “guerras sem fim” (Fiori, 2021, pp. 14-28), assessoradas por um juízo de justiça disposto *in loco*, inserido em um cálculo político-estratégico que guiava a mutável definição do “terror” e do “não terror”. Assim, percebeu-se a impossibilidade de um juízo isento de interesse para a definição do “justo”. Todas as unidades envolvidas em um conflito ou em uma guerra buscam mobilizar a opinião das demais a serviço de seu próprio critério de justiça deduzido da relação (Fiori, 2024, p. 591). Isso está vinculado com a impossibilidade de critérios universais, de uma paz perpétua e de uma ordem permanente, consequência da “natureza hierárquica e conflitiva de todas as relações humanas” (idem, p. 608; p. 622) – o que parece se expressar novamente na conjuntura.

Portanto, o problema de pesquisa consiste nesta circularidade lógica da compreensão da formação do justo subjacente à leitura convencional – conforme expresso em José Luís Fiori (2018, p. 94): “a circularidade lógica do [...] raciocínio [...] nasce da impossibilidade filosófica de superar as divergências de juízo produzidas por hierarquias e conflitos que só conseguem ser superados pela via violenta da própria guerra”. Essa circularidade permitiu a formação de uma concepção contraditória no imaginário coletivo da civilização – ao buscar o contrário, diga-se – em que a “guerra”, a “mentira” e a “injustiça” são permitidas, desde que estejam a serviço da “paz”, da “verdade” e da “justiça”. Isso se reflete em uma aporia metodológica para o critério

de definição de adjetivos (pacífico, verdadeiro e justo) que obrigaria a criação de um método para decidir sobre o “melhor método” – impedindo um acúmulo progressivo-causal de premissas a serviço de consensos. A inadequação dessa leitura gera um hiato entre a teoria e a ação política real (embora haja elementos “dialético-realistas” nela inseridos, como se verá). Isso foi bem delimitado no diálogo de Clitofon, em que o estadista questiona o método socrático (parte da estrutura) por sua incapacidade de entregar resultados úteis à disputa política regular.

A proposta do trabalho é estruturar uma lógica dialética-realista (lógica fioriana) – inserida no realismo político – como alternativa na compreensão da formação do justo⁵. Essa lógica é baseada em três elementos centrais: (a) no “terceiro incluído” da lógica moderna trivalente; (b) no “relativismo” do pensamento sofista⁶; e (c) na tensão permanente sobre os critérios jurídicos de uma “guerra justa” no direito internacional. Inserida no tempo histórico-psicológico da civilização, essa lógica tem maior capacidade de compreensão do processo de formação do justo. Isso permite a observação da tensão permanente que o “descobre” e “redescobre”, baseado em juízos deduzidos das relações sociais. Como método, a pesquisa utiliza o programa de pesquisa do poder global por meio do uso das ferramentas de investigação das longas estruturas psíquicas e históricas para analisar (a) a estrutura lógica civilizatória; (b) o diálogo entre Sócrates e Trasímaco; e (c) a trajetória do direito internacional.

O objetivo geral é construir um método de compreensão/sanção (juízo) do “justo” inserido nas disputas de poder, superando a circularidade da lógica aristotélica. Buscar-se-á afirmar que a aporia das disputas entre os juízos de “justo”⁷ é resultado da própria

⁵ Proposta que se insere na própria disputa dos métodos para explicar o real, provando-a. Cf. construção de Sexto Empírico (Fiori, 2024, pp. 607-610) e compreensão de Werner Heisenberg (1958, p. 58): “*what we observe is not nature in itself but nature exposed to our method of questioning*”.

⁶ Na mitologia do mundo grego, essa tensão conflitiva é representada pela espada como instrumento das deusas da justiça (Dice, Têmis, Nêmesis e Astreia – o quarteto da justiça); e no mundo romano, com a deusa *Iustitia*. Ainda que com variações específicas, *Dice* dispõe sobre a justiça humana, *Têmis* dispõe sobre a justiça universal, *Nêmesis* dispõe sobre a justiça punitiva e *Astreia* leva os homens à ruína ao fazê-los agir sem sabedoria, construindo-se um sistema dialético de poder. Embora a mutação – moderna – da simbologia tenha adicionado a balança (igualdade/equilíbrio) e a venda (imparcialidade), especialmente na representação na deusa *Iustitia*, a espada (força) nunca deixou de ser o último argumento da construção do “justo” – central para se “dizer o direito” – na tradição greco-romana.

⁷ Para os objetivos do trabalho, o justo pode ser equiparado à “lei” e ao “direito” (formais) – associação permitida pelo aporte teórico do “círculo hermenêutico”, pela relação de Hugo Grócio (2004, pp. 71-78; 2005, pp. 1221-1222) e pela relação de Trasímaco (Platão, 1949, p. 33). Considera-se que o “justo” está em um mesmo espectro de luz visível que o “bem”, o “correto”, o “verdadeiro” etc., com um comprimento de onda (cor) diverso.

indeterminação psíquica desse juízo⁸ (ato psíquico que afirma, nega ou afasta) – associado à natureza conflitiva inerente aos indivíduos e aos grupos sociais. Esse justo é definido e redefinido – infinitamente – na relação social entre as unidades psíquico-históricas inseridas em sistemas sociais⁹. Parte-se da epistemologia da complexidade para entender o fenômeno jurídico¹⁰. Buscar-se-á estruturar três movimentos teóricos: (a) iniciar uma adequação da pesquisa jurídica ao pensamento complexo e à proposta de reestruturação epistemológica das ciências sociais por meio da incorporação e da extensão da “longa duração” de Fernand Braudel; (b) construir um instrumento de reflexão político-estratégica por meio da estruturação de uma lógica dialética-realista da formação do justo – permitindo reflexões em um realismo político dinâmico e um realismo jurídico não limitado a um dos Poderes; e (c) iniciar um exercício de reflexão para a estruturação de uma lógica do ceticismo. A hipótese geral é de que a compreensão/sanção (juízo) sistêmica, triangular e conflitiva da justiça pode ser expressa por meio de uma fórmula lógica abstrata e universal, cujo fundamento é o juízo “indeterminado” do “psíquico” – elemento da dialética-realista. Esse justo é deduzido das relações sociais e é baseado na operação de assimetrias e hierarquias a serviço de um plano de ação (intuitivo e/ou racional) de acúmulo e de exercício de poder.

Os objetivos específicos serão divididos em quatro capítulos. No primeiro, expor-se-á a aporia jurídica relacional presente no conflito do Oriente Médio, representando um problema conjuntural complexo. Nesse conflito, é possível enxergar duas dimensões analíticas sistêmicas em disposição triangular: entre Estados nacionais (Israel, Palestina e Irã) e entre civilizações

⁸ Não faz parte da reflexão: 1) a reconstrução da tradição do pensamento realista em si. Limitar-se-á à estruturação de uma ferramenta realista e o mapeamento de seus passos iniciais na civilização greco-romana-cristã. Essa tradição vinculou outros pensadores, os quais a adaptaram constantemente à complexidade da conjuntura, sem perder a energia temporal. Entre os principais, da antiguidade a modernidade: Políbio (203 – 120 AEC), Tito Lívio (59 AEC – 17 EC), Tácito (56 – 117 EC), Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Carl von Clausewitz (1780 – 1831); 2) a formação da “geocultura ético-sistêmica”. Limitar-se-á ao estudo da lógica trivalente na formação do “justo”.

⁹ Usar-se-á sistema social e unidade psíquico-histórica como gêneros, cujas espécies mais importantes são o sistema interestatal capitalista europeu e as unidades individuais e grupais; e 3) investigação integrada da relação entre linguagem, verdade, lógica, poder e método.

¹⁰ A epistemologia da complexidade parte do “problema” da complexidade, progressivamente acumulada na relação da “densidade de energia livre” (energia/massa) (cf. Chaisson, 2001). O pensamento complexo busca estruturar uma reflexão não só “crítica”, mas sim reativa, proativa e criativa, partindo de uma abordagem transdisciplinar para uma compreensão integral dos fenômenos. Compreende-se que a temporalidade é formada por unidades de dimensão variável e não-linear que se relacionam em sistemas complexos dispendo de elementos emergentes, múltiplos e mutáveis. Isso exige uma reflexão transdisciplinar não fragmentária permanente por meio de um pensamento dinâmico (Morin, 1990; Prigogine, 1996): “*la pensée complexe est animée par une tension permanente entre l’aspiration à un savoir non parcellaire, non cloisonné, non réducteur, et la reconnaissance de l’inachèvement et de l’incomplétude de toute connaissance*” (Morin, 1990, pp. 10-12).

(judeus, árabes e chineses). No segundo capítulo, estruturar-se-á a lógica trivalente em três dimensões temporais: (a) longa – por meio de um recuo histórico para a compreensão de um sistema triangular de disputa entre métodos lógicos presente no mundo grego (aristotélico, estoico e dialético); (b) média – pela compreensão do elemento psíquico-indeterminado da lógica trivalente moderna em Gottlob Frege, Jan Łukasiewicz e Stéphane Lupasco; e (c) curta – pelo encaixe do programa de pesquisa do poder global nessa trajetória. No terceiro capítulo, estruturar-se-á uma compreensão da dialética-realista no tempo, por meio do pensamento de Heráclito e dos sofistas, além da análise da guerra entre atenienses e lacedemônios por meio da obra de Tucídides, permitindo identificar no mundo grego a longa estrutura do juízo da justiça no realismo político e compreender a unidade psíquico-histórica do “indivíduo” na dinâmica conflitiva da disputa por poder/controlado do critério. No quarto capítulo, estruturar-se-á uma compreensão da justiça no tempo, para compreender a projeção empírica e a adequação dessa estrutura lógica. Propor-se-á uma breve análise da história do direito internacional por meio de dois elementos: (a) a análise da estruturação do bloco jurídico subjacente à expansão da civilização greco-romana-cristã; e (b) a análise do contexto político da Paz de Vestfália e das reflexões jurídicas de Hugo Grócio (o pai do direito internacional moderno) – conformadas em um ambiente conflitivo hierárquico-assimétrico entre “desiguais”. No quinto capítulo, consolidar-se-á a lógica dialética-realista para a compreensão/sanção final da formação do justo – o que estará a serviço da compreensão da aporia relacional do primeiro capítulo. Essa lógica também pode ser chamada de “lógica fioriana”. Propor-se-ão reflexões iniciais para uma compreensão lógica, abstrata e universal de uma justiça complexa, com as seguintes bases: (a) uma breve nota sobre o panorama do estudo sobre a justiça no último século; (b) a compreensão do estudo da justiça no programa de pesquisa de poder global; (c) a estruturação da lógica dialética-realista, propriamente; (d) a relação hierárquica e arquetípica entre o poder e cinco termos exemplificativos: necessidade, estratégia, segurança, justiça e liberdade e (e) em uma nota sobre a instigante reflexão poética sobre a indeterminação da linguagem em Clarice Lispector. Essa dissertação, frisa-se, deve ser lida ela própria como um juízo “indeterminado” que busca uma compreensão/sanção de uma expectativa epistêmica, operando em dois sistemas triangulares: 1) como “potencializadora” da lógica dialética-realista e “atualizadora” da lógica aristotélica na relação entre ambas; e 2) como “potencializadora” da lógica fioriana e “atualizadora” da lógica dialética-realista na relação entre ambas.

1 DO CONFLITO NO ORIENTE MÉDIO: UMA APORIA

Não é possível estabelecer dentro desse sistema de poder algum “critério de arbitragem” que possa ser considerado objetivo e universal. Não há forma de determinar de forma consensual ou absoluta quando uma guerra é “justa” ou “injusta”, “legítima” ou “ilegítima” precisamente porque todas as guerras são “justas” do ponto de vista de quem foi derrotado. Em virtude disso é possível entender melhor a importância decisiva e o verdadeiro poder daqueles que monopolizam o direito de definir as regras de arbitragem do sistema, as quais são válidas até o momento em que são questionadas por uma nova “guerra hegemônica”. E também se pode compreender melhor por que todas as propostas de mudança dessas regras são sempre consideradas um desafio intolerável, talvez o maior de todos os desafios, pelas antigas potências dominantes.

José Luis Fiori (2024, p. 606)

Neste capítulo, expor-se-á a aporia jurídica relacional presente no conflito do Oriente Médio, representado como um problema conjuntural da complexidade. Nesse conflito, é possível enxergar duas dimensões analíticas sistêmicas: entre Estados nacionais (Israel, Palestina e Irã) e entre civilizações (judeus, árabes e chineses)¹¹. Analisar-se-ão as discussões (compreensões/sanções) – juízos – sobre o “justo” inseridas no conflito atual entre Israel (e aliados) e Irã (e aliados), além da manifestação (juízo) da China sobre o “justo” no conflito entre Israel e Palestina. Essas discussões foram promovidas pela Reunião de Emergência do Conselho de Segurança Nacional das Nações Unidas (CSNU) do dia 2 de outubro de 2024¹² (um dia após os bombardeios iranianos) e pela reunião da Corte Internacional de Justiça (CIJ) do dia 22 de fevereiro de 2024¹³, respectivamente. Todas as unidades expressaram seu juízo de “justo” (critério) particular com base no direito internacional, o que permite a visualização de uma equação (direito internacional) para várias incógnitas (grupos sociais em conflito). Elas mobilizaram vários instrumentos dentro do conflito sistêmico, defendendo a titularidade do “melhor direito” a serviço de sua estratégia de expansão social. Isso garante um juízo político-estratégico permissivo de ações reativas, proativas e criativas na “legítima defesa” de não “cair” na relação social sistêmica deduzida. Essa estratégia condiciona o grupo social a uma leitura determinada da realidade, em que se busca uma justificativa “correta” dentre as várias possíveis, impossibilitando um consenso e um acúmulo progressivo de premissas que se direcione a uma

¹¹ Cada unidade com suas longas trajetórias psíquico-históricas sobrepostas e vinculantes dos seus juízos político-estratégicos conjunturais.

¹² Cf. em <https://media.un.org/avlibrary/en/asset/d326/d3266468>.

¹³ Cf. em youtu.be/Q2CzN8P17to?t=79.

decisão arbitral neutra, racional e científica¹⁴ que esteja a serviço da pacificação da relação social.

As unidades oferecem uma noção (símbolo) compartilhada do inconsciente coletivo em relação à imperatividade e à urgência de se defender a “vida” (família, povo, nação etc.) de uma ameaça existencial, isto é, uma ameaça à “segurança”. É recorrente, nos discursos, atribuir ao inimigo “particular” a natureza de inimigo “comum” da humanidade, frequentemente acompanhado de adjetivos como “maligno”, “caótico”, “destruidor” etc. Israel e Irã (unidades centrais da discussão) buscam atribuir às ações do inimigo a natureza de “crime” – a serviço da estruturação de uma legitimidade para a guerra. Porém, em regra, um crime é definido como uma conduta típica, ilícita e culpável, prevista em lei penal. Embora o tratado que criou o Tribunal Penal Internacional (TPI) – o Estatuto de Roma – tenha natureza de lei penal, não possui uma estrutura militar com capacidade de dar eficácia às suas decisões (*enforcement*). Além, Israel e Irã sequer o ratificaram, o que traz consequências jurídicas importantes, como a limitação de persecução penal e a imunidade jurídica perante o TPI. Os países que não ratificaram o Estatuto de Roma não têm obrigação jurídica de aceitar a jurisdição do Tribunal aos seus nacionais. A exceção a essa imunidade seria possível desde que o CSNU a afastasse, o que deve ser unânime e sem veto de algum membro permanente. O veto não é prejudicial em caso de execução de uma questão de natureza administrativa, porém, as questões de natureza administrativa podem se tornar “sensíveis” em relação a um membro permanente – caso isso seja suscitado por ele. A “sensibilidade” da questão é fundamentada por um juízo particular de “segurança” expandida. Essa lógica reafirma a aporia decisória e institucional do CSNU, limitando qualquer juízo sobre os supostos “limites epistemológicos universais” da ciência jurídica no caso concreto – restrita aos cálculos político-estratégicos dos grandes poderes.

1.1 ISRAEL

O tom central da manifestação israelense (1h50m55s à 2h01m36s) é a imperatividade de uma defesa assimétrica em relação aos ataques por meio da “força” e da “justiça”. Buscar-se-ia assegurar a sobrevivência/manutenção de uma unidade/grupo social “interessada apenas

¹⁴ O que parece estar na base da construção da “Teoria Pura do Direito” de Hans Kelsen, na busca de uma ciência jurídica neutra e universal.

existir e prosperar”, contra um ato “maligno/desumano/selvagem”¹⁵ não passível de proteção pelo direito comum. Os agressores – denominados de “regime/inimigo comum da humanidade/civilização” – estariam buscando a “extinção” de um povo por meio da promoção do “caos/desordem”, desrespeitando valores civilizatórios básicos.

O representante israelense expõe o ataque “frio e sangrento” do Irã contra 10 milhões de civis (crianças e adultos, homens e mulheres, judeus, muçulmanos e cristãos). Compreende-o como um ato de agressão sem precedentes – não visto desde a “Blitz”, em Londres. Destaca que o “ataque foi direcionado ao núcleo da sociedade israelense, aos locais mais sensíveis: campos sagrados, mesquitas, sinagogas e igrejas”, pois “para o Irã, não há solo sagrado, não há pureza na vida que seja passível de proteção”. Essa é a realidade que enfrentariam todo dia: “terror em nossas fronteiras, mísseis sobre nossas cabeças e balas em nossas ruas”. Roga ao Conselho a necessária compreensão da situação: “estamos sob ataque!”. Indaga: “como vocês reagiriam a esse ataque? O que uma nação faria se centenas de mísseis balísticos estivessem sendo despejados em seus civis? Em sua cidade? Em seus lugares de fé? A escala desse ataque é inimaginável”. Conclui: “trata-se de uma ameaça para o mundo [...] o desejo iraniano de dominância não terminará nas fronteiras de Israel”. Compreende que “a falha [do ataque iraniano] não diminui o mal por trás de suas ações: um puro e irrestrito mal. O regime do Aiatolá teria revelado sua real natureza, não só como o maior patrocinador do terrorismo no mundo, mas como um agressor direto e ativo”. Compreende que:

O patrocínio do terror pelo Irã tem consequências globais. Dos campos de guerra da Europa aos ataques terroristas no Oriente Médio. Das embaixadas na América Latina aos ataques ao pessoal dos EUA. Não há canto do mundo em que o sangue derramado não tenha a impressão digital iraniana. Eles não são apenas inimigos de Israel, mas de todas as nações civilizadas, inimigos do seu próprio povo, que oprimem brutalmente [...] são arquitetos do caos e da destruição (traduziu-se).

O representante questiona a justificativa¹⁶ do ataque oferecida pelo Irã, em razão da morte do líder do Hezbollah, Hassan Nasrallah, expondo seus supostos crimes: (a) em 1983, o bombardeio à Embaixada e a missões diplomáticas norte-americanas em Beirute, matando mais de 300 pessoas; (b) em 1992, o bombardeio à Embaixada e a centros comunitários israelenses em Buenos Aires, matando mais de 100 pessoas: “antes do 11 de setembro de 2001, o Hezbollah foi responsável por mais mortes de cidadãos norte-americanas do que qualquer outro grupo

¹⁵ A “desumanização” – psíquica – do inimigo é comum em conflitos interssociais. Cf. Daniel Barreiros e Daniel Vainfas (2021, p. 100) e Shannon French e Antony Jack (2015).

¹⁶ Derivado de “justo”: radical “jus” (o direito), sufixo “to” (de acordo com); manifestando o “melhor direito” – compreendido por um grupo social determinado.

terrorista, [apenas no último ano], o Hezbollah lançou 9.000 mísseis e foguetes [...]. Por trás de todos esses ataques, figura-se o regime iraniano”. O representante termina como uma indagação e uma resposta:

Como equacionar isso? Comparar uma nação que busca apenas viver em paz e agindo em defesa do seu povo com um agressor voltado para a nossa destruição não é apenas um erro, mas uma distorção imoral da realidade. [...] O tempo de desescalada está terminado, o período de complacência terminou, o Irã deve pagar pelo que fez. A desescalada esconde uma falsa assimetria entre um que protege e outro que destrói. [...]. A desescalada apenas encorajaria o Irã: o mundo deve se levantar, o Irã deve pagar um preço caro por esse ataque, qualquer coisa menor, é cumplicidade (traduziu-se).

Nessa passagem, Israel manifesta a impossibilidade de negociação, pois além de uma agressão consolidada (*fait accompli*), os iranianos não seriam capazes de diálogo, nem de proteção jurídica, pois “a fé do regime iraniano é a do terror, do caos e da morte, não se importam com a vida, nem com sua própria religião”. A frase “pagar um preço caro” induz uma impossibilidade de modulação da violência durante e após a resposta: “Israel se defenderá! Nós vamos agir [...] as consequências para o Irã serão maiores que eles podem imaginar”. Israel expõe a necessidade de uma defesa para impedir um novo ataque, essa defesa deve ser necessariamente assimétrica para evitar réplica/tréplica. Isso coloca em questão qualquer juízo de uma possível redução da letalidade baseada no direito internacional (*in bello e post bellum*), pois, além de atribuir ao Irã a natureza de “não humano”, a legítima defesa de afastar o perigo e assegurar a existência de um grupo social tem – em regra – maior carga normativa dentro de um sistema jurídico nacional. Essa prevalência é garantida, inclusive, pela incorporação do art. 51 da Carta das Nações Unidas.

Os norte-americanos (23m40s – 32m13s) defendem a condenação do Irã, tendo em vista a suposta regularidade do financiamento de grupos terroristas disruptivos/rebeldes – o que seria uma das causas centrais da crise na região. A representante declara que o Irã deve compreender o aviso de não escalar o conflito na região para uma guerra de maiores proporções. Compreende que a decisão de atacar não teve como base uma razão “defensiva”, mas sim ofensiva, em solidariedade com o IRGC (Corpo de Guardas da Revolução Islâmica) e o Hezbollah. Defende a imposição de sanções adicionais, declarando que o silêncio e a inação só contribuiriam para uma maior regularidade dessas ações. Conclui que os Estados Unidos continuarão a apoiar o direito de legítima defesa de Israel contra grupos terroristas como os Houtis, o Hezbollah ou qualquer outro apoiado pelo Irã. Reafirma a declaração do então Presidente Joe Biden na semana da reunião: “*the United States is fully, fully, fully supportive of Israel*”.

1.2 IRÃ

O tom central da manifestação iraniana (2h01m47s à 2h13m17s) é a compreensão da imperatividade do ataque que foi realizado. O ataque teria tido a finalidade de evitar novos “atos terroristas” de um regime que representa uma “ameaça à paz e à segurança internacionais” – que “acredita ser legítimo ataques em estruturas e populações civis”¹⁷. Compreende que “Israel apenas entende a linguagem da força”, ao contrário do Irã e das demais nações, que agiriam apenas com base em princípios éticos – respeitando o direito internacional. O representante expõe a “brutalidade e a total impunidade do regime de *apartheid* israelense na Palestina, recentemente estendido com uma guerra agressiva aos inocentes no Líbano”. Busca igualmente atribuir a Israel a natureza de inimigo da humanidade, na compreensão de que “Israel não tem a intenção de perseguir a paz ou um cessar fogo, [...] tornou-se uma ameaça para a paz e a segurança internacionais”. Essa “falta de humanidade” é também atribuída aos atores que paralisam as decisões efetivas do Conselho e auxiliam Israel militarmente.

O representante manifesta que as ações iranianas teriam buscado apenas infraestruturas militares, alinhando-se aos deveres éticos e aos princípios da distinção do direito humanitário: “o ataque iraniano foi totalmente compatível com o art. 51 da Carta das Nações Unidas, que garante a legítima defesa [...]. Foi em uma necessidade, tendo em vista o caos gerado por Israel na segurança e estabilidade regionais [...] com várias violações do direito internacional”. Entende essas violações como “atos terroristas”, os quais se somariam nos últimos dois meses com: (a) a violação da soberania territorial do Irã no assassinato do líder do Hamas (Ismail Haniyeh) – um convidado oficial – e de cidadãos iranianos em Teerã; e (b) os ataques à Embaixada e a missões diplomáticas iranianas, resultando no assassinato do líder do Hezbollah (Hassan Nasrallah) e do General da IRGC (Abbas Nilforoushan) em Beirute. Alerta Israel que: “toda a ação que coloque em risco a segurança nacional e os interesses vitais iranianos resultarão em consequências custosas, [...] o Irã tem capacidade de defender seus interesses legítimos se necessário”. Manifesta que a ação iraniana foi necessária para reestruturar a balança regional: “deve-se responder com determinação e urgência, para evitar novos atos de agressão e crimes de guerra, para evitar a situação de escalada. Deve haver um custo para Israel [...], cada ato de agressão tem uma consequência [...] que esse regime deve pagar”. Manifesta

¹⁷ O que estaria contido em uma “exclusão de culpabilidade”, em que há uma “inexigibilidade de conduta adversa” – presumindo um perigo para a própria existência, conforme se verá no direito hebraico.

igualmente as linhas do discurso israelense em relação à impossibilidade de redução de letalidade (*in bello e post bellum*) devido à necessidade de uma defesa assimétrica. Essa defesa é garantida por uma base jurídica que permite a manutenção da “segurança” de um grupo, cuja normatividade é – em regra – a mais alta dentro de um sistema jurídico.

O representante do Líbano (1h39m52s – 2h50m45s) defende que Israel teria iniciado uma invasão formal ao seu território. Essa invasão teria sido precedida por um longo período de agressões e massacres “bárbaros” que violaram o direito internacional e colocaram a região em risco de um conflito de maior escala. Ele expõe uma ideia central e profunda para a compreensão da disputa entre “juízos”: ressalta que, embora Israel tenha assassinado o líder do Hezbollah (Hassan Nasrallah) compreendendo-o como um “terrorista”, nunca houve um consenso na história sobre a definição de indivíduos/grupos como “terroristas” ou “revolucionários”, o que seria sempre contextual (domínio do “critério”). Porém, de acordo com ele (controlando o critério), haveria um consenso de que: “confrontar forças de ocupação é um ato de resistência”. Conclui declarando que o Sul o Líbano tem raízes que resistirão e prosperarão, a despeito dos ataques de Israel. O representante do Iraque (2h13m26s – 2h21m32s) defende que há uma inefetividade do Conselho em promover ações que impeçam a perpetuidade dos ataques de Israel, rogando pela defesa da paz e da estabilidade internacionais. O acúmulo das práticas das forças de ocupação seriam crimes de guerra e violações do direito internacional, especialmente em relação ao genocídio na Palestina. O direito humanitário imporia uma responsabilidade moral à comunidade internacional. De acordo com ele, Israel não teria agido por defesa, mas para destruir outros grupos sociais. Conclui que o Iraque condena os atos de Israel e manifesta seu suporte a “causa justa” da Palestina e do Líbano, contra atos “bárbaros” e violações de soberania e integridade territoriais. O representante da Síria (2h20m01 – 2h33m21s) defende que o Conselho tome ações imediatas aos atos “bárbaros” e “criminosos” de Israel e impeça a continuidade da ocupação e os ataques aos estados árabes da região. Declara que os Estados Unidos teriam responsabilidade por essa escalada devido ao suporte material a Israel. Juntos, estariam causando uma ameaça à segurança e a estabilidade regional e internacional. Conclui que, embora o art. 51 da Carta estipule o direito legítimo de defesa, Israel não seria titular de tal direito, pois as forças de ocupação estariam em um território em que inexistiria soberania israelense. Estaria havendo uma “interpretação distorcida” do artigo para justificar ataques a Estados que sequer compartilham fronteiras com Israel.

1.3 CHINA

O tom central da manifestação chinesa (1m20s à 28m53s) é o reforço à defesa desse direito “comum” (internacional) – estruturado e expandido pela civilização greco-romana-cristã. A questão central da manifestação não é a posição chinesa em si, mas sim o uso de um direito comum em que o “controle critério” foi operado historicamente por um grupo social “inimigo” nas disputas de poder. O representante inicia manifestando que o Estado chinês busca promover o *rule of law* nas relações internacionais – a serviço da paz, da ordem, da justiça, da equidade e da segurança internacionais. Manifesta o apoio chinês à “causa justa” da Palestina na restauração do seu direito territorial legítimo – previsto na “Solução de dois Estados”. A posição chinesa se concentra no direito à autodeterminação dos povos e no direito humanitário – composto pelo regime geral da Lei dos Conflitos Armados (LOAC – *Law of Armed Conflict*), que contém o direito humanitário internacional (IHL – *International Humanitarian Law*). Em relação ao primeiro, analisando o conflito, o representante manifesta que prevaleceria o direito de autodeterminação dos povos. Esse direito seria garantido contra qualquer tipo de colonialismo, ocupação ou subjugação estrangeiras, sendo assegurado “todos os meios possíveis” para essa resistência, especialmente a luta armada – diferenciando-se o “terrorismo” da “resistência”. De acordo com o representante, esse direito inclui a preservação da integridade territorial, a manutenção da unidade nacional, a livre determinação do sistema político, a livre perseguição do desenvolvimento econômico, cultural e social e o permanente domínio sobre a riqueza e os recursos naturais nacionais. Em relação ao segundo, compreende que é imperativa a incidência do regime jurídico de proteção durante a guerra (*jus in bello*), especialmente o disposto nas Convenções de Genebra e de Haia – além de outros instrumentos específicos. Destaca o dever de não usar a força, especialmente quando sustentar uma ocupação de territórios estrangeiros. Ressalta que essas ações foram atribuídas a Israel por várias Resoluções Internacionais, que atestaram a sua violação. Assim, Israel estaria ocupando territórios de forma irregular, o que afastaria o direito à “legítima defesa” do art. 51 da Carta. Ainda que fosse juridicamente tutelada, estaria prejudicada pelo descumprimento dos princípios da “necessidade” e da “proporcionalidade”. Essa compreensão estaria fundada no princípio geral do direito de que “ninguém pode se beneficiar da própria torpeza”.

2 DA LÓGICA TRIVALENTE

Neste capítulo, estruturar-se-á a lógica trivalente em três dimensões temporais: 1) longa – por meio de um recuo histórico para a compreensão de um sistema triangular de disputa entre métodos lógicos presente no mundo grego (aristotélico, estoico e dialético); 2) média – pela compreensão do elemento psíquico-indeterminado da lógica moderna em Gottlob Frege, Jan Łukasiewicz e Stéphane Lupasco; e 3) curta – pelo encaixe do programa de pesquisa do poder global nessa trajetória. Assim, consolidar-se-á a base da abordagem lógica para compreender os “juízos” sobre o justo. A “lógica” é um instrumento genérico para a construção de um raciocínio válido. É uma arte de “pensar” e “discursar” – derivada de *logos* (pensamento/discurso)¹⁸. Isso reforça sua proximidade com a retórica e com a gramática, formando as três artes do *trivium*¹⁹.

Na civilização greco-romana-cristã a lógica foi primeiramente estruturada no mundo grego, com as lógicas aristotélica, estoica e dialética. Essas lógicas disputavam espaço entre si, embora a maior atenção tenha sido dada à aristotélica. A lógica aristotélica – assim como as demais – foi fundada no período da “era da elevação dos espíritos”, no qual se buscava responder questões como “quem somos?”, “de onde viemos?”, “para onde vamos?” e “qual a origem e o destino do universo?”. A sua construção envolveu um processo complexo, em que vários pensadores contribuíram. Os principais foram Parmênides (identidade e não-contradição do ser – exposta em seus poemas), Sócrates (dialética cumulativa não-contraditória – exposta no diálogo com Teeteto) e Aristóteles (estrutura lógica formal – exposta no “Órganon”).

Em Parmênides (ca. 530 AEC)²⁰, é possível perceber a base fundamental dessa estrutura. Embora tenha restado pouco de seus escritos originais, há fragmentos nas obras de Sexto Empírico (*Pros Dogmatikous* – Contra os Dogmáticos, 2013) e de Simplicio de Cilícia (*De Caelo*) que permitiram várias interpretações e discussões. As obras contêm 32 versos do principal poema de Parmênides: Sobre a Natureza (*Peri Physeos*). O poema se divide em duas partes. A primeira se chama “O Caminho da Verdade” (*Aletheia*), no qual se busca a definição

¹⁸ Semelhante raiz parece estar presente nas lógicas indiana e chinesa. Na primeira, na escola de “*Nyāya*”, estuda-se a “justiça” e o “método”, sendo uma das principais escolas da “*Āstika*” (tradições do pensamento indiano – hindu, budista e jainista – vinculadas aos Vedas) (Ganeri, 2001). Na segunda, pelo pensamento de Mozi, estuda-se a lógica/retórica, a argumentação e a justiça (*fa*) (Graham, 1978).

¹⁹ Isto é, o preparo para se falar um latim correto (gramática), coerente (lógica) e claro (retórica).

²⁰ Nasceu em Eleia (Magna Grécia), considerado o pai fundador da ontologia.

do “ser”, isto é, aquele que sempre “é”: indestrutível, inabalável, único, homogêneo, imóvel e perfeito. A segunda se chama “O Caminho das Opiniões dos Mortais” (*Doxa*), no qual se projetam especulações sobre o universo e o homem, isto é, o mundo das aparências e das crenças. Em linhas gerais, o prólogo do poema apresenta a jornada daquele que “sabe” – a jornada do conhecimento. Essa jornada é representada por uma viagem feita em uma carruagem conduzida pelas Heliades (filhas do Sol). Essa viagem tem como destino a “morte”. Embora não tenha sido recuperada a história completa, narra-se que o trajeto é interrompido pela deusa Dice (deusa da justiça), a qual concede passagem após um desafio epistemológico meritocrático resolvido pelo passageiro: o conhecimento do “justo”. Esse conhecimento permitiria posteriormente o “juízo” entre dois caminhos: o da “verdade” e o da “opinião”. É possível dizer que esse “conhecimento” traria uma “assimetria” para o viajante.

Em Sócrates (ca. 470 – 399 AEC)²¹, partindo da ontologia de Parmênides, é possível perceber sua contribuição nos diálogos de Platão. No diálogo com Teeteto²², Sócrates constrói seu método na busca da verdade: maiêutica (parteira – de verdades). É curioso notar que praticamente todos os seus diálogos com os sofistas terminam em uma aporia, com posições irredutíveis manifestadas pelos pensadores²³. Em relação à justiça – no diálogo de Críton²⁴ – Sócrates compreende que a “injustiça” é tudo o que “prejudica” alguém. A “razão” deveria ser o principal critério para se compreender a justeza das ações. Na Apologia de Sócrates²⁵, é possível compreender que “as leis devem ser seguidas pelos cidadãos”, ainda que sejam injustas, ao exemplo do próprio Sócrates na aceitação da sua execução, mesmo que considerando-a “injusta”. Porém, aqui é possível perceber uma nuance importante: se por um lado é lógica a compreensão de que o respeito à “legalidade” ateniense sempre deveria ser superior à “necessidade” particular (evitar a morte – no limite), por outro, também é possível compreender que, para Sócrates e seus alunos, a morte esteve a serviço de uma “causa determinada” (causa justa) – o que tornou Sócrates “imortal”. A leitura de Sócrates sobre o seu próprio julgamento permite a conclusão de que a ação da justiça ateniense foi “realista”,

²¹ Nasceu em Atenas, considerado o pai fundador da filosofia política ocidental.

²² Cf. em Platão (2017).

²³ No diálogo com Glauco, o próprio Sócrates observa ser impossível um “veredito” se duas partes estão defendendo suas posições sem a existência de um “júri” para proferir a decisão do “correto” e do “falso”. Comenta que um diálogo sem consenso remete a um diálogo em que cada um defende uma posição atuando como “advogado”.

²⁴ Cf. em Platão (2019).

²⁵ Cf. em Platão (2019).

definindo-se o justo na forma atribuída aos sofistas: particular, irracional, temerária e conjunturalmente.

No diálogo de Teeteto, combinado aos diálogos do Político²⁶, do Sofista²⁷ e do Eutidemo²⁸, é possível compreender que, de acordo com Sócrates, a atividade do “verdadeiro filósofo” é oferecer ferramentas para a busca da verdade. Isso seria incompatível com a arbitrariedade, a manipulação, a convencionalidade e a retórica dos sofistas – responsáveis por construir um conhecimento ilusório e enganoso. A política teria como base o “conhecimento verdadeiro” do “justo”, o que permitiria – circularmente – que os operadores da política agissem acima das leis para garanti-lo. No diálogo de Eutidemo, Sócrates separa a “erística” da “filosofia”. A primeira seria um instrumento de luta e de combate em que tudo estaria a serviço da derrota de um oponente (na definição de Glauco). A segunda seria um instrumento de esforço comum e amigável na busca da verdade. Nos diálogos de Protágoras e de Hípias Menor, Sócrates defende que os que praticam a injustiça agem por falta de conhecimento, pois aqueles que aprendem o que é o “justo” agem “naturalmente” de acordo com essa sabedoria. No diálogo de Minos²⁹, Sócrates busca estruturar uma definição para “lei”, concluindo que seu fundamento deve derivar do conhecimento verdadeiro do “bom” e do “justo” – o que necessariamente deve ser natural e imutável (temporal e espacialmente).

Em Aristóteles (384 – 322 AEC)³⁰ há a construção de uma estrutura lógica (metodológica) simultânea a construção de uma estrutura ética (política). Ainda que diferencie a “dialética” (busca do plausível) da “lógica” (busca do necessário), Aristóteles nunca fez tal divisão em suas obras, sendo ela um exercício posterior promovido pelos peripatéticos. Sua lógica também é silogística, linguística e não formal (ética), e sua dialética também é abstrata e universal (lógica) – não se manifestam como modelos “puros”. Para Aristóteles, apenas o método se alterava, não o objeto: a ética (individual) e a política (coletiva) eram indutivas, ao contrário da dedução lógica silogística. Assim, percebe-se que o seu pensamento fez o uso integrado das duas ferramentas para a busca da “verdade”.

²⁶ Cf. em Platão (2021).

²⁷ Cf. em Platão (2017).

²⁸ Cf. em Platão (2016).

²⁹ Cf. em Platão (2017).

³⁰ Nasceu em Estagira, cidade que ao longo de sua vida foi progressivamente incorporada ao Império da Macedônia por Felipe II.

Em relação à lógica, Aristóteles formalizou o sistema que viria a se chamar de “lógica aristotélica” em “Tópicos” e no “Primeiro Analítico” (Aristóteles, 2016a, pp. 59-148) – incorporando os elementos socráticos e parmenidianos. Isso foi compilado postumamente pela escola peripatética no “Órganon”. A base dessa estrutura é composta por três princípios gerais que expressam uma “cumulatividade não-contraditória” e uma “bivalência” na busca da verdade. O primeiro é o “princípio da identidade”: os elementos são imutáveis, o que “é” nunca “deixa de ser” e o que “não é” nunca “vem a ser” ($P \Rightarrow P$)³¹. O segundo é o “princípio da não-contradição”: os elementos só têm uma identidade, não podem “ser” e “não ser” de forma simultânea ou não podem simplesmente “não se enquadrar” em uma das opções: $\neg (P \wedge \neg P)$. O terceiro é o “princípio do terceiro excluído”: os elementos só podem ter dois valores (bivalência), “ser” ou “não ser” ($P \vee \neg P$).

Em relação à ética, a principal obra é a “Ética a Nicômaco” (2016b), escrita por volta de 330 AEC. É uma espécie de compilado que reuniu várias outras obras como *Magna moralia*, *Ética a Eudemo* e *Política* – que formam um “tratado sobre os assuntos humanos”. A ética seria uma ferramenta/prática/prudência (método) para se chegar ao “sumo bem”. Esse bem estaria acima de qualquer outra reflexão, visto que pode ser alcançado mesmo que por meio de uma “mentira nobre” (Aristóteles, 2016b, p. 36): “admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem, [...] o sumo bem” (idem, p. 3). Aristóteles discute o bem como o “fim” da política, na busca da distinção entre uma justiça “boa” e uma justiça “ruim” – base do ensino da teoria do direito nas universidades até hoje. A justiça “boa” estaria a serviço da vida na cidade (unidade dimensional não claramente definida na obra), enquanto a justiça “ruim” traria prejuízo à cidade. Dessa forma, para Aristóteles, a “realidade” sempre é passível de ser conhecida de forma “verdadeira”, o que inclui o “sumo bem” (idem, pp. 8-14).

³¹ Ainda que com uma aparente relativização da “identidade” parmenidiana em Aristóteles por meio dos conceitos de “ato” e “potência”, o “ser” permanece “ser” na “essência”, isto é, não “deixa de ser”. O avanço da “divisibilidade da matéria” permitiu duas conclusões (cf. David Christian, 2004; Fred Spier, 2010). A primeira é de que “tudo é uma unidade”, visto que as explosões cíclicas de atração-repulsão concentram a matéria-energia em um “ponto”. A segunda – o que parece mais adequado ao trabalho – é de que a delimitação da “unidade” é uma opção metodológica. No exemplo de Aristóteles – em sua obra chamada “Metafísica” – a “semente” seria uma “planta” em potência, mantendo a “identidade”. Porém, é possível dizer que essa “identidade” é construída pela coleta de elementos químicos nas várias camadas do solo e na atmosfera, com mecanismos que envolvem o transporte ativo (seiva bruta e elaborada), fotossíntese, respiração celular etc., isto é, o que antes “não era” constitutivo da planta, “veio a ser” – alterando seu perfil em várias dimensões.

O autor compreende que as “paixões” devem ser controladas pela razão, pois quando descontroladas afastariam o humano da verdade, cujo alcance só seria possível pela virtude³²:

Visto que na alma se encontram três espécies de coisas – paixões, faculdades e disposições de caráter – a virtude deve pertencer a uma destas. Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões. Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados e censurados. Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição. Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. [...] Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam disposições de caráter (Aristóteles, 2016b, pp. 27-28).

A capacidade de distinguir o “bem” do “mal” seria resultado de uma virtude adquirida pela “razão”, o que não poderia ser adquirida por todos. Essa virtude só seria comum ou adquirível àqueles que cultivam “bons hábitos” ou “escutam a sabedoria alheia” (idem, p. 6):

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improficuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem. (Aristóteles, 2016b, p. 5).

Esse “bem” é com frequência pensado de forma interna à cidade, raramente compreendido como uma “relação” entre elas. Para ele, a “igualdade” seria fundamental para uma vida “boa”, “justa”, “adequada”. Isso permite dizer que as assimetrias e as hierarquias, no mínimo, dificultam uma correta distinção ou compreensão desses juízos adjetivos. Esses

³² Reproduzido em Platão (livro IV, A República), quando explica a necessidade de um controle das partes “apetitiva” e “irascível” da alma pela parte “racional” na busca da verdade.

mesmos juízos estão na base da clássica necessidade de distinção aristotélica entre o que “é” e o que “não é” devido – pressuposto de uma “justiça natural”. Embora essa justiça natural não seja imutável, ela pode ser “conhecida” por todos (idem, pp. 120-122) – o que estará na base da reflexão de Hugo Grócio. Em relação aos juízos que são expressos por um “juiz”, Aristóteles presume-o com um “desinteresse” ou uma “racionalidade” política permanente: “as pessoas em disputa recorrem ao juiz, [...isto é], à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário. [...] O justo, pois, é um meio-termo já que o juiz o é. [Assim...] receberam ‘o que lhes pertence’, [...] o que é igual” (idem, pp. 97-98). A proporção e o equilíbrio são centrais para a disposição do justo: “o proporcional é intermediário, e o justo é proporcional. [...] Os matemáticos chamam ‘geométrica’ a esta espécie de proporção, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente” (idem, p. 96).

Isso permite compreender os motivos pelos quais Aristóteles busca uma compreensão “necessária” da política por meio de uma pressuposição da consensualidade do “sumo bem” – sendo possível perceber que não há divisão estanque entre a lógica e a ética. É atribuída à ética uma estrutura “necessária”, sem divisão dimensional (isto é, universal) – conforme se verá no argumento de Jan Łukasiewicz. Porém, ao mesmo tempo, está claro para Aristóteles que não existe justiça entre “desiguais”: “não devemos esquecer que [...] estamos procurando [...] também a justiça política. Esta é encontrada entre homens que [...] são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política” (idem, p. 103). Isso significa que, se a justiça é uma virtude prática (método) que pode estar a serviço do “bem” ou do “mal” (idem, p. 102), ela só poderia se expressar de forma consensual e permanente em uma relação social entre “iguais”³³. Sem o “equilíbrio” de poder, essa justiça se torna uma aporia: “por isso é mais fácil manifestar verdadeira justiça para com nossa esposa do que para com nossos filhos e servos. Trata-se, nesse caso, de justiça doméstica, a qual, sem embargo, também difere da justiça política” (idem, p. 104). Por fim, Aristóteles diz que: “a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois, a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto”. Por isso, “não permitimos que um homem governe, mas o princípio racional, pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-

³³ O parece ser a base da metáfora do “véu da ignorância” de John Rawls, em que as decisões “justas” só são possíveis se tomadas de forma “despersonalizada”, isto é, sem conhecimento prévio de hierarquias.

se num tirano. O magistrado, por outro lado, é um protetor da justiça e, por conseguinte, também da igualdade” (idem, p. 103).

Essa estrutura foi dominante no mundo ocidental e no seu entorno por quase 25 séculos, mantida pela compilação de Andrônico de Rodes (ca. 60 AEC)³⁴, incorporada pela filosofia medieval com a tradução para o latim feita por Porfírio (234-304 EC) e por Boécio (480-524 EC), incorporada pelo racionalismo teológico islâmico (*kalām*) no mundo árabe por Al-Farabi (870-950 EC), incorporada pelo racionalismo metafísico no mundo persa por Avicena (980-1037 EC), incorporada pelo racionalismo árabe-ibérico de Averróis (1126-1198 EC), incorporada pela escolástica teológica cristã por São Tomás de Aquino (1225-1274 EC), incorporada pela crítica do pensamento moderno com o empirismo de Francis Bacon (1561-1626 EC) e com o racionalismo de René Descartes (1596-1650 EC) – mantendo-se a “universalidade” – e, especialmente, incorporada pelo pensamento de Hugo Grócio, em uma síntese – complexa – entre empírico, racional e lógico.

Na segunda metade do século XIX – partindo-se das ideias de Kant – houve a construção de uma primeira contestação significativa à essa lógica. Essa contestação esteve presente em três autores principais: Gottlob Frege (1848-1925), Jan Łukasiewicz (1878-1956) e Stéphane Lupasco (1900-1988) – cada um contribuindo à sua maneira com a mobilização do elemento “psíquico” em seus trabalhos. O primeiro foi o filósofo, matemático e lógico alemão Gottlob Frege – inserido no círculo de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein com o empirismo lógico e o relativismo epistêmico. O seu pensamento é contemporâneo ao de Sigmund Freud, sendo possível perceber algumas semelhanças metodológicas. A estrutura de Frege não se propõe a ser um juízo sobre a “linguagem”, sendo essa uma das vertentes possibilitadas pelo seu estudo, mas se propõe a ser uma construção de um juízo geral sobre o “psíquico”. A construção lógica de Frege é associada à própria criação da “lógica moderna”, com base em dois trabalhos. O primeiro é *Begriffsschrift* (Escrita de Conceitos) de 1879 – no qual estruturou um sistema lógico de notação simbólica rigoroso, a serviço da qualificação da compreensão “pura” dos fenômenos matemáticos e naturais. O segundo é *Über Sinn und Bedeutung* (Sobre o Sentido e o Referente) de 1892 – no qual demonstrou as implicações para a estrutura silogística da diferenciação entre uma compreensão particular (sentido) e uma compressão racional (referência) dos fenômenos, o que tem maior relevância para a presente investigação.

³⁴ Cf. Klimovski (2011, p. 81).

A obra “Sobre o Sentido e o Referente” – a serviço da construção da sua lógica formal – permitiu o questionamento da capacidade do pensamento humano formular juízos corretos e racionais *a priori* de forma regular e permanente. Para Frege, uma simples relação de “identidade” coloca alguns desafios para o pensamento. Por exemplo: $a = a$ é um juízo *a priori*; já $a = b$ depende de um juízo valorativo *a posteriori*. Isso é devido aos efeitos semânticos resultantes de conexões arbitrárias de sinais, em que a relação entre os fenômenos fica prejudicada devido à própria mutabilidade e indeterminação (incerteza) das ideias. A incerteza seria a causa e o reflexo de um emaranhado complexo de estados afetivos pessoais e interpessoais: intuições, emoções, percepções, atrações etc. Por isso, uma “comparação precisa não é possível porque não podemos ter essas ideias juntas na mesma consciência” (Frege, 2009, pp. 30-31). O autor cita dois exemplos para explicar a sua diferenciação entre “sentido” e “referência”. No primeiro, supõe-se que as linhas a , b e c conectam um triângulo equilátero. As intersecções ab e bc são idênticas (referência), porém, atribui-se a elas nomes diferentes (sentido). No segundo, comenta que as compreensões da “Estrela da Noite” e da “Estrela da Manhã” podem ter a mesma referência, mas têm sentidos diferentes (idem, pp. 25-26). O “sentido” sempre depende do conhecimento deduzido da definição, o que apenas pode clarificar a referência, mas não permite seu conhecimento completo (idem, p. 29).

Quando se usa palavras de maneira comum, sua referência é aquilo sobre o que se quer falar. Mas, ocasionalmente, quer-se falar sobre as próprias palavras ou sobre seu sentido. Isso ocorre, por exemplo, quando se cita as palavras de outra pessoa em discurso direto. Nesse caso, as próprias palavras referem-se, primeiro, às palavras do outro, e são essas que têm a referência comum. Assim, temos sinais de sinais. Na escrita, se coloca as imagens das palavras entre aspas nesse caso. Portanto, uma imagem de palavra que está entre aspas não deve ser tomada como tendo a referência comum. A referência e o sentido de um signo devem ser distinguidos da ideia associada a ele. Se a referência de um signo é um objeto que pode ser percebido pelos sentidos, então a minha ideia dele é uma imagem interna gerada por memórias de impressões sensoriais que tive, e de atividades, tanto internas quanto externas, que realizei. Essa ideia muitas vezes está imersa em sentimentos; a clareza de suas partes individuais varia e oscila. A mesma ideia não está sempre atrelada ao mesmo sentido, nem mesmo na mesma pessoa. A ideia é subjetiva: a ideia de uma pessoa não é a mesma de outra. Em virtude disso, há muitas diferenças entre as ideias associadas ao mesmo sentido (Frege, 2009, pp. 28-29, traduziu-se).

O autor traz um exemplo que permite enquadrar essa diferença na relação entre o “particular” (parte) e o “universal” (todo):

Alguém está observando a lua através de um telescópio. Comparo a lua em si com a Referência, que é o objeto da observação, mediado pela imagem real projetada pela lente do telescópio e pela imagem retinal do observador. Comparo a primeira com o Sentido, e a segunda com a ideia ou intuição. A imagem dentro do telescópio é apenas unilateral, dependendo da localização do observador, mas ainda assim é objetiva, na medida em que pode servir a vários observadores. De qualquer forma, seria possível organizar as coisas de tal maneira que várias pessoas pudessem usá-lo simultaneamente. No que diz respeito às imagens retiniais, cada pessoa ainda teria a

sua própria. Mesmo a congruência geométrica seria difícil de alcançar devido às diferenças no desenvolvimento dos olhos. A coincidência real seria impossível (Frege, 2009, p. 30, traduziu-se)³⁵.

Portanto, para o autor, seria fundamental compreender as ambiguidades resultantes dos “sentidos” para a qualificação da estrutura lógica, formulando-a por meio das “referências” que são isentas de “juízos psicológicos”. O conceito de “juízos psicológicos” trouxe um excelente questionamento para a estrutura da lógica aristotélica. Isso permite a compreensão de que a possibilidade de concordância objetiva entre elementos de um silogismo “ético-político” é uma tarefa difícil – se não impossível. Concluindo o argumento e retornando ao exemplo inicial, o autor compreende que $a = a$ e $a = b$ só pode ser uma relação verdadeira se a “referência” for a mesma (Frege, 2009, p. 49). Em retrospectiva, percebe-se que essa estrutura esteve alinhada à psicanálise freudiana – base do inconsciente junguiano³⁶. Assim, para os objetivos do trabalho, percebe-se que o sucesso de Frege – ainda que como um “antipsicologista” – foi compreender, isolar e afastar o elemento “psíquico” da construção de uma lógica formal.

Partindo dessa limitação dos “juízos psicológicos” para uma compreensão lógica dos fenômenos, foi possível perceber a própria natureza “psíquica” da lógica aristotélica. Essa ideia foi a base da estruturação de uma nova lógica que foi capaz de romper com alguns dos princípios aristotélicos, o que ficou conhecida como a “lógica trivalente”. Essa estrutura foi construída pela Escola de Lvov-Varsóvia, que tinha por objetivo o estudo da lógica e da psicologia (o *logos* do psíquico/psico-lógico) – baseada no trabalho de alguns dos maiores lógicos do século XX, como Stanisław Leśniewski (1886-1939), Alfred Tarski (1901-1983) e Jan Łukasiewicz (1878-1956). O primeiro propôs o estudo da “mereologia”, em linhas gerais: o estudo da relação entre a parte e o todo em um sistema. O segundo propôs a “convenção T” na lógica, em linhas gerais: a necessária adição de uma condição “metalinguística” prévia – necessariamente verdadeira – para aferir a verdade de um elemento “linguístico”. Isso significa dizer que é impossível um

³⁵ Projetando essa compreensão para a epistemologia da complexidade, seria possível dizer que as interações complexas do processo de “formação” da imagem, contidas em características fisiológicas únicas de cada córnea (hidratação, curvatura, plasticidade, sensibilidade, opacidade etc.), tornariam impossível um juízo único sobre um fenômeno – o fim do “amarelo brasileiro” e o início do “amarelo canário” é meramente um juízo metodológico sancionador. Exemplo próximo e brilhante está no conto de Guimarães Rosa chamado “O Espelho”. Nele, compreende-se que a nossa imagem “verdadeira” não existe e é impossível de ser enxergada. Além das características únicas de cada córnea, cada espelho é igualmente um sistema complexo de interações que forma uma imagem conjuntural que é verdadeira e falsa ao mesmo tempo (curvatura, índice de refração, espessura, densidade, temperatura, luminosidade etc.). Isso se projeta por meio de um fenômeno óptico mutável e heterogêneo. Assim, a nossa “imagem” (sentido amplo) só pode ser “compreendida” e “sancionada” na relação social.

³⁶ Cf. Maria Claudia Vater (2018, pp. 86-87).

juízo *a priori* sobre “a verdade” – sendo necessário um juízo prévio basilar³⁷. O terceiro foi o polonês Jan Łukasiewicz, pioneiro na proposição da “lógica trivalente”, a qual será analisada com maior profundidade.

O principal livro de Jan Łukasiewicz é *The Principle of Contradiction in Aristotle: A Critical Study*, publicado em 1910. Nesse trabalho, o autor adiciona um elemento “indeterminado” (possível) na estrutura bivalente do silogismo. Essa construção buscava a negação da possibilidade de uma “verdade absoluta”, o que já estava em Heráclito de Éfeso e Protágoras de Abdera – de acordo com o próprio Łukasiewicz. Heráclito caracterizava o mundo como um fluxo contínuo em que um momento estável (não contradição) nunca poderia ser atingido. Protágoras entendia que: “o que parece para um homem ser em certa medida, pode ser diferente para outro” – dedução lógica da máxima de que o homem, afinal, é a medida de tudo (2021, pp. 24-25). Partindo desse ponto, o autor rompe com o princípio da não-contradição da lógica aristotélica (idem, pp. 155-192). A principal para o trabalho é que, na compreensão do autor (idem, p. 112; p. 150; p. 159), o princípio da não-contradição em Aristóteles tem três níveis – não apenas dois, comumente lembrados. O primeiro é o lógico: estrutura que é dividida em duas proposições, em que uma atribui a um objeto exatamente o que a outra nega, isto é, elas não podem ser simultaneamente verdadeiras. O segundo é o ontológico: nenhum objeto pode “conter” e “não conter” uma propriedade de forma simultânea. E, menos conhecido, um terceiro, o qual o autor chama de “nível psicológico”: não podem existir em uma “mente” duas convicções simultâneas baseadas em proposições contraditórias (idem, p. 158). O nível psicológico depende do “empírico”, não podendo ser afirmado *a priori*: “ele não possui valor lógico [mas] tem um valor prático e ético considerável, pois é a única arma contra o erro e a mentira” (idem, p. 160, traduziu-se). Esse nível estaria a serviço de sustentar “falácias” que

³⁷ Essa construção reaproximou a “linguagem” da “realidade” na busca da “verdade” (Klimovski, 2011, p. 26). Em divergência com a possibilidade de uma construção/descobrimto simbólico “puro” de Gottlob Frege, ainda que afastado o “psicológico”, percebe-se que esse “relativismo” poderia ser atribuído a todos os sistemas simbólicos (lógicos). Desse modo, haveria uma falácia na atribuição de “verdade absoluta” a algumas representações que são igualmente “sanções metodológicas”. A representação aritmética de “ $1 + 1 = 2$ ” costuma ser evocada como o símbolo dessa verdade absoluta. Porém, os “números” não seriam objetos em si – no mundo físico ou metafísico – mas signos simbólicos que operam dentro de convenções estabelecidas na aritmética clássica (uma lógica determinada/possível). Essa representação é verdadeira dentro de um sistema de regras previamente estabelecidas. Essas regras podem não ser úteis a outros sistemas – como a aritmética modular, por exemplo. De acordo com Ludwig Wittgenstein (1968, pp. 24-36), o significado das “proposições” sempre depende do “jogo de linguagem” em que estão inseridas.

garantiriam a coerência discursiva³⁸. Compreende-se a necessidade de “coerência” como uma justificativa psicológica em si, reforçando o antipsicologismo de Frege:

Sempre que temos algum tipo de convicção, estamos convencidos de algo; acreditando, sempre acreditamos que algo é ou não é, que é assim ou não é assim, que algum objeto contém ou não contém alguma propriedade. Eu chamo de sentença lógica ou proposição uma sequência de palavras ou outros signos que dizem que algum objeto contém uma propriedade ou não a contém. Para toda crença, como fenômeno mental, corresponde, como fato lógico, alguma afirmação ou negação que é expressa em palavras ou outros signos. Assim, o princípio aristotélico, de que “ninguém pode acreditar simultaneamente que algo é e também não é”, também pode ser formulado da seguinte maneira: “duas convicções, para as quais existem proposições contraditórias correspondentes, não podem existir simultaneamente em um mesmo intelecto”. Assim, esse princípio, no que diz respeito aos fenômenos mentais, é um princípio psicológico (Łukasiewicz, 2021, pp. 64-65, traduziu-se).

O autor conclui que: “a lógica aristotélica, por mais útil que seja para a cognição dos fatos, talvez seja uma ferramenta demasiado grosseira para descobrir a engenhosa construção do mundo essencial por trás do caos das aparências” (idem, p. 59, traduziu-se). Assim, constrói-se uma lógica “trivalente”, na qual se propõe que o silogismo lógico pode ter um comportamento “indeterminado”, visto que é baseado na própria indeterminação do “psíquico”. O autor expressa diretamente a inadequação do princípio da não-contradição para determinar uma verdade “racional” e absoluta em sistemas “éticos”. Essa ideia pode ser expressa na fatídica sátira de Décimo Juvenal, trazida pelo autor: *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* (assim quero, assim ordeno, que minha vontade sirva de razão) (idem, p. 113). Após a construção de Łukasiewicz, a lógica moderna teve um salto qualitativo e quantitativo com o surgimento de várias novas lógicas alternativas, como as lógicas kleeneana (ambiguidismo), kripkeniana (mundos possíveis), bayesiana (gradação dos valores falso-verdade), peirceana (multivaloração semiótica) gödeliana (incompletude) etc. Cada uma com sua linguagem própria, por meio de estruturas lógicas proposicionais, predicativas, modais etc. Essa expansão adicionou mais detalhes e mais elementos à essa nova estrutura (complexificação), a qual passou a se chamar simplesmente de “lógica multivalorada” ou “lógica difusa”.

Para o trabalho, foi selecionada – como uma última peça lógica, diga-se – uma lógica que cumpre uma função de ligação entre os primeiros questionamentos dos princípios aristotélicos e a abordagem de José Luís Fiori. Essa lógica é baseada no trabalho de Stéphane Lupasco – filósofo romeno que viveu quase a vida toda em Paris. Lupasco foi a base da construção do “pensamento complexo” de Edgar Morin, especialmente por meio da compreensão de uma

³⁸ O que permite perceber a proximidade entre a lógica e a retórica.

“dialética energética” como motor do funcionamento de sistemas multidimensionais e complexos (Morin, 2009, pp. 120-122). Lupasco se alinha à estrutura de uma lógica trivalente pela adição do “terceiro incluído” (*le tiers inclus*) – especialmente em seu *Logique Dynamique du Contradictoire* (1947). Diferentemente dos demais, o terceiro incluído de Lupasco se caracteriza por ter a capacidade de alterar as próprias premissas do sistema. Essas premissas são mutáveis e dinâmicas – ao contrário da exclusão-superação da dialética hegeliana. Esse elemento se comporta como o próprio “juízo” definidor mutável-valorativo das demais. Ele representa a própria indeterminação psíquica, que resulta em uma estrutura silogística (sistema) contraditória e mutável – reflexo da “tensão permanente” entre as “unidades” (elementos do silogismo). Lupasco rompe definitivamente com os princípios da bivalência e da identidade, somando-se ao rompimento da não-contradição de Łukasiewicz.

Esse elemento “indeterminado” (terceiro incluído) de Lupasco é a própria “cognição” (abstrata)³⁹. A cognição seria uma “operadora-observadora lógica”, vinculada à incerteza energética-psíquica – o que ele chama de “afetividade” (Lupasco, 1947, pp. 3-9). É possível compreender que essa “afetividade” pode ser equiparada a uma observadora de um “jogo de sinais opostos”: euforia-depressão, atração-rejeição, confiança-desconfiança etc. Esses sinais são sintetizados e expressos de forma complexa e irracional pela mente, manifestando-se tanto em indivíduos quanto em grupos sociais. Esse elemento psíquico impõe uma incerteza proposicional permanente, sendo a origem do “movimento” lógico-dinâmico que se soma ao antagonismo da bivalência⁴⁰.

Essa estrutura é representada com uma afirmação (p) e uma negação ($\neg p$) – clássicas – combinada a uma indeterminação, isto é, um terceiro elemento que não é nenhum dos dois $\sim (p \vee \neg p)$ (idem, pp. 27-38). A negação de um elemento $\sim (p)$ significa sua “atualização” ($p \rightarrow p'$), o que resulta de uma “potencialização” do outro elemento ($q \rightarrow q'$). Ambos de forma relativa

³⁹ Mais tarde, em 1974, o autor desenvolveria a ideia de que esse “terceiro incluído” estaria na própria base da triangulação entre o “natural” (matéria-energia macrofísica) e o “social” (matéria-energia viva), expressando-se pela “matéria-energia psíquica” (não-natural e não-social). Conceito que tem semelhanças com a “noosfera” de Édouard Le Roy (1870–1954), Vladimir Vernadsky (1863–1945) e Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).

⁴⁰ É possível perceber a longa estrutura dessa “incerteza” de forma mediata no ceticismo epistemológico de Pirro e de Carnéades, mas com uma dedução imediata de Werner Heisenberg. Essa “incerteza”, diga-se, não necessariamente tem relação com o “quântico”, mas apenas expressa a impossibilidade metodológica de um “mapeamento” e de uma “previsão” absoluta dos fenômenos.

limitada e relacional, pois “na dinâmica do terceiro incluído as finalidades não são cegas”⁴¹ (idem, pp. 98-102). A “potencialização” e a “atualização” são mudanças relacionais, entrepostas contínua e progressivamente na relação. A “potencialização” seria a “causa final” da relação, em que o elemento potencializado passa do estado “atual” para o “potencial” (idem, pp. 84-94). A atualização seria o próprio escape da “destruição”, por meio de uma mutação (idem, pp. 111-113). Isso permite deduzir uma “dialética da energia” trivalorada, proposta em *L'énergie et la Matière Psychique* (1974). Nela, os elementos *abc* se relacionam – no grau mais básico – por uma “contestação” do terceiro incluído (T), atualizando-se (A) ou potencializando-se (P). Ao contrário do “beco sem saída” da lógica aristotélica estática, essa “lógica dinâmica” tem uma causalidade complexa e uma finalidade (idem; pp. 84-85; pp. 102-103). A criatividade é fundamental para o “juízo” da definição entre os antagonismos promovidos pelo “indeterminado”, o que potencializará e atualizará os demais (idem, p. 149)⁴². Assim, é possível dizer que Lupasco propõe uma lógica dialética energética psíquico-relacional não-exclusiva, centrada na indeterminação inerente do “psíquico”, formando a sua própria lógica trivalente.

Em resumo, é possível perceber que a lógica aristotélica foi contestada pela lógica moderna em seus pilares, por meio de três passos: 1) partindo do estudo de Immanuel Kant (com base em Hugo Grócio), Gottlob Frege compreende, isola e afasta o psíquico-irracional da lógica formal – relativizando sua estrutura racional-regular; 2) partindo do psíquico-irracional, Jan Łukasiewicz propõe um comportamento “indeterminado” inserido na estrutura silogística – rompendo com a não-contradição; e 3) partindo do “indeterminado”, Stéphane Lupasco propõe uma lógica dialética energética psíquico-relacional não-exclusiva. Nela, a indeterminação do psíquico é o juízo (compreensão/sanção) contextual e dinâmico de uma atualização ou de uma potencialização dos demais elementos – rompendo com a identidade e com a bivalência.

Porém, o passo que a lógica moderna não deu completamente é o recuo histórico para a compreensão de que a lógica do “período clássico” não se limitou à lógica aristotélica, mas

⁴¹ Conclusão idêntica em Ilya Prigogine (1996, p. 10), para o qual a matéria só consegue “ver” se estiver longe do equilíbrio e inserida na dinâmica temporal: “*la matière est aveugle à l'équilibre là où la flèche du temps ne se manifeste pas; mais lorsque celle-ci se manifeste, loin de l'équilibre, la matière commence à voir!*”.

⁴² De acordo com Lupasco (1947, p. 94), na biologia isso poderia ser associado ao conceito de “teleonomia” de Jacques Monod: ideia de que as estruturas e as funções dos organismos vivos têm um propósito e um direcionamento naturais.

dividiu espaço com a lógica estoica e com a lógica dialética de Heráclito – incorporada pelo relativismo dos sofistas. O princípio do não-contraditório e da identidade nunca foram elementos do pensamento heraclitiano. Embora Heráclito, em alguma medida, esteja vinculado à bivalência dos pares antitéticos, os sofistas não parecem se vincular da mesma forma. Isso pode ser percebido pela sua compreensão do conhecimento como um sistema aberto (multivalorado). Assim, é possível dizer – primeiramente – que o próprio desenvolvimento dessas lógicas (métodos) foi conformado em uma estrutura triangular conflitiva, em que a lógica aristotélica, a lógica estoica e a lógica dialética disputavam poder – o que se passa a analisar.

Em relação a lógica estoica, é possível dizer que ela “atualizou” e “potencializou” as lógicas aristotélica e dialética. De um lado, a lógica estoica criou oposições à bivalência: 1) ao provar apenas a “falácia”, não a verdade – por meio do “paradoxo do mentiroso”⁴³; e 2) ao inserir preocupações ético-políticas por meio de gradações multivaloradas a serviço da manutenção da coerência e da utilidade. Isso a aproximava da lógica dialética, conforme explica Arthur Long (2001, pp. 85-99), permitindo uma “potencialização” da lógica dialética e uma “atualização” da lógica aristotélica. De outro lado, a lógica estoica compartilhava elementos com a lógica aristotélica, em especial em sua vertente filosófica inicial (predominante até o mundo cristão) com Zenão de Cítio (333-263 AEC). Compreendia as “paixões” como “perturbações irracionais” que desviavam o caminho da razão – em oposição aos hedonistas e à lógica dialética, que não se preocupava em “anular” as paixões e os sentimentos na construção do conhecimento, mas lhe atribuíam centralidade no trajeto. Isso permitiu uma “atualização” da lógica dialética e uma “potencialização” da lógica aristotélica.

Em relação à lógica dialética, é possível dizer que a sua construção em Heráclito e nos sofistas expressa um não-alinhamento aos princípios aristotélicos que antecedeu à lógica moderna, baseado em um elemento “psicológico” fundamental. É evidente o não-alinhamento de Heráclito aos princípios da identidade e do não-contraditório, bem como sua sólida compreensão da “incerteza” e da “mutabilidade” do cosmo e do político. Igualmente, é evidente nos sofistas a mutabilidade da “verdade”, a serviço das disputas de poder deduzidas conjunturalmente – o que se verá no terceiro capítulo. A prova da existência dessa lógica dialética estruturada e bem operada no mundo grego pode ser vista por três fatos. O primeiro é

⁴³ Dois exemplos baseados no “paradoxo do mentiroso”: 1) “essa frase é falsa”; 2) “a frase seguinte é falsa” e “a frase anterior é verdadeira”. Esses paradoxos só podem ser resolvidos com lógicas multivaloradas baseadas em juízos metalinguísticos, como propôs Alfred Tarski.

o conflito extensamente conhecido entre Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles, de um lado, e Heráclito e os sofistas, de outro. Esses eram normalmente acusados de “distorcerem a verdade” com ambiguidades, falsidades, princípios abertos e generalizações (Aristóteles, 2016a, pp. 42-45; pp. 376-396). O segundo é a própria razão do trabalho de Aristóteles, que ocupou o último capítulo do “Órganon”, chamado de “Elencos Sofistas” – que esteve a serviço de responder às “falácias sofistas” (idem, pp. 353-396). O terceiro é o questionamento direto ao princípio da identidade proposto por Górgias em sua obra lógica pouco conhecida: o “Tratado do Não-Ente” – presente em um fragmento de Sexto Empírico. Nessa obra, Górgias busca provar que nenhuma ontologia é possível, pois nenhum critério é possível, apenas invertendo a lógica de Parmênides de forma irônica. Górgias foi talvez o primeiro a expressar o “paradoxo da onipotência” para negar a identidade eterna e imutável do “Ente” de Parmênides. O paradoxo se baseia em saber – logicamente – se um ser onipotente é capaz de fazer algo que limite a sua própria onipotência: se não, tem poder limitado; se sim, pode ser superado. Nessa linha, Górgias (1999, pp. 11-15) tenta provar que: (a) nada existe, (b) se existe, não pode ser compreendido e (c) se compreendido, é incomunicável ao outro – o que será igualmente abordado no terceiro capítulo.

Dessa forma, é possível concluir que todos os sistemas lógicos modernos (trivalentes, multivalorados, difusos etc.) têm dívida com o “devir” heraclitiano e com o “relativismo” sofista. Nessa linha, compreende-se que, inserido nesses avanços teóricos, o programa de pesquisa do poder global de José Luís Fiori permite o suprimento dessa lacuna com o estudo temporal dessa tradição dialética. Isso permite enxergar uma conexão entre as lógicas modernas trivalentes e a lógica dialética no questionamento à lógica aristotélica. Esse hiato representa um considerável “fóssil de transição” (elo perdido). Pode-se dizer que, na compreensão de toda essa trama complexa de disputas metodológicas que reverberam nas próprias disputas individuais e coletivas pelo “juízo” sobre o justo, José Luís Fiori constrói sua própria lógica trivalente a serviço da leitura das relações de poder – uma “lógica dialética-realista”. Essa lógica é útil para analisar a realidade complexa, justamente por incorporar o elemento indeterminado nas disputas pelo poder e pelo controle do critério – o que se passa a analisar.

2.1 DO PROGRAMA DE PESQUISA DO PODER GLOBAL

O programa de pesquisa do poder global estrutura uma construção própria na epistemologia da complexidade, cujo início está em um artigo de José Luís Fiori publicado em 1984: “Por uma Economia Política do Tempo Conjuntural”. Nele, há um pensamento “multivalorado” a serviço da compreensão das disputas de poder/controlado do critério entre as unidades em sistemas dinâmicos e conflitivos. Essa disputa é mobilizada por cálculos político-estratégicos racionais/intuitivos inseridos em um tempo psíquico-histórico. Ao longo do seu caminho, estruturou-se um método e uma teoria complexas expressas em base lakatiana-popperiana: um método de análise constitutiva da dinâmica política pela compreensão dos “símbolos das estratégias que atuam e contra-atuam em planos mais profundos, movidos por fluxos de energia contínuos e expansivos de poder” (Vater, 2024, p. 15); e uma teoria sobre a disputa de poder pela sua compreensão lógica, abstrata e universal (de natureza tautológica) – manifestando-se como fenômeno e como conflito testados pelas falsificações e validações de hipóteses (Fiori, 2024, pp. 28-34).

Como método, há uma busca de organizar o caos conjuntural com camadas de investigações temporais a serviço da compreensão da dinâmica expansiva do poder na interação entre unidades psíquico-históricas. Essas unidades de análise são formadas por “sanções” metodológicas do pesquisador, conformadas em um ambiente de disputa por prospecções de futuro projetados por “vitórias” e “derrotas” no conflito/guerra (idem, p. 53). Para isso, o programa faz o uso de ferramentas analíticas de mobilização e compreensão da temporalidade (a) histórica e (b) psíquica. A primeira é mobilizada a serviço da análise histórica-conjuntural da dinâmica expansiva do poder. Isso permite a compreensão do movimento das estruturas sociais em várias temporalidades. A segunda é mobilizada a serviço da análise da psíquica-conjuntural da dinâmica expansiva do poder. Isso permite a compreensão das ações reativas, proativas e criativas dessas unidades (atores sociais/indivíduos e grupos) (Fiori, 2024, pp. 23-28; Vater, 2018, p. 89; 2024, pp. 13-19).

De acordo com José Luís Fiori (2024, pp. 45-57), a primeira ferramenta permite mapear a vivência e a convivência dessas unidades conhecendo o passado vivido, compreendendo as condicionantes estruturais desse passado no presente e prospectando imaginação social na tentativa conjuntural de reduzir o caos do futuro. Isso se expressa em meio a várias

condicionantes multidimensionais e em várias abordagens científicas contidas nessa “história”: geografia, sociologia, filosofia, arqueologia, psicologia, direito etc. Essas abordagens são mobilizadas de acordo com o fenômeno que se busca investigar, acumulando limiares analíticos temporais e materiais para compreender as tendências históricas. A conjuntura política seria uma “descoberta” do analista, sancionando um “juízo” sobre os “símbolos estratégicos” (Vater, 2024, p. 15). Por meio de uma dialética-realista, as relações sociais são compreendidas como conflitos político-estratégicos permanentes de violência variável, em que o tempo é operado por ações assessoradas por elementos intuitivo-inconscientes e racional-conscientes. Nesse conflito, o episódio mais extremo é a guerra (situação-limite).

De acordo com Maria Claudia Vater (2018, pp. 83-93), é possível compreender a proposição de um diálogo com a física nas concepções de conservação de energia e diferença de potencial (d.d.p.) – a serviço da compreensão da “energia psíquica” como um “impulso geral da vida” (libido). Essa abordagem atribui à energia uma natureza de “relação finalística” ao invés de um “movimento eficiente-causal”. Essa relação pode induzir processos que conservam e deslocam energia de um local para o outro, estruturando uma trajetória de vida determinada tanto pelo consciente quanto pelo inconsciente. Essa trajetória é resultado de uma “tensão de contrários” (enantiodromia de Heráclito) entre o conteúdo das próprias trajetórias individuais e coletivas passadas, presentes e futuras. Essas trajetórias são compostas por “complexos” e condicionadas – e abertas – a novos eventos e ressignificações. Embora esses eventos possam perder energia para se manterem no consciente, eles mantêm energia psíquica no inconsciente, permitindo ações reativas, proativas e criativas das unidades. Como elemento central, incorpora-se a psicologia complexa junguiana. Essa incorporação parte da proposição de um diálogo entre três programas de pesquisa feito por Maria Claudia Vater (2018, p 15): a ética aplicada, a psicologia complexa e o poder global. Em uma leitura integrada dos três programas, percebeu-se que os “limites” éticos do “controle” (mapeamento) do psíquico são, eles próprios, instrumentos político-estratégicos a serviço da disputa pelo poder. Percebeu-se que “em nenhum dos três [...] existe a possibilidade lógica de um domínio total, [...] a hipótese de unilateralização absoluta leva à entropia do sistema”, pois “um sistema energético sem possibilidade de diferencial de energia corresponderia à morte do próprio sistema. Portanto, sempre [haverá] o que Heráclito chamou de ‘enantiodromia’” (idem, p. 101). A unilateralização seria, ela própria, uma disputa sistêmica para a imposição de critérios metodológicos de um juízo (compreensão/sanção) determinado.

Como teoria, o poder é tratado como fenômeno e como conflito de definições tautológicas ($P \rightarrow P$). Manifesta-se, respectivamente, por uma relação de exercício de poder – que pressiona a si mesma – e por uma disputa interssocial para concentrar em si as possibilidades de seu acúmulo. Em uma definição lógica, universal e abstrata: a relação é triangular, assimétrica, hierárquica, expansiva, infinita, autopropulsionada e contínua; a disputa é conflituosa e permanente, mobilizada para progressões hierárquicas em que todos os recursos sociais estão a serviço da própria disputa pelo poder. A natureza dessa mobilização depende da natureza da unidade psíquico-histórica e do sistema social em questão, em que o conflito e a guerra (situação-limite) são expressões político-estratégicas (Fiori, 2014, p. 20; 2024, pp. 28-34, pp. 53-55). Essa teoria é aberta à adição de novos elementos que auxiliem a sua compreensão e está sujeita à falsificação e à validação das hipóteses (Fiori, 2014, p. 20; 2018, pp. 97-98; Vater, 2018, p. 27)⁴⁴.

Um mapeamento da trajetória da disputa entre grupos sociais a partir do mundo romano pode ser visto na própria história do sistema interestatal capitalista europeu, explicado por José Luís Fiori (2004, 2007, 2014, 2021b, 2024). A lógica dessa disputa de poder pode ser atribuída a várias dimensões sociais (Appel, 2017, pp. 112-125), manifestando-se como unidades psíquico-históricas variáveis – o que compreende desde o indivíduo até a espécie, contendo grupos sociais de várias amplitudes⁴⁵. Essas unidades se inserem em uma rede social de disposição hierárquica e assimétrica. Indivíduos/grupos bem-sucedidos (ao “entrar para a história” e/ou ao “imortalizar a alma” – transcender) são os que normalmente controlaram politicamente grandes contingentes populacionais em uma rede hierárquica (militar, econômica ou culturalmente). Cada unidade busca estruturar – intuitiva e/ou racionalmente – seu plano de

⁴⁴ Em relação à política-estratégica das unidades, é possível dizer que o papel do cientista social é o “descobrimto” de uma conjuntura mobilizada a serviço do pensamento político-estratégico da sua unidade psíquico-histórica para o acúmulo e exercício de poder. Isso permite um – dentre vários – juízo arquetípicos indeterminados e expansíveis, permitindo a sanção de expectativas de um mundo mais “justo” – assim compreendido por cada trajetória.

⁴⁵ Para o trabalho, os limites do individual e do coletivo serão compreendidos como uma tensão dimensional permanente. Essa tensão altera a amplitude dos espaços cooperativos possíveis a serviço do interesse da própria “unidade”, sem excluir a assimetria e a hierarquia – operada por uma “indeterminação” classificatória. A tensão é estabilizada provisoriamente por meio de um “juízo” psíquico metodológico a serviço de uma construção determinada – inserida nas disputas de poder.

“progressão” hierárquica⁴⁶. A cooperação é provisória⁴⁷ e pode se assentar tanto em camadas inconscientes quanto conscientes, a depender da amplitude grupal – fornecendo energia para juízos reativos, proativos e criativos⁴⁸ – individuais e/ou coletivos⁴⁹.

Analisando a parte lógica, propriamente, encaixa-se o programa na linha das lógicas modernas. A natureza sistêmica “triangular”⁵⁰ da luta pelo poder se torna mais visível com a

⁴⁶ Como parece evidente, essa perspectiva não se alinha à teoria centrada no indivíduo, contida na discussão do “gene egoísta” de Richard Dawkins. Isso é devido à compreensão de que é possível haver uma união entre unidades de forma permanente – a depender da energia de formação e sustentação, ao exemplo da civilização greco-romana-cristã. Isso modularia e evitaria a ocorrência regular da “situação-limite” (guerra). Essa “fusão”, independentemente do espaço e do tempo, estaria limitada à manutenção do triângulo social-relacional basilar. Utiliza-se a compreensão trivalente mencionada de Stéphane Lupasco para reformular o problema em lentes complexas. Para Lupasco (1974, pp. 167-170), a matéria-energia se divide em “macrofísica”, “viva” e “psíquica”. Sequer há o questionamento sobre a possibilidade de haver “ética” na matéria-energia “viva” e “psíquica”, presumindo-a por meio da compreensão que ele incorpora da biologia de que a base da “sapiência” pode ser vista simplesmente na seletividade da célula eucariótica (membrana) do que é “bom” e do que é “ruim” para si. Ainda, na discussão de um hipotético “mapeamento psíquico”, pode-se dizer que reduzir a cognição a símbolos matemáticos parece muito mais o início do problema do que a solução – conforme estudado por Gottlob Frege. Na discussão genética, igualmente, a proximidade (matri/patri) linear não parece indicar uma obrigatoriedade cooperativa, visto que com frequência o elemento “psíquico” é determinante, como a (a) morte de Sócrates, que colocou fim na própria “unidade multicelular” para salvar a “democracia”; e (b) os assassinatos dentro do núcleo familiar nas revoltas de Tebas – igualmente a serviço de uma “ideologia” inventada. Para uma discussão detalhada desses processos cf. Lynn Margulis (1970), Edward Wilson (1975), David Wilson (2002), Jonathan Haidt (2012), Tiago Appel (2017, 2018), Daniel Barreiros (2018), Eduardo Crespo; Tiago Appel (2020) e Daniel Barreiros; Daniel Vainfas (2021).

⁴⁷ Partindo do conflito pelo poder como condição inerente, é possível dizer que a maior parte dos indivíduos nunca será um “tirano” por limitações jurídico-sociais que lhe retirariam a “liberdade” e, no limite, a própria “vida”. Mesmo que seja permitida a compreensão de que haja um controle sensível do aparelho de punição/bloqueio (violento ou simbólico) por uma única unidade social (indivíduo ou grupo) dominante determinado (em um sistema complexo), à medida que esse controle se concentra e estreita o caminho de um controle total do poder em uma unidade, os próprios pares em consórcio provisório ofereceriam resistência a uma submissão (violenta ou simbólica). Essa resistência haveria se o controle se expressasse em uma situação de redução relativa dos graus de liberdade planejados. Isso ocorre ainda que a unidade dominante hipotética siga no caminho da concentração de forma indefinida, buscando reestruturar as configurações sistêmica e própria, caso seja necessário e possível – limitando-se a relação social triangular mínima. Uma “tirania global” só seria possível em exercícios que suspendam a própria vivência social para provar uma natureza inerente, ao exemplo da “alegoria do poder absoluto” de Glauco com o “Anel de Giges”. Cf. argumento de José Luís Fiori (2014, p. 20) e de Tiago Appel; Eduardo Crespo (2020, p. 734) para compreender – especificamente – a “imposição” de uma “igualdade” a partir da criação de ferramentas letais (microlaminares) e a consequente expansão do “conflito” para além da violência física.

⁴⁸ Nesses trajetos, há uma complexidade dinâmica e mutável das unidades, visível nas complexas “mudanças de personalidade” de indivíduos e de grupos sociais relacionadas aos conflitos por identidade e por poder, presentes nos mais instigantes romances que as próprias unidades produzem para a compreensão/sanção conflitiva, ao exemplo de Clarice Lispector, Machado de Assis e Guimarães Rosa na unidade nacional e de Fiódor Dostoiévski, Oscar Wilde e Frank Kafka na unidade civilizatória.

⁴⁹ Cf. Maria Claudia Vater (2018, pp. 82-96).

⁵⁰ O sistema não permite a concentração de poder em menos de três unidades psíquico-históricas, pois isso significaria o fim das hierarquias e das possibilidades de “divergência” – o que aniquilaria a “pressão competitiva” e o próprio sistema.

“exegese lógica” do Mito do Gênesis – proposta por José Luís Fiori (2017, 2021c, 2024). Nela, compreendeu-se uma estrutura espiritual-cultural triangular-relacional básica da tradição greco-romana-cristã (Serpente, Deus e Homem) – em alternativa à estrutura bilateral/bivalente (Deus e Homem). A adição da “Serpente” permitiu uma continuidade da narrativa mítica com o mundo real/social – a ingestão do fruto proibido (critério) pelo Homem⁵¹ – o que caracteriza uma novidade na relação bivalente Deus-Homem. A Serpente é o fundamento mítico básico da possibilidade da leitura – pelo Homem – do ato como um “bem” ou como um “mal” (ético), o que permite a possibilidade do “juízo” do livre-arbítrio, desobediência, crítica etc. (Fiori, 2021, p. 697; 2024, p. 620). Isso garantiu um questionamento do critério unidirecional binário deísta na narrativa, o que pode ser atribuído a todas as relações sociais de poder. A novidade da estrutura é permitir a compreensão – integrada – de que as relações sociais são: (a) triangulares, assimétricas e hierárquicas; (b) disputas conflitivas por poder – comum aos três vértices; (c) dispostas relativamente – o aumento de poder de um vértice significa perda relativa dos demais; (d) disputas pela distinção entre o critério de “bem” e de “mal”; e (e) tensionais – reativas, proativas e criativas em relação a movimentos de imposições de critério, nos quais o mais forte submeterá hierárquica e dinamicamente o mais fraco pelo medo, pela culpa e pela vergonha (Fiori, 2017, pp. 4-9; 2021, pp. 691-697, 2024, pp. 613-621).

Ligando essa compreensão à lógica trivalente de Jan Łukasiewicz e Stéphane Lupasco, compreende-se que a “Serpente” permitiu que o “juízo” do Homem se tornasse “indeterminado”. Isso garantiu o passo necessário para a criação de uma lógica dialética-realista trivalente robusta. Essa lógica (fioriana) não só insere o “indeterminado” na relação, mas reflete sobre a sua natureza, compreendendo lógica, racional e empiricamente suas consequências para o jogo expansivo do poder e do controle dos juízos metodológicos sancionadores. Essas consequências têm fundamento na “longa estrutura psíquica” das unidades, cuja base do estudo está em Joseph Campbell, Lévi-Strauss, Sigmund Freud, Werner Jaeger, Noam Chomsky e Carl Jung⁵² (Fiori, 2021, pp. 684-687; 2024, pp. 610-613). O “indeterminado”, no contexto do poder global, é o “juízo” imbuído de liberdade – que pressupõe poder. Essa “liberdade” é um – dentre vários – arquétipos dispostos por meio de símbolos: mitologia, ficção, fantasia, ilusão,

⁵¹ “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia que dela comeres terás que morrer” (Gn, 2, 16, apud Fiori, 2024, p. 616).

⁵² O triângulo mínimo na relação interindividual aparece na tragédia de Édipo Rei, com base no “complexo de Édipo” de Sigmund Freud. Nela, há uma disputa nuclear familiar primária que envolve um “triângulo amoroso” de atrações e repulsões em que unidades podem se compreender como “inimigas” (Fiori, 2021, pp. 686-687; Campbell, 1968, pp. 13-16).

imaginação, sonho, pensamento, utopia etc. Os arquétipos são padrões de energia universais de conteúdo indeterminado, expressando-se apenas nos juízos particulares (individualização) vinculados aos símbolos de uma trajetória psíquico-histórica de um indivíduo/grupo social determinado (Jung, 2013, p. 459-460; Vater, 2018, p. 91). Isso permite uma compreensão de que a “submissão hierárquica” do fraco ao poderoso também parte de um “juízo” dinâmico⁵³, não apenas da violência/imposição unilateral “pura”. Esse juízo é vinculado ao que Gottlob Frege chamou de “sentido”, isto é, determinado por traços psíquicos de sinais trocados: euforia-depressão, atração-repulsão, confiança-desconfiança etc. Esses sinais manifestam uma “causa final” na busca da potencialização (poder), traço constitutivo da natureza humana. Essa estrutura impõe problemas insuperáveis aos princípios da lógica aristotélica – bivalência, não-contraditório e identidade. Dessa forma, percebe-se que a disputa entre lógicas (que parece conter a linguagem, mas não se limitar a ela) não é marginal nas disputas de poder. Não se trata de um “erro” ou de uma falta de “negociação” o fato de indivíduos ou de grupos sociais poderosos e “altamente racionais” discordarem sobre o “justo” deduzido de um mesmo ato. Trata-se de um reflexo característico inerente à disputa por poder/controle do critério, que tem

⁵³ Buscando uma reflexão inicial na relação entre o “juízo” e a “geocultura”, estabelece-se uma distinção primária – ainda que hipotética: o juízo é método e a geocultura é teoria (geoelemento-ético). Em relação a essa, uma breve nota. Não é curioso notar que o período de reconstrução/recuperação teórica do “terceiro incluído” é simultâneo ao das grandes guerras da primeira metade do século XX, em que houve a estruturação das grandes bases éticas-geoculturais do sistema: os “ismos”. Nesse mesmo período, também houve a estruturação das “vanguardas europeias”, que representaram rupturas estéticas significativas. Essas rupturas estiveram vinculadas a grupos sociais específicos, a serviço da construção de novas formas de expressão (cubismo, dadaísmo, futurismo, surrealismo, expressionismo etc.). Todas tinham como base a ideia de uma “pluralidade” de compreensão do real multinível, em que a mesma obra poderia ter compreensões individuais e coletivas distintas, permitindo a mobilização de energia psíquica de uma mesma “referência”, mas com “sentido” diverso. Assim, é possível dizer que a cultura também é um cálculo estratégico (intuitivo e/ou racional), em que uma “poética” (forma de fazer/criar/descobrir) é operada pelo indivíduo ou pelo grupo – expressando-se de forma particular e universal, simultaneamente. Usa-se dois exemplos: a figura do “poeta pintor da vida moderna” de Charles Baudelaire (1863) – no contexto internacional – e a figura do “poeta vanguardista engajado” de Ferreira Gullar (1978) – no contexto nacional. É possível dizer que essas figuras são responsáveis pela reflexão político-estratégica associada a estruturação de uma estética (um “juízo” sobre o belo) a serviço do acúmulo e do exercício de poder de uma unidade – seja ela entendida como “classe” ou como grupo social de interesse. Ferreira Gullar (1978, p. 51) compreende que as representações artísticas “universais” são sempre representações de uma experiência coletiva determinada. Essa experiência expressa artisticamente uma “estética” que é ao mesmo tempo particular e universal, pois representa uma das várias experiências da condição humana: “é neste sentido que entendemos o caráter nacional da expressão estética: nacional não por ser ‘nacionalista’ ou regionalista, ou folclórica, ou exótica; mas por ser a expressão concreta, particular, do universal no âmbito de uma cultura determinada”. Assim, pela adição de um elemento “psicológico”, esse processo é objetivo e subjetivo ao mesmo tempo, justamente por depender de um “juízo” que “descobre uma realidade” (ao exemplo do modernismo, do concretismo, do neoconcretismo e do movimento armorial – no cenário nacional). Tom Zé parece enxergar essa tensão em “Tropicália Lixo Lógico” (lixo “inconsciente”), em que menciona a predominância dos “analfatóteles” da leitura convencional – a forma “vencedora”.

como “método” a promoção de “juízos” mutáveis *porque* psicológicos e *porque* acessórios da disputa. Mesmo em relação à unidade psíquico-histórica que reúne a espécie, há um conflito hierarquizante para a própria construção das soluções de enfrentamento de grandes desafios coletivos universais.

Assim, é possível dizer que, por meio da adição do terceiro incluído na trajetória histórico-psicológica da civilização greco-romana-cristã, José Luís Fiori cria a sua própria lógica trivalente: uma “lógica fioriana”. Trata-se de um pensamento lógico, empírico e racional que permite o início do estudo da formação do justo – partindo da estipulação prévia da existência de um juízo indeterminado (ato psíquico que afirma, nega ou afasta). Esse método se caracteriza por ser uma nova linguagem para “conhecer” a realidade com a lente do poder, por meio da construção de conjunturas possíveis baseadas em um pensamento realista a serviço da compreensão da dinâmica expansiva da disputa por poder/controlado do critério – estrutura que será compreendida ao final do trabalho. Essa disputa pelo poder e pelo critério é disposta em ambientes conflitivos mutáveis (rompendo com a identidade), dinâmicos-contraditórios (rompendo com a não-contradição) e sistêmicos-triangulares (rompendo com a bivalência).

3 DA DIALÉTICA-REALISTA

Uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais.

Heráclito de Éfeso (1980, p. 63)

Neste capítulo, estruturar-se-á uma compreensão da dialética-realista no tempo, por meio do pensamento de Heráclito e dos sofistas, além da análise da guerra entre atenienses e peloponésios por meio da obra de Tucídides. Isso permitirá identificar no mundo grego a longa estrutura do juízo da justiça no realismo político e compreender a unidade psíquico-histórica do “indivíduo” na dinâmica conflitiva da disputa por poder/controlado do critério. Buscar-se-á compreender as reflexões iniciais sobre a formação de juízos sobre o justo na civilização por meio da dialética de Heráclito. A partir disso, adicionar-se-ão as reflexões dos juízos sobre o justo presentes nos sofistas – especialmente em Cálicles, Górgias, Trasímaco e Glauco. Verificar-se-á essa estrutura na compreensão da guerra entre lacedemônios e atenienses por meio da obra de Tucídides – o “pai fundador” do realismo político. Assim, será possível

visualizar os elementos histórico-psicológicos dessa estrutura lógica, que se aplica nas lutas de poder tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais.

3.1 HERÁCLITO

A guerra é o pai de todas as coisas, e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns, escravos, de outros, homens livres [...]. É necessário saber que a guerra é comum a todos e a justiça se faz no conflito, e que todas as coisas nascem e morrem pelo conflito (Heráclito, apud Fiori, 2018, p. 8).

Parte-se do pensamento de Heráclito de Éfeso na releitura feita por José Luís Fiori (2018, p. 86), em que se compreendeu que a guerra está na origem de “todas as coisas e de todas as hierarquias e relações de poder; o ‘conflito dos opostos’ move o universo, todos seus ciclos vitais e todas suas relações sociais; as ‘hierarquias’ e os ‘conflitos’ estão na origem da justiça, como as ‘guerras’ estão na gênese da ‘ética internacional’”. Isso permite compreender que a guerra (origem do poder e do controle do critério) é o motor do movimento espacial e temporal contínuo dos juízos de “justo” e “injusto”. Heráclito de Éfeso (ca. 520 AEC)⁵⁴ foi contemporâneo de Parmênides, podendo ser considerado um dos primeiros “pensadores político”⁵⁵ da civilização. Ele busca compreender o social e o natural, percebendo uma “indeterminação” constante. Criou uma abordagem própria que foi além do debate naturalista proposto por Tales de Mileto e influenciou a ideia do “questionamento permanente” vista em Sócrates. A própria negação dos pares antitéticos forma um par antitético com capacidade epistemológica constitutiva: “nego, logo existo”. A máxima de referência (penso, logo existo) – de René Descartes – compreende que o “conhecimento” e o “questionamento” levariam a uma “verdade absoluta”. Porém, também compreende que esse “questionamento” é fundamental “durante o caminho” na busca da verdade absoluta – até mesmo o questionamento das supostas “verdades absolutas”. Nesse sentido, o pensamento de Heráclito pode ser contraposto ao de Parmênides, Sócrates e Aristóteles (lógica aristotélica) e ao dos estoicos, especialmente na compreensão da impossibilidade do descobrimento de uma verdade una, absoluta e imutável. A justiça é um fenômeno inserido nesse movimento contínuo e conflituoso das estruturas sociais e do próprio conhecimento.

⁵⁴ Nasceu em Éfeso, região jônica controlada pelo Império Aquemênida.

⁵⁵ “Filósofo” – aquele que ama o saber – é apenas um adjetivo classificatório elogioso.

O elemento central de seu pensamento é o fluxo/devir eterno do *logos*, induzido por meio de uma tensão lógica dialética permanente entre opostos. Ele compreende que a vida social é operada por pares antitéticos que mantêm o movimento permanente das estruturas: “o contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia” (Heráclito, 1980, p. 49). Esse aforismo permite que a própria conjuntura seja analisada com base em uma epistemologia temporal e dialética, estruturando-a em forma de conhecimento em permanente mudança: “torna-se necessário seguir a conjuntura, mas enquanto o Logos vive na conjuntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular” (idem, p. 43). Na busca de compreender a natureza humana, Heráclito entende que “uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais” (idem, p. 63). Apresenta a tensão entre a mudança e a permanência baseada no desejo dinâmico de uma “lei”, que pode ser deduzida de seu pensamento: “lei, também a vontade de seguir uma só coisa” (idem, p. 67). Pelo seu aforismo enigmático: “se há necessidade é a guerra, que reúne, e a justiça, que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade” (idem, p. 103), é possível perceber que a “falta” causada pela “necessidade” se manifesta de forma permanente e mutável. A guerra é a manifestação extrema da “necessidade”, ela é o conflito que tende a organização dos opostos, criando o todo – regulando o universo. Assim, percebe-se que a “lei” – equiparada em seu sentido jurídico à “justiça”, mas aqui com sentido amplo – não é sinônimo de harmonia estática, mas de uma dinâmica de unidades que as “une” pela “desunião”. A separação/distinção dos opostos é fundamental para o próprio funcionamento do “cosmo”. A distinção entre ordem-desordem e equilíbrio-desequilíbrio não pode ser absoluta e objetiva, isto é, nenhum dos pares pode se manifestar em estado “puro” – visto que o outro par não pode ser superado.

3.2 OS SOFISTAS

Na minha opinião, porém, quando surge um indivíduo de natureza bastante forte para abalar e desfazer todos esses empecilhos e alcançar a liberdade, pisa em nossas fórmulas, regras e encantamentos, e todas as leis contrárias à natureza, e, revoltando-se, vemos transformar-se em dono de todos nós o que antes era nosso escravo: é quando brilha com o seu maior fulgor o direito da natureza.

Cálicles (1949, p. 39)

Nos sofistas, compreender-se-á o juízo de “justo” em Górgias, Glauco, Cálicles e Trasímaco (com maior destaque) e em Hermógenes, Protágoras e Hípias Menor (com menor destaque). A análise desses pensadores permite um avanço na compreensão da estrutura da lógica dialética-realista, seguindo o pensamento de Heráclito. Usar-se-ão majoritariamente os

diálogos⁵⁶ de Platão⁵⁷, nos quais estão concentrados a maior parte do conhecimento sobre os sofistas. Assim, será possível perceber que (a) os sofistas, em geral, propuseram uma compreensão do “justo” que igualmente se contrapôs à Parmênides, Sócrates e Aristóteles e aos estoicos (alinhando-se a uma dialética realista) e (b) o diálogo com Trasímaco, em específico, permite a compreensão teórica do indivíduo como uma unidade psíquico-histórica.

Iniciando-se por Górgias, expor-se-ão três argumentos – não contidos em “A República”. O primeiro é o já citado “Tratado do Não-Ente”⁵⁸, o segundo é o diálogo com Sócrates⁵⁹ e o terceiro é o “Elogio de Helena”⁶⁰. Em relação ao “Tratado do Não-Ente”, Górgias propõe um questionamento aos princípios da identidade e do não-contraditório – conforme estruturados em Parmênides. O pensador busca provar que nenhuma ontologia é possível, pois nenhum critério é possível, invertendo-se ironicamente essa estrutura lógica. Górgias foi talvez o primeiro a expressar o “ceticismo científico” e o “paradoxo da onipotência” para negar a identidade eterna e imutável do “Ente”. O paradoxo se baseia em saber – logicamente – se um ser onipotente é capaz de fazer algo que limite sua própria onipotência: se não, tem poder limitado; se sim, pode ser superado. Nessa linha, Górgias (1999, pp. 11-15) tenta provar que: (a) nada existe; (b) se existe, não pode ser compreendido; e (c) se compreendido, é incomunicável ao outro. Em relação ao primeiro, diz que: nada existe – nem o ente (se gerado, está vinculado a “algo maior”; se infinito, ou “está” em algum lugar “contido” por algo ou “não está”); nem o não-ente (se pensado, existe; se não pensado, “é” não-ente); e nem o ente e o não-ente, juntos (o não-ente “seria” e o “ente” seria gerado ou criado). Em relação ao segundo, diz que: se existe, não pode ser compreendido (o “não-ente” não pode ser pensado, pois, “existiria”; o “ente” também não pode ser pensado, pois, é possível pensar o “absurdo” – o que seria contraditório). Em relação ao terceiro, diz que: se compreendido, é incomunicável ao outro (a palavra não comunica “entes”, mas “subsistentes”, sem critério de verdade aceitável). Portanto, conclui-se que, no mínimo, determinar uma “verdade” com base em uma lógica (determinada) é uma impossibilidade, visto que essa verdade pode assumir dois ou mais valores (multivalores), a depender do alinhamento do pensador.

⁵⁶ Cf. em Platão (1949).

⁵⁷ Percebe-se que Platão sempre atua como a própria “terceira ponta” da relação social deduzida, mediando o diálogo. Atua, seguidas vezes, como um juiz e como um modulador da conversa, majoritariamente a favor de seu mestre, Sócrates.

⁵⁸ Cf. em Górgias (1999).

⁵⁹ Cf. em Platão (2016).

⁶⁰ Cf. em Górgias (2009).

Em relação ao diálogo com Sócrates (Platão, 2016), o autor pouco se manifesta, trata-se de praticamente um monólogo. Nos momentos em que se manifestou, porém, ofereceu uma definição de retórica⁶¹ de grande utilidade e pertinência para o trabalho. Górgias equiparou a retórica a um recurso discursivo, isto é, a uma arte (método) de persuasão sobre o justo e o injusto a serviço da “defesa própria” contra “inimigos” e “ofensores” (idem, p. 11). Isso tem proximidade com a “prudência” aristotélica, mas com conclusões diversas sobre as possibilidades de consenso. Em relação ao “Elogio de Helena” (Górgias, 2009), propõe um exercício para “inocentar” Helena perante o mundo grego, por não ter resistido ao sequestro (ou ter aceitado fugir) de/com Páris – o que teria desencadeado a Guerra de Troia. Entre vários argumentos, o principal é a atribuição do “medo” à Helena, o qual teria a capacidade de afastar “juízos” simplistas por parte de atenienses sobre o “justo” e o “injusto” conjuntural da época. Isso seria o motivo pelo qual Helena não teria tido “culpa”, sendo o “juízo” final passível de, no mínimo, duas possibilidades – dependentes do juízo indeterminado do leitor:

Imediatamente, pois, quando quer que corpos inimigos e formação bélica sobre inimigos, com equipamentos de bronze e de ferro – tanto de proteção, quanto de ataque – a vista os contemplar, é perturbado e perturba a alma, de modo que, frequentemente, do perigo do porvir, como se fosse presente, fogem sobressaltados. Pois o forte costume da lei é banido pelo medo proveniente da visão, a que vindo faz descuidar tanto do belo, julgado segundo a lei, quando do bom, advindo da vitória (Górgias, 2009, p. 6).

Em Glauco, no segundo livro de “A República”, defende-se que o “bom” sempre será o “justo”. Isso está na base do que se tornou um dos mais elementares princípios gerais da prática do justo: fazer o “bem” e evitar o “mal”. Nesse diálogo, fica compreendido que a consensualidade permanente sobre a “justiça” só seria possível em relações não-assimétricas – inexistentes na socialidade complexa da natureza humana. O brilhante exercício do “Anel de Gíges” – proposto por Glauco – permite a compreensão de que a “assimetria de poder” tem mais efeitos sociais do que a “justiça abstrata/geral” aristotélica. O exercício conta a história de Gíges, um pastor da Lídia que encontra um anel que o torna invisível. Gíges usa o anel para cometer crimes sem ser punido, seduz a rainha, mata o rei, toma o trono e se torna um tirano. É possível deduzir do exercício que esse caminho seria inerente ao caráter humano – uma verdadeira “alegoria do poder absoluto”.

⁶¹ A retórica clássica era normalmente associada ao discurso sobre o justo, o qual se dividia em *Prooimion* (preâmbulo), *Agon* (conflito/disputa principal) e *Epilogos* (conclusão). Cf. trabalhos de Jürgen Mittelstraß.

Em Hermógenes⁶², no diálogo de Crátilo, defende-se que a linguagem é um instrumento convencional, acordado entre os atores sociais – ainda que com limites na quantidade de “convenções válidas” possíveis. Em Protágoras⁶³ e em Hípias Menor⁶⁴, defende-se que a justiça independe de “conhecimento”, mas é relativa a uma “prática” (prudência) de utilidade particular e coletiva determinadas. Em Cálicles⁶⁵, defende-se que a justiça é a vitória da força: “a lei do mais forte que com seu pulso de ferro justifica os atos mais violentos”. Citando Píndaro: “nomos – governante de todos os mortais e até mesmo dos imortais – lidera com mão todo-poderosa e transforma até os atos mais violentos em lei”. A verdadeira justiça seria viver de acordo com seus desejos e apetites, sem se submeter às regras de terceiros, pois: “a justiça do mais forte não segue as ‘leis’, mas a força”:

De fato, com que direito invadiu Xerxes a Hélade ou o pai dele a Cítia? Fora fácil citar milhares de exemplos semelhantes. A meu ver, toda essa gente assim procede segundo a natureza, porém não, decerto, segundo as leis que nós mesmos arbitrariamente instituímos. O impomos aos melhores e mais fortes do nosso meio, dos quais nos apoderamos desde os mais tenros anos, como fazemos com o leão, para domesticá-lo com encantamentos ou fórmulas mágicas, e convencê-los de que devem contentar-se com a igualdade, pois nisso, precisamente, consiste o belo e o justo. Na minha opinião, porém, quando surge um indivíduo de natureza bastante forte para abalar e desfazer todos esses empecilhos e alcançar a liberdade, pisa em nossas fórmulas, regras e encantamentos, e todas as leis contrárias à natureza, e, revoltando-se, vemos transformar-se em dono de todos nós o que antes era nosso escravo: é quando brilha com o seu maior fulgor o direito da natureza (Cálicles, 2012, p. 39).

Em relação a Trasímaco, propor-se-á uma análise mais completa, exposta no diálogo com Sócrates no livro I de “A República”⁶⁶. Trasímaco nasceu em 459 AEC em Calcedônia, na Bitínia, região com sucessivas trocas de controle territorial entre gregos e persas durante toda a sua vida – o que indica que seu pensamento possa ter sido influenciado pelo pensamento de Zoroastro. Ele é contemporâneo de Tucídides, ambos desenvolveram um pensamento próximo, que foi alinhado na máxima representativa que se consolidou na língua inglesa: *might makes right*. De modo geral, Trasímaco compreende que “a justiça é a conveniência do mais forte” (Platão, 1949, p. 23). Isso permite deduzir uma dificuldade psicológica e histórica para a compreensão única e imutável do “justo” – manifestada no diálogo interindividual em questão.

Em uma meta-análise do diálogo, percebe-se que “A República” é uma obra que expõe um modelo social, uma imaginação social de Sócrates projetada por Platão. As tensões

⁶² Cf. em Platão (2015).

⁶³ Cf. em Platão (2017).

⁶⁴ Cf. em Platão (2016).

⁶⁵ Cf. em Platão (2016).

⁶⁶ Cf. em Platão (1949).

conflitivas dos diálogos se projetam em várias dimensões, como a postura, a aparência, a reputação etc. O diálogo permite visualizar a estrutura básica do conflito entre unidades psíquico-históricas individuais, que pode se projetar para as unidades coletivas – conforme menção da passagem do “indivíduo” para a “cidade” em Platão (1949, p. 72). A discussão envolve um processo com vários eventos. A pergunta que preocupa os interlocutores é sobre “o que consiste na justiça?” (idem, p. 38). A narrativa é um grande *thriller*, uma peça de teatro⁶⁷. A estrutura do livro coloca Platão como um terceiro elemento⁶⁸, formando o triângulo básico – além dos demais interlocutores eventuais dos diálogos. O conjunto de atores forma um sistema social, expresso em uma discussão (conflito) sobre o significado/essência de algo. A “concordância” de Trasímaco com algumas passagens de Sócrates é enunciada justamente por esse terceiro: Platão – um discípulo de Sócrates que não esconde o seu desgosto à figura pessoal e profissional de Trasímaco.

A disputa “interindividual” tem natureza distinta da disputa intergrupala, mas opera na mesma lógica. Ambos os debatedores disputam o poder, deduzido da busca de uma definição “correta” do que seria a justiça. Essa definição é conformada em um conflito em que cada unidade mobiliza os recursos disponíveis para a disputa – na busca da compreensão/sanção (juízo) de uma “verdade”. Esse juízo está a serviço dos cálculos político-estratégicos (conscientes ou inconscientes) de progressão hierárquica na relação. A unidade com maior poder e com maior capacidade de mobilização de suas assimetrias pode se sair “vencedora” – sancionando uma definição “correta”. As ideias “vencedoras” projetadas por assimetrias podem se posicionar no inconsciente pessoal e coletivo. Essas projeções podem permitir uma variabilidade (d.d.p.) energética que pode induzir energia reativa, proativa e criativa para as unidades envolvidas – criando e recriando movimentos na busca de progressão.

⁶⁷ Esse diálogo parece resultado de uma “seleção natural” histórica de ideias “úteis”, contida na seleção dos melhores mitos e contos populares como manifestações arquetípicas do inconsciente coletivo de um grupo. Esse processo de formulação de mitos e de seleção pode ser compreendido por meio de uma discussão (debate conflituoso). O debate se insere no próprio caminho do *self*, em que uma unidade (indivíduo) se insere em um sistema triangular buscando o poder/controlado do critério. Esse debate – dialético – conflituoso pode ser compreendido como a tensão que cria e modifica as convenções sociais.

⁶⁸ Válido notar que as traduções de “A República” variam entre o uso da primeira pessoa do singular e da primeira pessoa do plural para as manifestações de Sócrates, mas sempre usam a primeira pessoa do singular para as respostas de Trasímaco. Parece fundamental a figura do terceiro e o apoio do grupo e de Platão para estruturar uma noção de consenso no diálogo. Trasímaco compreende sua situação de assimetria, pois não usa seu método de maior habilidade (retórica) – visto que está cercado de estudantes favoráveis a Sócrates.

Por razões evolutivas, a preocupação com a imagem pessoal é fundamental no jogo de poder interno a um grupo. Gafes/vergonhas causam o enrubescimento da face como uma característica marcante de uma “falha” social. Essa “falha” poderia resultar em uma possibilidade de exclusão ou marginalidade extrema em grupos sociais – que em um contexto macrohistórico poderia significar a morte ou um sensível desafio para a sobrevivência. Platão cita com frequência – negativamente – inadequações posturais, gaguejo e enrubescimento da face de Trasímaco na discussão. Esses elementos permitem a percepção de que a cooperação entre grupos sociais mais próximos não opera sem conflito, mas com uma violência “reduzida” em relação à “situação-limite”. A violência é diluída no “conflito”, ao exemplo dessa discussão – conformada por um grupo específico de pensadores do mundo grego. Embora eles não estivessem “negociando” definições (mas disputando conflituosamente), não se visualiza no debate uma situação de escalada para uma “luta” entre ambos – o que seria seguida por uma “livre” enunciação do conceito de justiça pelo vencedor. Na verdade, outras ferramentas são usadas, como se percebe nas entrelinhas do diálogo, repleto de insultos, imposições de vergonha, xingamentos, ironias e sarcasmos. Ambos usam recursos de legitimidade mútua para legitimar suas posições: “Zeus”, “povo”, “conhecimento comum” etc. Com frequência, apontam “assimetrias” em relação ao oponente, como o fato de “saber mais” ou “saber menos”, em reações irônicas e despersonalizações constantes que vão além do conflito central da discussão. Ambos buscavam a admiração de amigos por meio da vitória ou pela imposição de derrotas ao oponente.

Embora a linguagem tenha um papel central no diálogo e na socialidade em geral, nesse exemplo, ela não foi capaz de permitir um consenso entre dois cidadãos em um mesmo espaço-tempo social. A “vitória” na sanção de uma definição de justiça entre seus pares traria prestígio entre a comunidade e uma “vantagem” política relativa. Essas definições poderiam se consolidar no inconsciente e se tornar parte do indivíduo e do grupo – como uma expansão de ideias que é “colada” no imaginário. Essas ideias – individuais e coletivas – estão em constante atualização, os símbolos são operados e alterados à medida que o tempo-espaço se movimenta. É claro no discurso a necessidade imperiosa de um “preparo” constante sobre as matérias que são discutidas. A “ausência” de preparo, em si, criaria uma assimetria insuperável no contexto dessas discussões. Esse “preparo” está a serviço de evitar a “derrota”, conseguindo prever e rebater os argumentos do oponente de forma efetiva e sem chance de retaliação. Preparar-se para não sucumbir ao adversário, conseguir prever seus argumentos e dar uma resposta efetiva

e sem chance de retaliação é o objetivo do conflito linguístico na passagem. Busca-se o melhor preparo possível para superar o pior desafio possível.

Associando essa compreensão a definição de “justiça”, é possível perceber que o “juízo” vencedor da definição teria a capacidade de subordinar adversários. Isso criaria uma “longa estrutura” (psíquica e histórica) que vincularia outros juízos reativos, proativos e criativos – ao exemplo de Sócrates “vencendo” a discussão com Trasímaco. Isso lhe permitiu uma vantagem política, buscando monopolizar para si e para seu grupo imediato todos as atenções, recursos, cargos, confiança, indicações políticas etc., isto é, controlar a maior quantidade possível de espectros da disputa política a serviço da expansão individual e grupal. Com uma possível “institucionalização” dessa vitória, deduzida de uma relação social sistêmica determinada, esses processos criariam ainda mais força social para se tornarem cada vez mais automáticos. Usa-se o exemplo do direito institucionalizado, em que há uma força militar por trás de seus mandamentos que na maior parte das vezes não precisa ser exercida. Isso é devido aos vários mecanismos de correção de condutas criado, desde um simples contrato bilateral (escrito ou oral) até a decisão final dos tribunais, operados majoritariamente de forma “automática”. A busca de definições/delimitações por meio de um “juízo” sobre um fato social – inserido no ambiente sistêmico – permite que a “luta política” (conflito com grau de violência variável) seja condicionada de forma temporária por essa definição. Essa busca de definir fatos sociais (propósitos, metas, objetivos, finalidades etc.) é parte da própria configuração sistêmica. No mundo grego, essas discussões criaram/foram projetadas para o futuro. Isso permitiu uma delimitação do debate político sobre a “democracia” e sobre as balizas para o “melhor governo” – ao exemplo do próprio condicionamento deste trabalho.

No “prólogo” da discussão, Sócrates compara a chegada de Trasímaco a “um animal feroz”, comparando-o regularmente a “feras”. A comparação com feras era comumente associada a frase empregada por Isócrates (o pai da oratória) em “O Panatenaico”, ao se referir àqueles a quem se deve fazer a guerra: “a guerra mais justa é aquela que se move contra os animais ferozes e em seguida aquela que se move contra os homens que se assemelham aos animais ferozes”⁶⁹. Platão narra a chegada do “impaciente” Trasímaco, que queria “assenhorar-se” da conversa como um “animal selvagem pronto para despedaçá-los” (Platão, 1949, p. 19). Platão projeta em Trasímaco o perfil de um contumaz transgressor de convenções sociais

⁶⁹ Cf. Hugo Grócio (2004, p. 853).

básicas e de um indivíduo que provoca medo em seus contemporâneos. Ao mesmo tempo, constrói a figura de Sócrates como um homem sereno e imperturbável. Sócrates é frequentemente irônico em suas manifestações, rogando a Trasímaco que tenha “compaixão” e que não se “irritasse” com pessoas “incapazes” de responder às suas brilhantes indagações (idem, pp. 21-22). Sócrates critica o método sofista por exigir retribuição em dinheiro para suas aulas de retórica, atribuindo-os uma postura de “descaso” com a “verdade” e um desejo desmedido por “glória” (idem, pp. 22-23). É curioso notar que Sócrates sempre se aproveita de falhas de linguagem para atribuir aos opositores uma contradição e uma vergonha, como nota Cálicles (2016, p. 43): “este homem não para de falar despropósitos. Diz-me uma coisa, Sócrates: não te envergonhas, na idade a que chegaste, de lançar-te à caça de palavras e, se, alguém comete um lapso de linguagem, considerares isso um achado de importância?”. Por outro lado, Trasímaco diz que sem “artimanhas” (jogos de linguagem) Sócrates jamais conseguiria vencer a discussão. Ele questiona a capacidade da maiêutica chegar a resultados relevantes, questionando-se assim o próprio método de busca de uma definição única (ausência de consenso criteriológico). Demonstra que o caminho socrático engana e determina as respostas do interlocutor, apenas com aparência de universalidade no resultado. Ao contrário, Trasímaco se coloca como cidadão preocupado com uma “verdadeira”⁷⁰ definição do justo, e não com um jogo de palavras ordenadas e convenientemente projetadas para manifestar o efeito desejado⁷¹ – ele propõe que sejam dadas respostas ao invés de se limitar a perguntas.

No início do diálogo, propriamente, Sócrates fala com Simônides e Polemarco – antes da conversa com Trasímaco. Sócrates constrói uma compreensão comum de que é necessário “ser justo com todos”, independentemente de serem amigos (homem bom – “parece” e “é” justo) ou inimigos (homem mal – pode “parecer”, mas “não é” justo). A injustiça com os maus os torna mais injustos, resultando em uma injustiça como produto. Isso seria negativo para o coletivo – embora o pensador não defina a essência da injustiça e a delimitação do “coletivo”, assim como Aristóteles. Sócrates conduz o debate pressupondo um entendimento comum para o que viria a ser o “justo”, o que reflete a raiz da compreensão do direito como uma mera “subsunção” –

⁷⁰ “Verdadeiro” no sentido lógico, abstrato e universal. Aqui deve ser frisada e afastada uma “aparente circularidade lógica” no pensamento de Heráclito e de Trasímaco. Sabe-se que ambos criticam a leitura do mundo social e natural de Parmênides e de Sócrates, especificamente sobre a possibilidade de juízos universais e abstratos. A afirmação da “impossibilidade” – combinada ao juízo de um permanente “fluxo” e “movimento” das estruturais – seria em si um juízo universal e abstrato, mas afastando a possibilidade de juízos “determinados” permanentes, propondo a permanência do “indeterminado”, afastando a suposta circularidade.

⁷¹ O que é justamente a crítica de Sócrates à retórica.

recorrente nas discussões modernas e contemporâneas. Para Trasímaco, “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte”⁷² (Platão, 1949, p. 23). O sentido de sua afirmação se encontra na organização de um “Estado”⁷³, em que o governo tem a força de promulgar leis e estabelecer a linha do “justo” e do “injusto”. A justiça nos “Estados” é sempre a vantagem explorada por quem tem a força: “cada governo cria leis para sua própria vantagem e a considera justa para todos os demais (súditos), punindo-se o transgressor” (idem, p. 24) – essa vantagem é sempre relacional. Sócrates questiona essa máxima, expondo que cada arte (profissão/ofício) tem uma função para o grupo (social) – pela qual uma pessoa é remunerada. A arte de governar busca o bem do grupo social: “o governante, assim como o pastor, opera sua arte a serviço de ovelhas/servos”. Trasímaco responde que “o pastor quer a carne, o leite e a lã das ovelhas, por isso as cuida”. Sócrates em tréplica diz que “mesmo querendo os produtos, visa o bem do rebanho, então é justo”. Em seguida, Sócrates diz que “se a tese [de Trasímaco] estiver correta, nenhum propósito [bem social] poderia ser alcançado [...], ao exemplo de um bando de assaltantes, no qual a desconfiança [e a presunção da lei do mais forte] resultaria em uma fratura social (facções/guerra civil), impedindo o alcance do objetivo”. Assim, a injustiça teria a capacidade de causar a desordem e a impossibilidade de unidade, tanto entre indivíduos quanto entre grupos sociais (idem, pp. 72-73).

Porém, analisando o diálogo, é possível perceber uma melhor adequação da tese de Trasímaco. Sócrates concorda – indiretamente – que não há – nesse cenário – uma justiça “inerente”, mas uma justiça “conveniente”. É possível perceber que, se as ovelhas/súditos oferecem um retorno de médio e longo prazos para o pastores/governantes, tornam-se um grupo titular de “proteção” e de “pacificidade” transitórias, tendo em vista o objetivo de “meio” no provimento de energia para aquele que as cuida. O “justo” que Sócrates alega em tréplica não é “abstrato”, mas é contextual, a serviço da “conveniência” do pastor/governante. Mesmo no exemplo da quadrilha de ladrões, o argumento se alinha com a possibilidade transitória de consensos a serviço de um objetivo que é comum ao grupo: o acúmulo e o exercício de poder. Isso não significa que o conflito interno ao grupo deixe de existir, ele é apenas mobilizado por outra hierarquia não formada na guerra diretamente, seja na “experiência” de um dos membros, na “idade”, na “força física”, nos “contatos” etc. A decisão do justo e do injusto (ação estratégica

⁷² O conceito de “político” parece ter uma noção compartilhada com a civilização chinesa, conforme notado na filosofia jurídica de Han Fei (280 AEC - 233 AEC), definida como uma “vantagem governamental/liderança (assimetria)” (cf. Mingyuan Hu, 2023).

⁷³ Noção mutável no tempo e no espaço.

“boa” ou “ruim”) será a resultante do conflito. Portanto, mesmo na dimensão de uma unidade cooperativa há o conflito para o avanço das estruturas sociais. O consenso, a paz, o contrato etc., são efeitos jurídicos. O exemplo da tomada de decisão entre famílias no Paleolítico é ilustrativo. Imagina-se um longo inverno se aproximando no Paleolítico Inferior, o que obriga um conjunto de famílias a decidir em consenso se vai migrar para Norte ou para Sul. Quanto menor o grupo, menor será chance de sobrevivência. O processo decisório vai envolver um conflito em que as assimetrias serão manifestadas. Certamente os membros mais fortes, sábios ou influentes dominariam o processo, evidenciando uma hierarquia interna dentro do esforço cooperativo.

No fim do diálogo, após anunciar o “rubor final” de Trasímaco, Platão conclui que: “acabaram de se tornar amigos, embora nem fôssemos inimigos antes”. Ainda que fossem parte de um mesmo grupo (pensadores do mundo grego), houve um “conflito” para a definição da justiça. Trasímaco termina sua manifestação com um comentário relevante: “banqueteia-te à vontade com a tua argumentação [...] que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes” (idem, p. 47). Trasímaco escolhe não seguir com seu ponto de vista, a fim de não se tornar maculado perante pares – há uma trégua no debate. A discussão termina em uma aporia, assim como a maioria dos diálogos de Platão, sem se chegar a um conhecimento comum e consensual sobre o que está sendo discutido. O cálculo das unidades (racional ou intuitivamente) – condicionado aos recursos que possuem – permite que eventos de “subordinação” sejam mais vantajosos em relação ao enfrentamento, ainda que de forma temporária. No diálogo, Trasímaco e Sócrates concordam em não questionar os “deuses comuns”, por exemplo, pois isso certamente “levaria ao desgosto público generalizado”. Porém, por mais objetivo que seja o método, o “juízo” sobre algo que tenha efeito no meio social (busca por poder) sempre vai depender da própria relação de poder – que forma o “titular da razão” (conforme sátira de Décimo Juvenal). De acordo com Trasímaco, os que “não têm medo de sofrer injustiça vão cometer injustiça, não irão se subordinar a um acordo para evitar injustiça” (idem, p. 33).

Com isso, percebe-se que, ainda que com necessidade de maior aprofundamento, na longa trajetória das civilizações a busca pelo poder estruturou a disposição do “justo” em vários saltos qualitativos para atender a variabilidade dimensional da amplitude grupal. Após o surgimento da linguagem, emergiu um direito oral-costumeiro a partir da ética restrita a pequenos grupos

sociais. Com o aumento da amplitude dos grupos e com a complexificação social de uma sociedade de “anônimos”, emergiu um direito escrito. Na modernidade, a explosão populacional e a conexão entre os povos permitiram a emergência de estruturas institucionais com alcance global – um “direito internacional”. Porém, nada indica uma tendência de pacificidade progressiva entre os povos. Em todos os períodos, a “jurisdição” (capacidade de “dizer o direito”) foi restrita a indivíduos ou grupos titulares de uma assimetria. Essa jurisdição foi disputada entre os “Reis” no mundo egípcio, entre os “sábios” do mundo grego, entre os “jurisprudentes” e os “imperadores” do mundo romano, entre os “profetas” do mundo cristão, entre os “santos” no mundo medieval, entre os “iluministas” no mundo moderno e entre os “juízes” no mundo contemporâneo. Essa disposição do justo é uma disputa de ideias em que não é eficaz o conteúdo das palavras por si só, frisa-se, mas as assimetrias que são mobilizadas junto ao discurso – a capacidade formal e material de “sanção de uma expectativa”. A proposta de um projeto que se pretenda pacifista e universal – por si só – instaura uma hierarquia, pela qual aos “não aderentes” é atribuído o título progressivo de selvagens/não-humanos. Mesmo que a discussão seja entre “aderentes” do projeto, a interpretação não tem árbitro permanente e absoluto e jamais será aceita pacificamente se contrária a um juízo de acúmulo/exercício de poder de uma unidade psíquico-histórica. Vergonha, culpa e medo operam de formas multidimensionais, seja no conflito individual para estruturar uma justiça no núcleo familiar, seja em uma democracia de massa para estruturar a justiça de um Estado. Há limites para a linguagem verbal e oral, como na sugestiva frase expressa nos canhões de Luís XVI: *ultima ratio regum* (o último argumento do Rei).

Por fim, com base na compreensão do poder global, percebe-se que a lei (escrita/contrato) é uma expressão conjuntural do justo, que pode ser equiparada a ele. O debate e o processo de criação são anteriores ao contrato, e um contrato não presume um documento escrito. Um acordo oral/verbal ainda tem validade jurídica no mundo contemporâneo. O acordo oral já era idôneo para criar o “justo” antes de uma institucionalidade formal. Então a questão se limita à estipulação de efeitos jurídicos e sua garantia de cumprimento. Esses efeitos são desejados pelos atores, que buscam concentrar as condições de expansão social por meio da mobilização de assimetrias. Aquele que melhor operar suas assimetrias terá mais vantagem na disposição do justo. Uma “negação” criada e operada sistematicamente induz uma tensão-força (energia) que dialoga com o inconsciente e induz (por d.d.p.) a aquisição de capacidades para superar a derrota ou impor uma derrota aos “adversários”. Em reação à essa derrota ou ao medo de ser

derrotado (“cair” na relação), a unidade cria capacidades para acumular e exercer poder de forma assimétrica em relação às demais. Isso pode ter a capacidade de manter ou de melhorar sua posição hierárquico-social dentro de um grupo. Os instrumentos mobilizados são diversos, a depender da natureza da unidade e do sistema social.

3.3 DA GUERRA ENTRE ATENIENSES E LACEDEMÔNIOS

Todo o mundo helênico ficou convulsionado, pois nas várias cidades os chefes das respectivas facções democráticas enfrentavam os oligarcas, já que os democratas queriam chamar os atenienses e os oligarcas os lacedemônios. Com efeito, em tempo de paz não teriam pretexto nem ousadia para pedir a intervenção, mas agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejava uma revolução, achava fácil recorrer a aliados, para de um só golpe fazer mal aos adversários e fortalecer sua própria causa. Dessa forma as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma; elas, porém, podem ser mais ou menos violentas e diferentes em suas manifestações, de acordo com as várias circunstâncias presentes em cada caso. [...]. A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens [...]. Na realidade, os laços de parentesco ficam mais fracos que os de partido, no qual os homens se dispõem mais decididamente a tudo ousar sem perda de tempo, pois tais associações não se constituem para o bem público respeitando as leis existentes, mas para violarem a ordem estabelecida ao sabor da ambição [...]. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição [...] uns falavam em igualdade política para as massas, outros em aristocracia moderada, procuravam dar a impressão de servir aos interesses da cidade, mas na realidade serviam-se dela; valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis [...], não nos limites da justiça e do interesse público, mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, pelos caprichos do momento; sempre estavam prontos, seja ditando sentenças injustas de condenação, seja subindo ao poder pela violência, a agir em função de suas rivalidades imediatas. Consequentemente [...] aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores, e os cidadãos que não pertenciam a um dos dois partidos eram eliminados por ambos, por não fazerem causa comum com eles ou simplesmente pelo despeito de vê-los sobreviver [...]. Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade.

Tucídides (1987, pp. 197-199).

Por meio da obra de Tucídides⁷⁴, buscar-se-á compreender como esses juízos relacionais de justiça se manifestaram em grandes conflitos. Partir-se-á da compreensão de que “os fortes

⁷⁴ Tucídides (ca. 460 AEC) nasceu em Halimunte, Atenas. Foi um estrategista e historiador que viveu no apogeu ateniense, participando da cena político-cultural de maior impacto no pensamento grego. Foi eleito um dos dez estrategos de Atenas e considerado o pai do realismo político na tradição greco-romana-cristã. Essa tradição vinculou outros pensadores, os quais a adaptaram constantemente à complexidade da conjuntura – sem perder a energia dessa longa estrutura. Entre os principais, da

exercem o poder e os fracos se submetem” (Tucídides, 1987, p. 348), deduzida da análise da guerra entre lacedemônios e atenienses – inserida em um sistema social de poder disposto por dezenas de cidades-estados. Todas essas cidades operaram e disputaram poder por meio de um juízo particular de justiça. Esse juízo foi conformado em um sistema assimétrico e hierárquico, fundamental para a busca de uma legitimidade para o próprio conflito. Isso permite visualizar (a) a face metodológica da lógica teórica da disputa interindividual entre Sócrates e Trasímaco e (b) a projeção dessa disputa para unidades psíquico-históricas de maior dimensão (coletivas). É possível dizer que essa pressão social sistêmica conflitiva e permanente entre indivíduos (pensadores) e entre grupos sociais (escolas de pensamento, cidades-estados, civilizações etc.) resultou em uma complexificação do mundo grego. Isso criou um espaço para reflexões mais profundas sobre a justiça e a guerra. O auge desse pensamento é simultâneo ao período de grandes guerras internas e externas à Hélade: a Primeira Guerra Médica no início do século V AEC e a Guerra entre atenienses e lacedemônios no fim do século V AEC.

3.3.1 Do método

Na obra, a análise da guerra é estruturada com um método científico inovador. Tucídides busca mapear as narrações, emoções e testemunhas da guerra com duas ferramentas metodológicas. A primeira se concentra na análise da intenção valorativa particular das testemunhas/narradores em seus relatos (símbolos). A segunda se concentra na análise integrada das razões de longo, médio e curto prazos para a guerra. Ambas estão a serviço da estruturação das “causas profundas” do conflito, na busca de oferecer uma “verdade histórica” possível – diferente das opiniões conjunturais diárias da Ática. Inaugurando o realismo político, o autor parece se alinhar à lógica dialética-realista de Heráclito e dos sofistas, contrapondo-se a compreensão de uma verdade “única”. Sua análise permite perceber que todas as cidades-estados mobilizaram juízos particulares a serviço de uma estratégia de acúmulo e exercício de poder.

A pesquisa de Tucídides (1987, pp. 1-3) expressa um exercício de exploração detalhada dos antecedentes da formação social do mundo grego e das “emoções” individuais e coletivas.

antiguidade a modernidade: Políbio (203 – 120 AEC), Tito Lívio (59 AEC – 17 EC), Tácito (56 – 117 EC), Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), Thomas Hobbes (1588 – 1679) e Carl von Clausewitz (1780 – 1831). A figura de Tucídides pode ser comparada à Xunzi (ca. 310 AEC) na civilização chinesa e à Kautilya (ca. 375 AEC) na civilização hindu. Cf. Herrera (2018) e McClish (2019).

Ao reconstruir essa formação, Tucídides percebe que o conflito/guerra foi determinante na dinâmica social do período. Esse conflito/guerra possui três dimensões, em que cada uma é formada por no mínimo três unidades psíquico-históricas. A primeira dimensão é o conflito entre os indivíduos inseridos em um grupo social imediato – ao exemplo dos cidadãos/partidos de uma cidade-estado. Esse conflito foi composto por várias estratégias (político-estratégicas) pessoais – discursos, mentiras, traições, fugas, enfrentamentos etc. Isso esteve a serviço da concentração das condições de acúmulo de poder a serviço da “glória”, isto é, de entrar para a história da região como o “libertador” de seu povo em particular, e da Hélade em geral. Um exemplo é o golpe (ou revolução) em Platéia, em que as facções internas disputavam poder pelo controle da cidade. Expressou-se em uma dimensão triangular mínima: facção pró-lacedemônia, facção pró-ateniense e facção não alinhada-independente. A segunda dimensão é o conflito interunidades contidas em uma unidade mediata – ao exemplo dos conflitos entre as cidades-estados no sistema social da Hélade/mundo grego (figura 6). Esse conflito teve sua situação-limite na guerra entre os lacedemônios (modernamente chamados apenas de espartanos) e seus aliados (também chamados de Liga do Peloponeso, embora a aliança não se limitasse à região do Peloponeso); contra os atenienses e seus aliados (também chamado de Liga de Delos). Expressou-se em uma dimensão triangular mínima: Esparta, Atenas e Argos (independente – por exemplo). Além, por vezes, a própria unidade da “polis” era incerta. Ao exemplo da Ilha de Lesbos, formada por várias cidades-estados, mas claramente liderada/hierarquizada pela cidade de Mitilene – formando uma unidade psíquico-histórica composta de outras unidades. A terceira dimensão é o conflito interunidades contido em um sistema social de poder mais amplo. A região contava com vários impérios e cidades-estados dispostas em uma geografia acidentada, englobando de forma imediata as regiões da Ásia Menor e do sul da península Balcânica (banhadas pelos mares Egeu, Jônico, Mármara e Mediterrâneo), mas com efeitos estendidos à quase todo o “mundo civilizado” – especialmente nas relações sistêmicas entre os gregos e os persas com as civilizações cartaginesa, egípcia e hindu. Esse conflito teve sua situação-limite nas Guerras Médicas (persas e gregos). Expressou-se em uma dimensão triangular mínima: persas, gregos e egípcios⁷⁵.

⁷⁵ Todas essas dimensões podem ser percebidas no discurso e na figura de Alcibíades, ao defender a expedição ateniense para a Sicília.

Figura 6 – Egeu às vésperas da Guerra do Peloponeso (431 AEC)



Fonte: Lévy, *La Grèce au Ve siècle*, Paris, 1995

3.3.2 Do sistema social

É possível perceber semelhanças entre o sistema de poder do mundo grego e o sistema interestatal capitalista europeu, ainda que a contiguidade geográfica entre as cidades-estados seja a exceção e o sistema tributário-coercitivo seja disperso, o que justifica a particularidade do europeu. As semelhanças são: 1) pressão sistêmica entre as cidades-estados causada pela insegurança recíproca; 2) controle de redes de tributação/comércio por meio de armas, associada à uma relativamente extensa aceitação da moeda ateniense (*tetradracma*); 3) disputas de poder transversais entre indivíduos e grupos sociais em um ambiente geográfico comum e delimitado; 4) expansões geográficas progressivas⁷⁶; e 5) construções ético-culturais (liberdade e democracia) fundadas por juízos de justiça particulares dinâmicos, vinculados a uma estratégia de expansão social. É possível enxergar na Hélade um sistema social relacional hierárquico-assimétrico conflitivo e triangular de disputa de poder entre as cidades-estados.

⁷⁶ A tentativa de expansão ateniense para a Sicília é significativa, porém, apenas o Reino da Macedônia consegue uma expansão mais sensível, derrotando os Impérios Aquemênida e Maurya – ocupando um espaço que cobria as regiões do Mar Egeu até o rio Indo. No fim da primeira metade do século II AEC os macedônios dariam lugar para os impérios Romano e Parta, em uma sucessiva onda de expansões.

Como mencionado, essas disputas eram mobilizadas por meio dos “planos de ação” de cada unidade – conformados em estratégias individuais e coletivas de amplitude variável (famílias, partidos, cidades, regiões, reinos etc.). O cálculo e o objetivo geral – intuitivo ou racional – era o acúmulo de poder, dividindo-se em ações táticas a serviço desse objetivo. Isso era operada por meio de eventos políticos diversos: traições, alianças, invasões, golpes, revoluções, acordos, tratados, enfrentamentos diretos etc. Além de um projeto militar e econômico, as cidades tinham um projeto de “busca pela liberdade”, que não se limitava à sua própria liberdade, mas era estendida ao mundo grego. Essa liberdade estava assessorada por uma justiça determinada, formada na relação social. Esse ambiente conflituoso foi uma das razões do significativo desenvolvimento cultural do mundo grego, formando grandes pensadores: Heráclito, Parmênides, Heródoto, Sócrates, Sófocles, Arquimedes, Euclides, Ptolomeu, Eratóstenes, Aristóteles, Platão, Górgias, Glauco, Trasímaco, Cálicles etc.

3.3.3 Da formação do mundo grego – longa e média durações

Com base na historiografia regular (Jaeger, 1995), sabe-se que, após as invasões dóricas que destruíram as civilizações pré-homéricas, o mundo grego se organizou socialmente em “genos”. Esses genos eram grandes comunidades de base familiar, lideradas pelos patriarcas – que eram simultaneamente chefes do clã, juízes, autoridades sacerdotais e comandantes militares. Esse espaço era hierarquizado pela proximidade social entre esses indivíduos e os demais. Por pressões sociais, essas comunidades se reorganizavam constantemente, alterando sua composição de forma agregadora ou desagregadora: oikos, genos, tribos, cidades-estados, confederações etc. Esse processo é comumente chamado de “sinecismo”, o que pode ser compreendido como tensões de reorganização dimensional constante que permitiam um acúmulo de poder e um aumento de complexidade desses grupos. A conflituosidade tinha como fim a busca da concentração das melhores condições para o próprio acúmulo e exercício do poder. As unidades menores não eram “excluídas” no processo, apenas se reorganizavam em função da própria dinâmica do conflito. Isso se percebe na infinidade de conflitos e mudanças sociais resultantes da tensão entre as diversas categorias tradicionais da historiografia: eupátridas, georgóis, demiurgos, metecos, hilotas, escravos etc. Esses conflitos foram centrais para o movimento das estruturas sociais, ao exemplo das grandes reformas políticas de Drácon, Sólon, Licurgo, Pisístrato, Iságoras e Clístenes. Essas reformas, bem como a maior parte dos códigos jurídicos anteriores à “era da elevação dos espíritos”, tinham uma amplitude de eficácia

imediate a grupos sociais locais. A amplitude crescente – embora irregular – desses grupos permitiu uma amplitude de reflexões de agrupamento e cooperação sociais igualmente crescentes, com um destino ideal de “universalidade”. Esse ideal era projetado em uma comunidade pacificada provisória e progressivamente a caminho de uma “liberdade” determinável. Essa liberdade – relacional – projetava um caminho social “justo”, particular e conjuntural, a serviço do acúmulo e exercício de mais poder.

Em Tucídides, propriamente, percebe-se que a compreensão da trajetória histórica dessa organização social (anterior à Guerra de Troia – helenos antigos, século VI) teve utilidade significativa para a compreensão dos conflitos conjunturais da região. A organização social “pré-homérica” reunia vários pequenos grupos sociais seminômades. O temor permanente devido aos frequentes saques e pilhagens, somado à grande extensão de terras férteis na maior parte da Hélade, facilitaram os movimentos migratórios constantes e a baixa densidade populacional. De acordo com Tucídides (1987, pp. 3-4), esse ambiente incerto era conformado por conflitos pessoais e coletivos, em que todos os indivíduos e os grupos sociais andavam armados e com reduzido grau de contato entre si: “todos os helenos costumavam portar armas, porque os lugares onde viviam não eram protegidos e os contatos entre eles eram arriscados” – período em que os helenos eram “fracos e dispersos”.

No livro, esse relato serviu como um mapeamento dos “acontecimentos silenciosos” para construir uma conjuntura determinada, a serviço da compreensão dos antecedentes da guerra entre lacedemônios e atenienses. Essa construção foi feita por meio da compreensão de vários “saberes” estratégicos, em geral, a formação política (geográfica, econômica, militar e cultural) dos povos da região (idem, pp. 1-12). O autor compreende que há uma dificuldade para afirmar a veracidade dos fatos do passado para estruturar uma história dos conflitos da Hélade, mas julga que a guerra entre os lacedemônios e os atenienses teria sido o evento mais importante até então. Vê com clareza que a construção da história de um conflito tem um papel fundamental na integração e na glorificação dos atores sociais. Essa construção é vinculada a sentimentos pessoais e coletivos ligados a “preferências” por um dos lados, devido à proximidade social da fonte (idem, p. 14).

Para Tucídides, o rei Minos (Rei de Creta/civilização minoica, filho de Zeus e um herói do mundo grego) teria sido o primeiro grande conquistador, construindo o “Mar Helênico” sob

seu domínio e afastando os povos “malfeitores” (idem, p. 6). Minos teria colonizado cidades, nomeado seus filhos para as lideranças governamentais/tribais e lutado contra a pirataria para garantir uma maior segurança e permitir a coleta de tributos: “tentou [...] livrar os mares tanto quanto possível da pirataria, para receber com maior segurança os tributos que lhe eram devidos” (idem, p. 4). Após esse ato de força, as cidades e as rotas comerciais passaram a ter mais segurança e o acúmulo do excedente foi possível (idem, p. 5). Isso teria permitido que a busca pelo poder entre os indivíduos e os grupos sociais se estruturasse progressivamente em camadas de pertencimento social que se unificaram no conflito contra os troianos:

[A] vida mais estável se devia ao desejo de ganhar mais. Influenciados por isto, os habitantes mais fracos se mostraram inclinados a submeter-se à dependência dos mais fortes, e os mais poderosos, com seus recursos aumentados, foram capazes de levar as cidades menores à sujeição, e mais tarde, quando essas condições ficaram completamente consolidadas, empreenderam a expedição contra Tróia (Tucídides, 1987, p. 6).

A Guerra de Troia – vencida pelos gregos – foi a primeira ação conjunta da Hélade, cuja nome teria como base as ações benevolentes de Hélen e seus filhos – que contribuíram para a construção de uma denominação comum para a região. A vitória dos gregos não trouxe uma “paz” permanente, pelo contrário, as contradições e os problemas territoriais causados pelo acúmulo assimétrico de recursos entre as cidades voltaram a se manifestar após o conflito: “começaram a surgir dissidências generalizadas nas cidades e, conseqüentemente, habitantes de muitas delas foram exilados e fundaram novas cidades” (Tucídides, 1987, p. 9). Os conflitos se projetavam tanto em guerras intra-Hélade quanto em guerras extra-Hélade – limitadas aos vizinhos no primeiro caso e ao alcance naval no segundo. Ao exemplo da expansão dos coríntios por meio da guerra contra os corcíreus (intra) e da expansão dos iônicos por meio da guerra contra os persas e dos foces por meio da guerra contra os cartagineses (extra) (idem, pp. 10-11).

Essas expansões sempre enfrentavam alguma limitação, seja pela incapacidade de estruturar resultados coletivos devido à sobrevalorização da segurança/prosperidade da família imediata em relação à cidade, seja pela dinâmica mutável dos jogos de poder entre as cidades:

Os diversos povos, todavia, em lugares diferentes, defrontavam-se com obstáculos à continuidade de seu crescimento; por exemplo, depois de os iônios haverem atingido grande prosperidade [foram superados pelos persas de Ciro, o Grande, que], após submeterem Cresos e todo o território entre o rio Hális e o mar, empreenderam a guerra contra eles e reduziram ao cativeiro as cidades no continente, e mais tarde Darios, com o reforço da frota fenícia, escravizou também as ilhas (Tucídides, 1987, pp. 11-12).

Propondo uma ligação com o tempo médio, Tucídides (1978, p. 15) percebe que esse ambiente conflituoso contínuo resultou nas grandes Guerras Médicas contra os persas⁷⁷. Essas guerras foram responsáveis por uma nova união provisória dos povos da Hélade contra um inimigo externo. Primeiramente com a liderança dos lacedemônios (espartanos)⁷⁸, responsáveis pela liderança do esforço comum dos helenos na primeira vitória expressiva contra os “bárbaros” (persas). Posteriormente com a liderança dos atenienses⁷⁹, responsáveis pela liderança do esforço comum dos helenos na vitória final. Essa guerra se dividiu em quatro combates: dois navais (Artemísio e Salamina) e dois terrestres (Termópilas e Platéia). Nesses conflitos, os dois poderes da Hélade se destacaram, cada um pela sua capacidade: o poder naval ateniense e o poder terrestre lacedemônio. Após a vitória, as contestações e os litígios da unidade antipersa deram lugar a uma retomada dos conflitos intra-Hélade de forma mais intensa. Formaram-se duas coligações: uma liderada pelos atenienses e outra liderada por lacedemônios, além das cidades-estados neutras. Esse litígio chegaria mais tarde à sua situação-limite pela eclosão da guerra:

Os lacedemônios e os atenienses se desentenderam pouco depois e, com seus respectivos aliados, passaram a hostilizar-se mutuamente, e quaisquer outros helenos que se desavinham daí em diante se bandeavam para um dos dois lados. Sendo assim, desde a invasão persa até a presente guerra [Peloponeso], ora negociando a paz, ora lutando entre eles ou contra seus aliados revoltados, os dois povos se preparavam continuamente e da melhor maneira para a guerra e se tornaram mais experientes, exercitando-se em meio a perigos reais (Tucídides, 1978, p. 15).

Tucídides compreende que o principal motivo para a Guerra foi a própria lógica sistêmica de expansão dessas duas principais unidades: “a explicação mais verídica, apesar de menos frequentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra” (Tucídides, 1978, p. 15). Isso permite concluir que essa razão continha as demais, concentradas nos juízos

⁷⁷ Partindo dos livros de Heródoto, essa história é narrada no filme norte-americano de 1962: *Os 300 de Esparta* – com direção de Rudolph Maté. O filme inspirou o HQ de Frank Miller, publicado em 1998 pela *Dark Horse Comics* – de igual título. O HQ inspirou a produção dos filmes mais recentes: “300” (2006) e “300: A Ascensão do Império” (2014) – dirigidos por Zack Snyder e Noam Murro, respectivamente.

⁷⁸ No filme de 2006, o roteiro inicia com uma elegia ao Rei Leônidas, evocado por Dilios aos espartanos – exortando a luta contra o inimigo persa. Dilios compara a chegada dos persas com a chegada de “animais ferozes”, prontos para varrer do mundo toda a “razão” e “justiça”. Curioso notar que a própria resistência dos “300” à invasão persa em Termópilas (480 AEC) tem início com uma violação das leis espartanas, em que Leônidas ignora o Conselho de Éforos e marcha por uma “causa justa”: terra, família, justiça e liberdade. Os espartanos foram derrotados, mas garantiram a vitória em Platéia (479 AEC), com o apoio ateniense pelos mares.

⁷⁹ No filme de 2014, a história se concentra nos atenienses – liderados por Temístocles – na vitória em Maratona (490 AEC) e em Salamina (480 AEC). A guerra esteve a serviço da “liberdade” e da “democracia”, unindo o mundo grego na vitória final contra os persas.

das unidades psíquico-históricas: 1) as motivações pessoais em jogo, dispostas em uma teia de conflitos por meio de ódio/repulsão e estima/atração. Cada unidade individual tinha a sua longa estrutura psicológica que se expressava na conjuntura. Isso determinava – cada caso à sua medida – um desenrolar específico da curta duração, ao exemplo das trajetórias de Pausânias e Temístocles; 2) o complexo sistema social de poder que envolvia as cidades-estados da Hélade, também baseado em suas trajetórias de longo prazo condicionadas por suas histórias.

Nota-se três elementos nessa estruturação. O primeiro é a extensão indeterminável da disputa pelo poder entre os grupos sociais, caso operado um mapeamento retrospectivo por meio da análise histórica da região – possível desde que com ferramentas diversas. O segundo é a amplitude das disputas formadas por pelo menos três unidades sociais, que promovem cálculos de aproximações e afastamentos baseados em uma bússola estratégica a serviço do seu próprio caminho de progressão hierárquica. O terceiro é a recorrência histórica dos argumentos apresentados pelas unidades em juízos particulares ou coletivos de compreensão/sanção da conjuntura. Esses juízos (reativos, proativos e criativos) são recortados temporal e espacialmente e direcionam-se à uma “justiça” determinada e possível – a serviço da sobrevivência (arquetipos indeterminados expansíveis).

Por fim, propondo uma ligação com o tempo curto, Tucídides (*idem*, pp. 57-68) narra como foi construído o Império ateniense antes, durante e após as guerras contra os persas – em um intervalo de 50 anos (entre 479 AEC a 432 AEC), até o estopim da guerra contra os lacedemônios. Para o autor, Atenas se destacou em seu trajeto expansionista, acumulando e exercendo um significativo poder. Esse acúmulo levou a um choque com as demais cidades-estados e com os demais impérios da região, especialmente os persas sob liderança de Ciro I – origem das Guerras Médicas. A união de toda a Hélade contra os persas sob liderança de Atenas não apenas induziu um significativo apoio militar ao seu projeto, mas também dinamizou seu sistema político e econômico. Isso permitiu um acúmulo de poder que deu à cidade uma considerável assimetria em relação às demais.

A liderança no esforço de guerra contra os persas permitiu a ocupação e a colonização de várias cidades da Hélade por Atenas – visto que o conflito contra os persas e os conflitos intra-Hélade ocorriam de forma simultânea, com grau de violência variável. As justificativas gerais de Atenas para as ocupações foram: 1) a proteção coletiva contra o invasor persa, seja durante

ou após as guerras, como medida de precaução; 2) a execução forçada da coleta de tributos e a requisição de envio de naus ou de pessoal para o serviço militar; e 3) a disciplina geral contra as cidades rebeldes ou potencialmente não democráticas (tirânicas). A busca de expansão geográfica e de um Império cada vez mais vasto foi constante nos atenienses. Ao exemplo da grande expedição contra Siracusa na Sicília – idealizada por Alcibíades, mas malconduzida após a sua deserção. Assim, os atenienses construíram um amplo controle das rotas comerciais, da tributação e da organização marítima da região. Isso se alteraria posteriormente de forma contínua com a derrota de Atenas e com a ascensão de Esparta, com a derrota de Esparta e com a ascensão de Tebas, com a derrota de Tebas e com a ascensão dos macedônios, com a derrota dos macedônios e com a ascensão dos romanos e assim por diante.

3.3.4 Dos antecedentes – a conjuntura

A disposição política do sistema grego no período que antecedeu a guerra levou duas cidades-estados – Corinto e Cócira – a pedir ajuda e/ou uma aliança para Atenas. Em assembleia, os representantes de Cócira manifestaram os motivos da sua recente distância de alianças, o que teria sido baseada em um cálculo estratégico. Esse juízo teria se alterado devido à escalada do conflito contra os coríntios, especialmente quando Corinto iniciou a busca por aliados no Peloponeso – o que causou a urgência do pedido formal de aliança (433 AEC). Acusaram Corinto de promover a insegurança no mundo grego. Argumentaram que essa aliança teria natureza transitória para Atenas, a serviço dos seus interesses. Defenderam que as hipotéticas violações do tratado e da paz na Hélade com esse eventual acordo seriam sobrepostas por uma postura de força de Atenas, o que traria mais respeito e cautela dos demais. Entenderam que os atenienses deveriam se antecipar a um ataque dos lacedemônios, atacando primeiro, evitando um contra-ataque – em “legítima defesa” (idem, pp. 21-24):

Quanto à guerra que nos daria ocasião de vos ser úteis, se qualquer de vós imaginar que ela não ocorrerá, estará fazendo um raciocínio errado, e sendo incapaz de perceber que os lacedemônios, receando-vos, estão ansiosos por combater-vos e que os coríntios, muito influentes junto a eles e vossos inimigos, estão fazendo uma primeira incursão contra nós agora com vistas a um ataque subsequente contra vós, para evitar que sejamos levados por nosso ódio comum a tomar uma posição conjunta contra eles e para que, antes de nos unirmos, eles não sejam impedidos de fazer uma de duas coisas: prejudicar-nos ou fortalecer-se. Nosso dever, ao contrário, é tirar-lhes a iniciativa (nós, oferecendo, e vós, aceitando a aliança) e nos anteciparmos a eles ao invés de os contra-atacar. [...] É evidente que eles agiram injustamente, pois quando desafiados a submeter a arbitragem o caso de Epidamnos, preferiram apoiar as suas reivindicações na guerra, e não na justiça. Sirva o tratamento que agora nos dão, a nós, da mesma raça que eles, de advertência em relação a vós, para que não vos enganem com sua malícia (Tucídides, 1987, pp. 22-23).

Na mesma assembleia, os representantes de Corinto rebateram as acusações, justificando suas ações com base na “justiça”. Ressaltaram a “malícia” dos corcíreus e sua contumaz atitude deletéria baseada na guerra, na usurpação, nos saques, na injustiça e na vontade desmedida pela vitória contra os inimigos (*idem*, pp. 24-28):

O fato, porém, é que adotaram essa política [distanciamento das alianças] por malícia e não por virtude, apenas por não desejarem ter qualquer aliado como testemunha de suas más ações e para não se envergonharem com a presença de alguém. Além disto, a posição independente de sua cidade os torna juízes unilaterais de suas injustiças, ao invés de serem juízes escolhidos por mútuo acordo [...] a isto se reduz a sua conveniente política de evitar alianças, adotada não com o objetivo de não ter de juntar-se a outros na prática de injustiças, mas para poderem fazer mal sozinhos; querem impor-se pela violência quando se sentem mais fortes, saquear dissimuladamente os bens alheios e negar despidoradamente as suas usurpações [...] se somos bem-vistos pela maioria, é claro que não iríamos, até por uma questão de justiça, desagradar unicamente a estes, e que não lhes moveríamos uma guerra excepcional se não tivéssemos sofrido uma ofensa fora do comum. [...] Pretendem ter sido os primeiros a oferecer-se para submeter o caso a arbitragem; a isso respondemos que não é sério invocar a justiça ocupando antes posições estratégicas, mas que é necessário pôr as ações em consonância com as palavras antes dos debates [...] agora sabereis que não vos será possível acolhê-los sem cometer injustiça [...] são estas as ponderações que nos cumpre enfatizar diante de vós, suficientes segundo as leis dos helenos (Tucídides, 1987, pp. 24-25).

Os atenienses decidiram aceitar parte do acordo oferecido pelos corcíreus, formando uma aliança de defesa mútua. Atenas compreendia que haveria uma guerra total no Peloponeso, em qualquer cenário e com qualquer possibilidade de aliança. De acordo com Tucídides (1987, p. 28), o juízo estratégico de Atenas foi o de permitir que ambas as cidades se desgastassem em um conflito direto. Isso garantiria a maximização de sua assimetria perante ambas, facilitando o enfrentamento quando necessário. Essa decisão foi fundamental para as futuras aproximações e afastamentos entre as demais cidades.

Nas assembleias entre as cidades-estados do Peloponeso – pouco antes da guerra – foi construído um consenso de que as ações e as alianças de Atenas se configuravam como uma ameaça para toda a Hélade (432 AEC). Os representantes dos coríntios eram os mais incisivos nos discursos. Atribuía a culpa da situação aos próprios lacedemônios, pela inércia na repressão/resposta ao crescimento exponencial dos atenienses enquanto ainda teria sido possível. O tempo de preparo estaria terminado e os polos da guerra estariam evidentes: “não devemos continuar discutindo se estamos sofrendo injustiças, mas como vingá-las; os homens de ação marcham resolutamente contra os indecisos, de imediato e sem vacilações” (*idem*, pp. 38-39). Os coríntios reiteradamente mencionavam com temor o espírito expansionista agressivo

dos atenienses e o risco de se limitar a apenas uma postura defensiva, o que permitiria a manutenção de uma hierarquia desfavorável ao Peloponeso:

Efetivamente, eles [atenienses] são ávidos de inovações e rápidos para fazer planos e executar as suas decisões, enquanto vos dedicais meramente a guardar o que já tendes, sem imaginar nada de novo e, quando afinal optais pela ação, sois incapazes de levar à finalização sequer o indispensável [...] eles são rápidos em suas decisões, enquanto contemporizais; gostam de aventurar-se em viagens, enquanto preferis ficar em casa (ausentando-se dos lares eles esperam ganhar mais, enquanto receais que, se tiverdes de sair em busca de algo, estareis pondo em perigo até o que já possuis). Se vitoriosos sobre os inimigos, levam a sua vantagem até os limites extremos; se vencidos, recuam o mínimo possível. [...] Quando concebem um plano, mas falham na hora de realizá-lo, consideram-se espoliados de um bem que já lhes pertencia; quando vão em busca de uma coisa e a obtêm, julgam haver conseguido pouco em comparação com o que o futuro lhes reserva; mas se acontece tentarem sem sucesso, voltam-se para novas esperanças, e assim compensam o fracasso. Com efeito, somente para eles esperar e conseguir são a mesma coisa quando concebem um plano, porque num instante empreendem qualquer ação pela qual se decidem. Por isso eles se extenuam em dificuldades e perigos durante toda a sua vida, e menos que todos os homens eles se satisfazem com o que têm, pois pensam que seu descanso é cumprir o dever e consideram a paz ociosa uma calamidade muito maior que a atividade incessante. Portanto, se alguém [...] disser que eles não nasceram para ter paz nem para deixar que os outros a tenham, estará falando certo (Tucídides, 1987, pp. 39-40).

Assim, defendiam uma postura mais agressiva e proativa, não como uma falta de pacifismo, mas como uma ação “justa” a serviço de uma legítima defesa. Na busca da construção de um sentimento de pertencimento comum das cidades-estados do Peloponeso e da própria Hélade – sob liderança militar e social dos lacedemônios – os representantes dos coríntios diziam:

Isso não obstante, embora tendo um povo assim diante de vós, lacedemônios, continuais protelando e esqueceis que uma política pacifista é adequada somente a homens que, apesar de usarem seu poder militar apenas para fins justos, por seu espírito demonstram claramente que não persistirão nela se foram tratados com injustiça; mas vós praticais a equidade baseados no princípio de nem molestar os outros, nem se expor a ser molestado, mesmo em defesa própria (Tucídides, 1987, p. 40-41).

Nessas assembleias era frequente a presença de representantes das cidades-estados de fora da região. Na ocasião, alguns atenienses estavam presentes e se manifestaram na tribuna após o discurso. Defenderam que os atenienses sempre lutaram pelo bem comum da Hélade, especialmente na guerra contra os persas, liderada e vencida por Temístocles – fundamental para a própria manutenção da existência do mundo grego. Os atenienses aconselharam o uso “racional” da arbitragem e o espírito pacifista a serviço da não violação dos acordos pelas cidades peloponésias – tendo em vista a sua evidente assimetria de poder relativa na região. Defenderam o direito legítimo sobre as posses que adquiriram durante a guerra e a pacificidade da construção de seu Império. Compreendiam que a política imperial-hegemônica não tinha

sido inventada por eles, mas que “sempre foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes” (Tucídides, 1987, p. 44). Ressaltaram que um império não tem postura exclusiva de provocar temor, mas também de induzir interesse por aproximações devido à honra e ao prestígio. Mencionaram o perfil hegemônico-cooperativo e não imperial-conflitivo de Atenas, baseando-se na comparação com os demais impérios – visto que preferiam o uso do direito para resolução de controvérsias:

Quem pode usar a força não tem necessidade de apelar para o direito. [...] Os homens parecem revoltar-se mais com a injustiça que com a violência, pois sentem que a primeira, vinda de um igual, é vista como uma usurpação, mas a segunda, vinda de um mais forte, é considerada obra da necessidade. De qualquer modo eles sofreram injustiças piores que essas nas mãos dos persas, mas pensam que nossa hegemonia é dura de suportar (Tucídides, 1987, pp. 42-45).

Nesses tempos, os coríntios lideravam expedições nas demais cidades na busca de formar alianças mais sólidas e amplas para fazer a guerra contra os atenienses. Em uma dessas assembleias, formularam a defesa da guerra para “contestar a injustiça”. A guerra estaria a serviço da paz, da segurança e da liberdade contra os tiranos:

Agora nos levantamos para a guerra por haveremos sido ultrajados e por termos muitos motivos de queixas; logo que nos vingarmos dos atenienses terminá-la-emos no momento oportuno, [...] deveis ir à guerra confiantes por muitas razões: o deus falou através de seu oráculo e ele mesmo prometeu ajudar-vos; todo o resto da Hélade juntar-se-á a vós na luta, em parte por temor e em parte por interesse; finalmente, não fostes os primeiros a romper o tratado, tanto assim que o deus, ao mandar-vos para a guerra, já o considerou violado; ireis, portanto, defender o tratado contra uma ofensa já cometida. Os tratados não são rompidos por quem luta em defesa própria, mas por quem ataca os outros sem ser provocado. [...] Não nos é lícito continuar esperando enquanto alguns já foram ultrajados, e outros, se for divulgado que nos reunimos e não nos atrevemos a defender-nos, logo sofrerão o mesmo tratamento. Ao contrário, aliados, reconhecer que estamos enfrentando o inevitável e, ao mesmo tempo, que esta solução é a melhor; votai pela guerra, não por temor de um perigo imediato, mas aspirando à paz mais duradoura que advirá, pois, a paz é mais firme quando se segue à guerra; recusar-se a fazer a guerra por apego à tranquilidade não é sequer menos perigoso. Na convicção, portanto, de que a cidade que se impôs como um tirano à Hélade é uma ameaça para todos igualmente, já dominando alguns e tramando subjugar outros, ataquemo-la e vençamo-la, e depois vivamos em segurança, restituindo a liberdade aos helenos ora escravizados (Tucídides, 1987, pp. 72-73).

As delegações dos lacedemônios estruturaram alguns pedidos a serem enviados para Atenas, com a finalidade de evitar a guerra – em uma das últimas tentativas diplomáticas (431 AEC). O pedido exortava que “os atenienses se retirassem de Potidéia, devolvessem a independência a Egina e revogassem o decreto referente aos megáricos” – que os proibia de entrar nos portos atenienses. Assim, concluíam que: “os lacedemônios desejam paz e ela será possível se concederdes independência aos helenos” (Tucídides, 1987, p. 83).

No mesmo período, ao Leste (na Ática), organizados em Assembleia para a decisão sobre fazer a guerra, os atenienses construíram a sua posição. Péricles foi a figura mais importante nessa construção conjuntural. Muito elogiado por Tucídides, que o promovia como o “primeiro ateniense” e “herói” de seu povo: “o homem mais eminente entre os atenienses daquele tempo graças à sua superioridade tanto em palavras quanto em atos” (idem). Péricles discursou:

Mantenho-me fiel ao meu pensamento de sempre, atenienses: não devemos ceder aos peloponésios. [...] Já era evidente que os lacedemônios estavam tramando contra nós, e agora é ainda mais. Embora estivesse expressamente pactuado que submetêríamos as nossas divergências a arbitragem, mantendo-se cada parte, nesse ínterim, na posse daquilo que tinha, nunca, até hoje, eles propuseram uma arbitragem, nem a aceitaram quando a sugerimos; para resolver os litígios eles preferem a guerra à paz, e agora estão aqui para fazer exigências e não mais para apresentar queixas. Mandam-nos levantar o cerco de Potidéia, restaurar a independência de Egina e revogar o decreto relativo a Mégara; agora estes homens recém-chegados proclamam que devemos dar independência a todos os helenos. Nenhum de vós, porém, deve pensar que iremos entrar na guerra por motivos banais se nos recusar-nos a revogar o decreto megárico - assunto sobre o qual eles mais insistem, dizendo que não haverá guerra se o revogarmos - nem abrigar depois no espírito a ideia recôndita de que estaremos em guerra por quase nada; esse “quase nada” representa para nós a afirmação e prova de nossas convicções políticas. Se transigirdes neste ponto, imediatamente receberéis ordens deles para ceder em outro mais importante, pois pensarão que concordastes por medo; contrariamente, uma recusa firme de vossa parte fá-los-á entender claramente que deverão tratar convosco em termos de igualdade. Devereis conformar-vos, então, aqui e agora, com receber ordens deles antes que vos façam algum mal, ou, se pretendeis ir à guerra como a mim me parece mais acertado - ide com a determinação de não ceder sob pretexto algum, grande ou pequeno, e de não vivermos amedrontados por causa dos bens que possuímos. Toda reivindicação, seja ela grande ou pequena, resulta na mesma sujeição quando, sem um julgamento prévio, ela nos é apresentada sob a forma de exigência por alguém igual a nós (Tucídides, 1987, pp. 83-85).

Péricles expôs os motivos pelos quais acreditava que os lacedemônios não tivessem capacidade de manter uma guerra contra o Império ateniense, explorando detalhadamente cada uma das assimetrias relacionais de poder. Em linhas gerais, enxergava nos lacedemônios uma dificuldade de promover ações coletivas, o que seria a principal vulnerabilidade. Explicou aos atenienses o teor de sua carta em resposta aos pedidos dos lacedemônios, a qual deveria ser, em geral:

Justa e ao mesmo tempo coerente com a dignidade de nossa cidade. Devemos compreender, todavia, que a guerra é inevitável, e quanto mais dispostos nos mostrarmos a aceitá-la, menos ansiosos estarão nossos inimigos por atacar-nos. Enfim, são os maiores perigos que proporcionam as maiores honras, seja às cidades, seja aos indivíduos. Foi assim que nossos pais enfrentaram os persas, embora não tivessem tantos recursos quanto nós, e tenham tido de abandonar até os que possuíam; mais por sua vontade que por sorte, e com uma coragem maior que a sua força, repeliram o Bárbaro e nos elevaram à grandeza presente. Não devemos ficar atrás deles, e sim defender-nos contra nossos inimigos com todos os recursos disponíveis, para entregar à posteridade um império não menor (Tucídides, 1987, pp. 87-88).

Finalizando o período pré-guerra, Tucídides narra que o estopim do conflito foi a tentativa malsucedida de invasão promovida por Tebas (aliada dos lacedemônios) em Platéia (aliada dos

atenienses). Essa invasão foi compreendida pelos atenienses e pelos plateus como uma tentativa de “golpe”, e compreendida pelos lacedemônios e pelos tebanos como uma tentativa de “libertação”. Os plateus, em discurso posterior, alegariam que: “os tebanos tentaram apoderar-se da nossa cidade em tempo de paz, e – o que é pior – em um período de festas religiosas; [temos] razões, portanto, para puni-los de acordo com a lei [comum, pois] é justo repelir quem marcha contra alguém como inimigo”. Os tebanos, em discurso posterior, na mesma assembleia, defenderiam que “a cidade como um todo não tinha o controle de suas próprias ações quando [tomada a] decisão, e, portanto, não é justo censurá-la por erros cometidos quando não estava sob o domínio da lei” (idem, pp. 187-188). Disseram que os próprios cidadãos de Platéia teriam aberto as portas da cidade para a sua entrada, pois “desejavam que os piores entre vós não se degradassem ainda mais, e que os melhores tivessem sua recompensas [...], eles não pretendiam privar a cidade de vossas pessoas, mas trazer-vos de volta à união natural com vossos irmãos de raça [...], restaurando a paz entre todos” (idem, pp. 189-190). A razão central da invasão, de acordo com Tucídides, foi a tentativa de retirar do poder o grupo social que se alinhava à Atenas, alterando a posição da cidade na guerra. No evento, a reação imediata de Platéia foi o pedido de ajuda à Atenas. Isso foi considerado pelos lacedemônios como um rompimento formal do acordo de paz entre as cidades. Naquele momento (431 AEC), os lacedemônios iniciaram a marcha rumo à Ática, dando início à guerra (Tucídides, 1987, pp. 92-95).

3.3.5 Da guerra

Ao longo da guerra, é possível perceber que cada cidade-estado tinha uma “razão” e uma leitura particular da conjuntura. Cada cidade se colocava a favor da justiça, contra a injustiça; a favor da paz, contra a guerra – usando argumentos lógicos para se posicionar perante os fatos. Isso formava uma rede relacional – de disposição triangular mínima – entre as duas cidades mais poderosas da Hélade (Atenas e Esparta), as cidades aliadas e as cidades neutras. Todos os juízos sobre a “justiça” estavam a serviço da progressão de suas posições hierárquicas. Por vezes, essa busca de progressão era limitada apenas à uma “argumentação” ou uma tentativa de aliança, que em alguns casos representava a única possibilidade de sobrevivência da cidade. Cada cidade possuía oradores com bom conhecimento das leis locais e comuns (base da guerra, embora sem consenso entre as cidades). Esses oradores buscavam estruturar argumentos e discursos a serviço do acúmulo de poder de sua cidade dentro e fora da Hélade – passando por

seu projeto pessoal de poder. A proximidade genética e política não impediu uma longa guerra que abalou determinantemente o próprio mundo grego.

A guerra pode ser dividida em três fases: 1) Guerra Arquidâmica (431 a 421 AEC) – invasão da Ática pelos lacedemônios e defesa em terra (Péricles) e ataque naval (pós-Péricles) dos atenienses; 2) Paz de Nícias (415 a 413 AEC) – trégua instável e relativa; e 3) Guerra Jônica (413 a 404 AEC) – apoio persa aos lacedemônios, bloqueio naval e rendição ateniense. Iniciada a guerra, os líderes de cada uma das alianças exortavam seus soldados. Arquídamos – dos lacedemônios – lembrava à aliança do Peloponeso que o objetivo comum da região era vencer Atenas e reconquistar a liberdade: “toda a Hélade, vivamente entusiasmada com nossa decisão, tem os olhos fixos em nós e, em sua animosidade contra os atenienses, faz votos para que atinjamos os nossos objetivos” (idem, p. 94). Péricles – dos atenienses – lembrava à aliança que as virtudes de Atenas justificavam a posição que ocupava na Hélade:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos [...] servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia [...] somente nós ajudamos os outros sem temer as consequências, não por mero cálculo de vantagens que obteríamos, mas pela confiança inerente à liberdade. Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade. [...] A bravura comprovada na luta por sua pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram as falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum (Tucídides, 1987, pp. 109-111).

No caminho para a Ática, fortalecidos moralmente pela peste que afetou sensivelmente o poder de Atenas, os lacedemônios enviaram uma expedição para um cerco contra Platéia (429 AEC) – que tinha optado pelo lado ateniense por julgar ser o mais forte. Os plateus enviaram emissários para questionar a ação “injusta” contra uma cidade livre, que juntamente com toda a Hélade venceu os persas não para voltar a ser escravizada, mas para que fosse possível uma vida em paz (Tucídides, 1987, p. 130). Arquídamos respondeu que a justiça deve ser coerente com as palavras e com os atos. Para que obtivessem o direito à liberdade e à independência, deveriam ajudar a libertar a Hélade da tirania ateniense. Caso contrário, os deuses estariam de testemunha de que os plateus teriam cometido o primeiro ato injusto e que deveriam ser punidos com a justiça (idem, pp. 130-132).

Após um período de dois anos de cerco, os plateus se encontravam sem capacidade de resistir (427 AEC). Porém, pensando em um futuro acordo de paz, os lacedemônios não invadiram de assalto a cidade, pois assim não haveria necessidade de “devolução das cidades

tomadas” em um possível acordo de paz – devido à “rendição” de Platéia (idem, p. 181). Os lacedemônios enviaram um arauto para que fosse comunicado aos plateus que: “se entregassem a cidade por sua própria vontade aos lacedemônios, submetendo-se às suas decisões, eles puniriam os culpados, mas não contrariamente à justiça” (idem, p. 182). Os plateus se renderam e após alguns dias os juízes lacedemônios chegaram à Platéia para o julgamento da cidade. Não houve acusação por parte dos juízes, apenas uma pergunta feita aos plateus: “prestastes qualquer serviço aos lacedemônios e seus aliados nesta guerra?”. A pergunta tinha natureza de acusação, concentrando nos juízes lacedemônios o poder máximo e indisponível do juízo de “justo” e de “injusto”. Esse poder era baseado no juízo particular exclusivo dos interesses lacedemônios, logo após a vitória em um conflito. O julgamento tomou lugar em uma cidade invadida, com o exército do Peloponeso cercando o local do julgamento, contra cidadãos sem suprimentos e desarmados. Os porta-vozes dos plateus, Antímacon e Lácon, deram-lhes a resposta:

Quando vos entregamos nossa cidade, confiando em vossa sinceridade, não imaginávamos, lacedemônios, que teríamos de submeter-nos a um julgamento como este; supúnhamos que haveria um processo mais normal. Consentimos em ser julgados tendo-vos como únicos juízes e somente diante de vós, como estamos neste momento, porque esperávamos mais equidade. Agora tememos que nossa expectativa não se materialize, pois temos razões para crer não somente que as questões a serem decididas no julgamento são extremamente graves, mas também que não sereis juízes imparciais. Somos levados a esta conclusão pelo fato de nenhuma acusação haver sido feita contra nós, para dar-nos oportunidade de falar em nossa defesa, e tivemos de pedir permissão para falar. A pergunta que nos fizeram é tão sumária que uma resposta verdadeira será contrária aos nossos interesses, e uma falsa será desmentida facilmente. Confrontados como estamos com perplexidades por todos os lados, somos forçados a enfrentar o risco de dizer algo, pois este parece o caminho mais seguro; para homens em nossa situação, não ter falado nos levaria mais tarde a recriminar-nos, pensando que se as palavras tivessem sido ditas nos teriam salvo. Outra dificuldade em nossa posição é convencer-vos. Se fôssemos estranhos uns aos outros, poderia ser-nos vantajoso oferecer evidências sobre fatos ignorados por vós, mas sendo as coisas como são, tudo que vos dissermos vós já sabereis; nosso receio não é que julgueis nossos méritos inferiores aos vossos e nos acuseis por isso, mas que com o objetivo de ser agradáveis a outro vós nos estejais obrigando a aparecer diante de um tribunal que já decidiu contra nós. [...] Se decidirdes uma questão de justiça por considerações relativas à vossa vantagem imediata e à hostilidade dos tebanos para conosco, ficará evidente que em vez de bons juízes da verdade sois simples serviçais da conveniência (Tucídides, 1987, pp. 182-184).

Após o discurso, todos os plateus foram mortos, suas mulheres foram vendidas como escravas e sua cidade foi destruída. A justiça no caso concreto foi a que melhor serviu aos interesses dos lacedemônios, levando em um conta uma terceira parte: a significativa aliança com os tebanos – inimigos históricos dos plateus (Tucídides, 1987, pp. 191-192). Embora os supostos “limites epistemológicos do direito” comum tenham sido invocados pelos plateus, o juízo predominante no julgamento dos lacedemônios foi o fortalecimento da relação com Tebas pela punição extrema de Platéia. Tebas tinha uma posição geográfica estratégica, o que

permitiria uma ofensiva combinada a partir do Norte da Ática junto com Corinto, partindo do Estreito de Corinto. Além, era a primeira grande cidade ao Norte, o que poderia servir como uma barreira urbana a uma hipotética aliança da Hélade contra o Peloponeso.

Pelo outro lado, recuperada da tragédia causada pela peste, Atenas promovia um ataque à Mitilene (428 AEC) – cidade-estado hegemônica na Ilha de Lesbos. O ataque teria sido induzido pelo temor de que houvesse uma aliança geral das cidades da Ilha sob liderança de Mitilene – devido aos movimentos de aproximação e à proximidade étnica. Os mitilênios buscavam criar sua própria posição na guerra por meio de um projeto de paz para Hélade. A aliança permitiria uma significativa concorrência com o poder naval ateniense e o questionamento, ainda que modesto, de um controle irrestrito sobre o Helesponto (atual Dardanelos). Após o ataque, os mitilênios enviaram emissários para se encontrar com os lacedemônios e seus aliados em Olímpia buscando proteção. Os emissários disseram que o seu alinhamento informal com os atenienses havia terminado devido a esse ataque. Para eles, isso já era evidente em razão do acúmulo desproporcional de poder de Atenas após a guerra contra os persas, o que causava um sentimento de temor e opressão em toda a Hélade. Compreendiam que a estratégia de promoção de alianças pontuais e progressivas ao longo da costa do Egeu mitigaria a capacidade de tributação ateniense. Por fim, manifestaram seu entendimento sobre as causas da guerra:

Da diversidade de opiniões nascem as divergências de conduta. A aliança entre nós e os atenienses foi feita inicialmente quando vos retirastes da guerra com os persas e eles continuaram para terminar a missão. Tornamo-nos aliados, portanto, não dos atenienses para a escravização dos demais helenos, mas dos helenos para libertá-los dos persas. Enquanto eles mantiveram sua hegemonia em termos de igualdade, seguimo-los delicadamente, mas quando os vimos negligentes nas hostilidades contra os persas e ansiosos por escravizar os aliados, passamos a sentir-nos apreensivos [...]. Se todos tivéssemos permanecido independentes, teríamos mais segurança de que eles não fariam mudanças violentas em nossa condição de aliados; tendo, porém, subjugado a maior parte destes, enquanto só nós estávamos em pé de igualdade com eles, naturalmente achariam incômodo que apenas nós estivéssemos naquelas condições, em contraste com a maioria já submetida, principalmente se considerarmos que se estavam tornando mais poderosos à proporção que íamos ficando mais isolados. Na realidade, somente o respeito decorrente da igualdade de forças constitui base firme para uma aliança, pois o eventual transgressor recua diante do sentimento de que não tem superioridade bastante para atacar. Não respeitaram a nossa independência senão por lhes ter parecido evidente que, visando ao império, conseguiriam mais facilmente a supremacia com belas palavras e golpes astuciosos de política do que com golpes de força (Tucídides, 1987, pp. 159-161).

Nesse período, os lacedemônios avançaram e consolidaram uma aliança estratégica com Mitilene, o que causou a captura de alguns mitilênios em território ateniense. Eles foram imediatamente julgados e condenados à morte, bem como suas mulheres condenadas à

escravidão. Por esses atos, criou-se um debate entre Clêon (partidário de uma ala mais radical da política ateniense) e Diôditos (partidário de uma ala mais moderada) sobre a reconsideração da ordem devido à sua demasiada violência. Isso refletia um conflito na alta cúpula do Império. Após as manifestações, a ordem de destruição da cidade e de execução dos cidadãos foi afastada, mas os mil homens responsáveis pela rebelião em Atenas foram executados, as muralhas da cidade foram destruídas, a frota naval foi apossada e a cidade foi dividida. Clêon manifestou-se, defendendo a manutenção das punições, na compreensão de que o poder deve sempre ser exercido perante os mais fracos para maximizar o respeito e o temor:

Muitas vezes no passado senti que a democracia é incompatível com a direção de um império, mas nunca tanto quanto agora, ao observar a vossa mudança em relação aos mitilênios. Habitados entre vós na vida cotidiana a não temer nem intrigar, tendes a mesma atitude diante de vossos aliados, esquecidos de que, todas as vezes que sois induzidos em erros por seus representantes ou cedeis por piedade, vossa fraqueza vos expõe a perigos e não conquista a sua gratidão; sois incapazes de ver que vosso império é uma tirania imposta a súditos que, por seu turno, conspiram contra vós e se submetem ao vosso comando contra a sua vontade, e vos obedecem não por causa de alguma generosidade vossa para com eles em detrimento de vossos interesses, mas por causa de vossa ascendência sobre eles, resultante de vossa força e não de sua boa vontade. O risco mais temível, todavia, seria a falta de firmeza em nossas decisões, e a incapacidade de ver que leis imperfeitas, mas imutáveis tornam uma cidade mais forte que leis bem feitas, mas sem autoridade [...]. Evidentemente ele [Diôditos] tem tanta confiança no poder de suas palavras que vai tentar demonstrar que vossa resolução unânime não foi aprovada, ou então, incitado pela cobiça, esforçar-se-á por achar palavras suficientemente especiosas para vos enganar. Em torneios desse tipo a cidade concede os prêmios a outros, guardando para si apenas os riscos [...] fascinados pelo prazer de ouvir, pareceis mais alunos dos sofistas que homens deliberando sobre os interesses da cidade [...]. Os mitilênios vos fizeram mais mal que qualquer outra cidade isoladamente. [...] As desgraças de seus vizinhos que se revoltaram contra nós e foram dominados não lhes serviram de advertência [...]; ao contrário, tornando-se demasiadamente confiantes no futuro e nutrindo esperanças que, embora maiores que suas forças, eram menores que sua ambição, empunharam armas, querendo pôr a força acima do direito, pois no momento em que se consideraram capazes de vencer atacaram-nos sem ser provocados. Castigai-os, portanto, enquanto é tempo, de maneira compatível com seu crime (Tucídides, 1987, pp. 172-175).

Diôditos manifestou-se questionando o método e a índole de Clêon. Defendeu que a pena de morte retiraria a possibilidade de arrependimento posterior por um ato contrário aos interesses do Império, a manutenção do respeito e a própria continuidade dos tributos que sustentavam o poder ateniense. A punição severa levaria aqueles que atentaram contra Atenas a não ver outra possibilidade a não ser seguir na tentativa de sua destruição:

Quem sustenta que [as palavras...] não guiam nossas ações, é ignorante ou defende algum interesse pessoal – ignorante se crê que existe outro meio de lançar luz sobre a incerteza do futuro; defensor de interesses pessoais se, desejando impingir uma proposta desonesta e não podendo falar bem de uma causa má, consegue ao menos caluniar bem e assim intimidar seus opositores e ouvintes. Os mais perigosos são exatamente os que acusam antecipadamente um orador de estar subornado, apenas para fazer uma exibição de retórica. Se lhe imputassem somente ignorância, o orador incapaz de convencer os seus ouvintes poderia ir embora com a reputação de tolo, mas não de desonesto; quando, porém, a acusação é de desonestidade, o orador bem-sucedido se torna suspeito, e o

fracassado além de tolo será indigno [...]. Quem lhe apresenta francamente uma proposta favorável logo se torna suspeito de buscar secretamente algum benefício pessoal muito grande. [...] Clêon afirma que a pena máxima será útil no porvir, porque diminuirá as defecções, mas a consideração de nossos interesses futuros me conduz a uma conclusão inteiramente contrária. [...] Na maior parte das cidades a pena de morte é cominada contra vários delitos, alguns dos quais estão longe de comparar-se em gravidade com o crime dos mitilênios. A esperança, porém, induz os homens a enfrentar o risco, e ninguém se expõe a ele admitindo o fracasso de seus planos; quanto às cidades, qual delas, pensando em revoltar-se, deu o passo decisivo na crença de que os recursos disponíveis, seja próprio, seja de aliados, seriam insuficientes para o sucesso? Todos os homens estão por natureza sujeitos a errar, seja na vida privada, seja na pública, e não há lei que os afaste disso, mesmo percorrendo sucessivamente toda a escala de penas, agravando-as incessantemente para reforçar a proteção contra os delinquentes. Provavelmente elas eram outrora mais suaves para os crimes mais graves; como, porém, ainda eram afrontadas, com o tempo chegaram em sua maioria à pena de morte, mas mesmo esta é afrontada. É preciso, então, descobrir um sistema melhor de intimidação, ou ao menos devemos concluir que a pena de morte não previne coisa alguma. Na verdade, tudo leva o homem a desafiar o perigo; a pobreza inspira a temeridade pela necessidade; a riqueza, pela jactância incontinida da opulência; e as várias outras paixões humanas por forças igualmente irreprimíveis atuando sobre cada um nas diversas situações em que se encontram. Também a esperança e o desejo estão em toda parte; o desejo conduz, a esperança segue; o desejo inspira os planos, a esperança promete os favores da sorte; os dois causam males terríveis, e sendo invisíveis, mostram-se mais fortes que os perigos visíveis. A sorte, juntando-se a outros fatores, não é incentivo menor; às vezes ela surge inesperadamente e induz os homens ao perigo, mesmo sem recursos adequados; isto se aplica sobretudo às cidades, porque no caso delas estão em jogo os mais altos interesses - a liberdade, o império - e cada cidadão, vendo que todos pensam como ele, superestima irracionalmente sua própria força. Em poucas palavras, é absurdo e seria a maior ingenuidade crer que a natureza humana, quando se engaja afoitamente em uma ação, possa ser contida pela força da lei ou por qualquer outra ameaça (pp. 176-179).

Dessa forma, a guerra tomava toda a Hélade, justificando alinhamento a uma das alianças ou a neutralidade, sob pretexto para as movimentações da disputa local de poder. A justiça se criava em cada conflito, justificando qualquer “juízo”, desde que a serviço do “justo” – o que não poderia significar outra coisa senão a “vitória” na guerra. Em todas as cidades, as facções oligárquicas, democráticas e independentes se enfrentavam, buscando a revolução por meio de “golpes”, traições, enfrentamentos diretos etc. – a serviço de sua causa particular projetada no universal:

Todo o mundo helênico ficou convulsionado, pois nas várias cidades os chefes das respectivas facções democráticas enfrentavam os oligarcas, já que os democratas queriam chamar os atenienses e os oligarcas os lacedemônios. Com efeito, em tempo de paz não teriam pretexto nem ousadia para pedir a intervenção, mas agora que as duas alianças estavam em guerra, cada facção nas várias cidades, se desejava uma revolução, achava fácil recorrer a aliados, para de um só golpe fazer mal aos adversários e fortalecer sua própria causa. Dessa forma as revoluções trouxeram para as cidades numerosas e terríveis calamidades, como tem acontecido e continuará a acontecer enquanto a natureza humana for a mesma; elas, porém, podem ser mais ou menos violentas e diferentes em suas manifestações, de acordo com as várias circunstâncias presentes em cada caso. [...] A significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens [...]. Na realidade, os laços de parentesco ficam mais fracos que os de partido, no qual os homens se dispõem mais decididamente a tudo ousar sem perda de tempo, pois tais associações não se constituem para o bem público respeitando as leis existentes, mas para violarem a

ordem estabelecida ao sabor da ambição [...]. A causa de todos esses males era a ânsia de chegar ao poder por cupidez e ambição [...] uns falavam em igualdade política para as massas, outros em aristocracia moderada, procuravam dar a impressão de servir aos interesses da cidade, mas na realidade serviam-se dela; valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis [...], não nos limites da justiça e do interesse público, mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, pelos caprichos do momento; sempre estavam prontos, seja ditando sentenças injustas de condenação, seja subindo ao poder pela violência, a agir em função de suas rivalidades imediatas. Consequentemente [...] aqueles capazes de levar a bom termo um plano odioso sob o manto de palavras enganosas eram considerados os melhores, e os cidadãos que não pertenciam a um dos dois partidos eram eliminados por ambos, por não fazerem causa comum com eles ou simplesmente pelo despeito de vê-los sobreviver [...]. Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade (Tucídides, 1987, pp. 197-199).

Forçando uma primeira trégua, os atenienses conseguiram uma vitória no mar em um ataque contra a cidade de Pilos no Peloponeso (425 AEC) – o que representou um triunfo conjuntural mais expressivo. Isso permitiu um cerco às altas autoridades dos lacedemônios, o que colocava em risco a estratégia e a moral de toda a aliança. Os lacedemônios propuseram a trégua, que foi aceita. A trégua foi seguida de uma proposta de paz, em uma situação de extrema vulnerabilidade, que não foi aceita. Especialmente pela oposição de Clêon, que julgava necessário maiores imposições aos lacedemônios pela situação vulnerável e assimétrica. Continuaram-se as agressões, com desentendimentos em relação ao próprio conteúdo da trégua estipulada. Os atenienses se recusaram a cumprir parte do acordo devido a uma alegada incursão contra seu forte, justificando o descumprimento da cláusula que previa: “sob hipótese de qualquer infração, a trégua não estaria mais vigente” (Tucídides, 1987, pp. 227-231).

Logo após – sob o comando do General Brasidas – os lacedemônios reestruturaram suas frotas e partiram para as primeiras expedições no Norte da Hélade (424 AEC) – Anfípolis, Acantos, Estagira etc. – buscando a conversão de cidades costeiras. As expedições foram bem-sucedidas e executadas em um curto período, promovendo um contraponto sólido ao controle costeiro quase absoluto dos atenienses. Os discursos de Brasidas para exortar os cidadãos e os soldados tinham como ponto central a “liberdade”. Oferecia-se a “libertação” ou a “morte”, por meio de uma leitura determinada da conjuntura da Hélade. Baseava-se em um juízo de “justo” particular, assegurado por um poder militar assimétrico em relação às cidades visitadas. Dizia Brasidas:

Cidadãos de Ácantos! [...] Não vim para fazer mal aos helenos, mas para libertá-los; recebi dos lacedemônios os juramentos mais solenes no sentido de que todos aqueles que eu convencer a se tornarem nossos aliados continuarão a ter as suas próprias leis;

não viemos para fazer de vós nossos aliados à força ou por fraude, mas, ao contrário, para vos oferecer a nossa aliança, a vós, que fostes escravizados pelos atenienses [...] não poderíeis ter garantia mais segura, além de nossos juramentos, do que ver os atos, condizentes com as palavras, levarem à convicção irresistível de que os interesses das pessoas são exatamente os que elas dizem. Então, se diante destas propostas vós me disserdes que não podeis juntar-vos a nós e, por ser amistosa a vossa disposição para conosco, desejardes que partamos sem que vossa recusa vos faça sofrer qualquer mal, e afirmardes que a liberdade não vos parece isenta de perigos, e finalmente que oferecê-la a quem possa recebê-la é razoável, mas impô-la a alguém contra a sua vontade não o é, invocarei os deuses e heróis de vossa terra como testemunhas de que, embora eu tenha vindo para o vosso bem, não pude persuadir-vos, e tentarei compelir-vos devastando o vosso território; se assim for, não pensarei que vos esteja fazendo mal, pois tenho duas boas razões decisivas; primeiro, o interesse dos lacedemônios, para que com toda a vossa boa vontade em relação a eles, não venham a sofrer por causa do dinheiro que pagais como tributo aos atenienses, se não vierdes para o nosso lado; depois, para que outros helenos não sejam impedidos por vós de escapar à escravidão. Não teríamos, de outra maneira, justificativa para agir assim, nem temos o compromisso, nós, lacedemônios, salvo por causa do bem comum, de dar liberdade àqueles que não a querem. Não estamos tampouco lutando por um império; ao contrário, estamos ansiosos por impedir que outros continuem a impor o seu; na verdade, prejudicaríamos a maioria se, na ocasião em que estamos levando a independência a todos, vos permitíssemos interpor um obstáculo em nosso caminho. Diante destas considerações, deliberai sensatamente, e esforçai-vos por ser os primeiros a entrar na era da liberdade para os helenos, assegurando-vos imorredoura glória. Salvaguardai assim os vossos próprios bens e conferi à vossa cidade inteira a mais bela fama (Tucídides, 1987, pp. 266-268).

Em seguida, após dez anos de guerra, houve a negociação de uma paz: a Paz de Nícias (421 AEC). A intenção era uma paz de no mínimo 50 anos, que dispunha, entre outras coisas, sobre devoluções territoriais e sobre o fim das hostilidades recíprocas (Tucídides, 1987, p. 286). Porém, a ausência de guerra não significou ausência de conflito em nenhum momento. Desde o início houve acusações recíprocas de descumprimento:

Se alguém não julgar apropriado incluir o período de trégua na guerra, não estará raciocinando acertadamente; de fato, basta observar o número de rompimentos de trégua em consequência de operações militares efetivas para perceber que tal período não pode ser considerado adequadamente uma situação de paz, pois as duas cidades não restituíram nem receberam tudo a que se comprometeram. Além do mais, houve violação do tratado por ambas as partes nas guerras em Mantinéia e Epidauros, bem como em outras ocasiões; também não havia menos hostilidade que antes entre os aliados na Trácia, e os beócios observaram uma trégua que tinha de ser renovada de dez em dez dias (Tucídides, 1987, p. 313).

O acordo sequer chegou a ser estável entre os lacedemônios e seus aliados. O principal questionamento foi promovido por Corinto, que imediatamente após o tratado fez um acordo de defesa mútua com Argos. Corinto tinha uma posição privilegiada e era um aliado importante para os lacedemônios. Argos era uma cidade-estado bem estruturada que tinha permanecido neutra durante boa parte do conflito. Ambas as cidades buscavam a hegemonia do Peloponeso, com vantagem para Argos, posicionando-se sempre como uma terceira força autônoma. O acordo entre elas significava um controle significativo do Estreito de Corinto, que ligava a Ática

ao Peloponeso. A justificativa de Argos foi justamente o risco trazido pelo acordo de paz entre os lacedemônios e os atenienses. Assim, proclamavam que “quaisquer cidades helênicas independentes e dispostas a solucionar divergências mediante decisões judiciais, normais e equidistantes, poderiam fazer uma aliança com os argivos para a defesa mútua de seus territórios” (Tucídides, 1987, pp. 314-315). Os lacedemônios questionaram o ato, acusando os coríntios de terem organizado todo o movimento, dizendo que caso “se aliassem aos argivos, estariam violando os termos [...] de seus juramentos, e [...] procediam mal não aceitando o tratado com os atenienses, pois se previa no mesmo que a decisão da maioria [...] seria compulsória, salvo se houvesse algum impedimento relacionado com os deuses ou heróis” (idem, p. 315). Em resposta, os coríntios se achavam injustiçados na divisão das cidades, especialmente na devolução de Sólio e Anactório. Eles negavam a violação do tratado ao recusar o acordo com os atenienses, visto que as promessas feitas tinham por base a “justiça em nome dos deuses”. Tendo em vista que o texto do acordo obrigava o cumprimento, “salvo se houvesse algum impedimento relacionado com os deuses e heróis”, assim, “pareceu-lhes, então, que aquele era um impedimento relacionado com os deuses” (idem, p. 316). Essa aliança se consolidou e se expandiu posteriormente, com a própria participação dos atenienses e dos mantineus e com o recuo dos coríntios. A situação-limite desse conflito (inserido na guerra) foi a Batalha de Mantinéia (418 AEC), a maior da guerra até então.

Nessa coalizão, cada cidade lutava por um objetivo estratégico particular, o que foi exortado pelos seus respectivos comandantes antes da batalha. Aos mantineus, foi dito que: “a batalha seria por sua pátria e, mais ainda, pelo domínio ou pela servidão; não deveriam consentir em ser privados do primeiro depois de havê-lo experimentado, e não deveriam expor-se a provar novamente a segunda” (idem, p. 338). A cidade tinha uma posição menos estratégica em relação às demais. Aos argivos, foi dito que: “o confronto seria por sua antiga hegemonia e pela igualdade de influência que haviam exercido no Peloponeso (antes das Guerras Médicas), da qual não deveriam ser privados para sempre, e ao mesmo tempo deveriam vingar-se de muitas injustiças de parte de homens que eram inimigos e seus vizinhos” (idem, pp. 338-339). Essa era uma ótima chance de se tornarem um ponto central na própria estratégia ateniense, acumulando poder relativo perante os dois polos da guerra. Aos atenienses, foi dito que: “era glorioso, lutando ao lado de muitos e bravos aliados, não ser inferiores a qualquer inimigo; se vencessem os lacedemônios no Peloponeso, teriam um império ainda maior e o manteriam com maior segurança, e ninguém jamais voltaria a invadir o seu território” (idem, p. 339). No mesmo ano

(418 AEC), a coalização foi parcialmente derrotada pelos lacedemônios, que impuseram um acordo de paz à Argos – reorganizando suas alianças e instituindo na cidade uma oligarquia que lhes era favorável. Porém, no ano seguinte, os argivos mais alinhados à Atenas recuperaram o poder e retornaram à aliança (idem, pp. 342-345).

Pouco tempo depois, na busca do controle da totalidade das ilhas estratégicas do Mar Egeu, os generais atenienses Cleômedes e Tisímacos promoveram invasões contra cidades neutras e inimigas. É nesse período da guerra que ocorre o evento mais representativo da narração de Tucídides e do debate sobre a formação da justiça na relação de busca por poder/controlado do critério: o diálogo – seguido da invasão – entre atenienses e melianos (416 AEC). Os melianos eram os habitantes da Ilha de Melos, colônia dos lacedemônios neutra até então. Antes de iniciar a invasão, os atenienses mandaram emissários para um entendimento com a ilha. Com um tom próximo ao de Brasidas nos discursos das expedições lacedemônias ao Norte, os atenienses oferecem duas opções aos melianos: a destruição ou a servidão. A discussão com os emissários tem como característica central a disputa entre dois juízos sobre o justo – sob a sombra dos lacedemônios – em uma relação amplamente assimétrica para o lado ateniense, inexistindo motivos para se submeter ou ceder em quaisquer dimensões.

Essa assimetria é bem notada pelos melianos ao iniciarem a discussão: “vemos [...] que viestes para serdes vós mesmos os juízes do que devemos dizer, e o resultado do debate é evidente: se vencermos na discussão por ser justa a nossa causa, e então nos recusarmos a ceder, será a guerra para nós; se nos deixarmos convencer, será a servidão”. Em seguida, os atenienses proferiram seu discurso, ao qual se seguiu a recusa dos melianos em entregar a ilha e a subsequente imposição de um cerco:

De nossa parte, então, não usaremos frases bonitas, dizendo que exercemos o direito de dominar porque derrotamos os persas, ou que estamos vindo contra vós porque fomos ofendidos, apresentando num longo discurso argumentos nada convincentes; não julgamos conveniente, tampouco, que afirmeis que não vos juntastes a nós na guerra por serdes colonos dos lacedemônios, ou que desejeis convencer-nos de que não nos ofendestes de forma alguma. Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem [...]. Quanto a nós e ao nosso império, ainda que ele deva cessar de existir não olhamos para esse fim com aflição. Não são aqueles que exercem o império sobre outros, como os lacedemônios também fazem (nosso debate agora não é sobre os lacedemônios), que agem com mais crueldade em relação aos vencidos; são povos dominados capazes de atacar e vencer os seus senhores se tiverem uma oportunidade. Deixai-nos correr o risco de agir assim. Mostraremos claramente que é para o benefício de nosso império, e também para a salvação de vossa cidade, que estamos aqui dirigindo-vos a palavra, pois nosso desejo é manter o domínio sobre vós sem problemas para nós, e ver-vos a

salvo para a vantagem de ambos os lados. [...] ser-vos-ia vantajoso submeter-vos antes de terdes sofrido os mais terríveis males, e nós ganharíamos por não termos de vos destruir [...] quanto a pretensões a direitos, pensam que elas não faltam em qualquer dos dois casos, mas pensam também que aqueles que preservam a sua liberdade a devem à sua força e que não os atacamos por medo. Assim, para nada dizer quanto ao fato de aumentarmos o nosso império, trar-nos-íeis segurança graças à vossa submissão, especialmente se, como ilhéus e mais fracos que outros ilhéus, falhásseis na tentativa de mostrar-vos superiores aos senhores dos mares. [...] Quanto à benevolência divina, esperamos que ela também não nos falte. Realmente, em nossas ações não nos estamos afastando da reverência humana diante das divindades ou do que ela aconselha no trato com as mesmas. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; pomo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma [...]. Evitareis essa desgraça se deliberardes sabiamente, e não considerardes humilhante reconhecer-vos inferiores à cidade mais poderosa, que vos oferece condições moderadas – tornar-vos seus aliados, conservando o vosso território embora sujeitos ao pagamento de tributos – e, quando vos é dado escolher entre a guerra e a salvação, não vos apegardes obstinadamente à alternativa pior (Tucídides, 1987, pp. 347-353).

Após esse evento, no que pode ser caracterizado como uma das primeiras tentativas significativas de expansão geográfica buscada por unidades psíquico-históricas formadas a partir do mundo grego, os atenienses ampliaram suas expedições marítimas em direção à Sicília – contra Siracusa (415-413 AEC). O local era um desejo ateniense há mais de uma década, pois era útil estrategicamente para reduzir o suprimento de grãos para os lacedemônios e aumentar o controle das rotas comerciais em geral. Essa expansão buscava um controle de terras cada vez mais distantes, a serviço de um cálculo político-estratégico para um domínio progressivamente maior sobre os povos da região. A novidade era justamente a capacidade de projeção de poder e de estruturação de uma rede extensa de coleta de tributos.

Os debates sobre a expedição opuseram os generais Alcibíades (a favor) e Nícias (contra). Houve um debate público entre os dois, o qual formou o “justo” para aquela conjuntura específica em Atenas. Nícias fez seu discurso, compreendendo-o como o “melhor para a cidade”, buscando supostamente separar o “bem” do “mal” e a “racionalidade” da “irracionalidade”. No seu entendimento, a distância e a assimetria de poder relacional tornariam a expedição um desastre. Aqui, pode-se perceber que, novamente, assim como no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, há um objetivo primário de invalidar o próprio adversário e sua forma de discursar. Nícias busca demonstrar a fragilidade e a inidoneidade de Alcibíades para decidir ou discursar sobre algo. Alcibíades reconhece a própria necessidade do conflito entre os discursos para o povo ateniense: “enquanto ainda estou no apogeu de minha juventude e Nícias mantém

a reputação de ter boa sorte, tirai o máximo proveito de cada um de nós” (Tucídides, 1987, p. 365). Nícias inicia as manifestações:

Se existe aqui alguém que, eufórico por haver sido escolhido para o comando, vos exorta incessantemente a embarcar, considerando – especialmente por ser muito jovem para comandar – somente o seu próprio interesse e o desejo de ser admirado por sua criação de cavalos (e, por esta ser muito dispendiosa, pensando na maneira de tirar algum proveito de seu comando), não deveis dar a esse homem, à custa da cidade, a oportunidade de fazer a sua exibição pessoal; ponderai que tais homens prejudicam os interesses gerais enquanto esbanjam os seus próprios bens, e que o assunto é extremamente sério, não permitindo que jovens decidam sobre ele e o tomem açodadamente em suas mãos (Tucídides, 1987, p. 362).

Em seguida, em um belo discurso, Alcibíades convence o povo e as autoridades sobre a necessidade da invasão. Nele, é possível observar as dimensões de um projeto de poder que, ao mesmo tempo, tem uma dimensão pessoal e outra coletiva. Alcibíades demonstra com clareza a necessidade do acúmulo e do exercício permanentes de poder, com o objetivo de não “cair” em uma relação social sistêmica. A primeira parte é mais voltada a dimensão pessoal:

Mais que a qualquer outro, atenienses, cabe-me receber o comando (tenho de começar por este ponto, pois Nícias me atacou), e me considero digno dele; os fatos que provocam a malevolência contra mim são justamente a causa da glória de meus antepassados e da minha, e trazem vantagens para a pátria. Os helenos, que consideravam a nossa cidade esgotada pela guerra, passaram a fazer uma ideia de sua grandeza muito além de seu poder real, diante da magnificência de minha exibição como emissário sagrado a Olímpia, pois entraram na pista hípica sete carros meus – mais que de qualquer outro concorrente individual até aquela época – e ganhei o primeiro, o segundo e o quarto prêmios, além de ter-me apresentado em tudo mais num estilo digno de minhas vitórias. De acordo com as tradições isto é uma honra, e pelos feitos se deduz o poder. Embora os meus serviços à cidade, custeando coros ou de outra forma qualquer, tenham naturalmente provocado inveja entre meus concidadãos, aos olhos dos estrangeiros essas exibições dão uma impressão de força; não é uma loucura vã o fato de um cidadão, à sua própria custa, ser útil não somente a si mesmo, mas também à cidade. Não é injusto, tampouco, que alguém, tendo-se a si mesmo em alto conceito, se recuse a ficar em pé de igualdade com os demais, pois os fracassados não encontram quem queira participar de seu infortúnio em igualdade de condições. Ao contrário, da mesma forma que na desgraça não se é sequer cumprimentado, não se deve considerar maldade o fato de os homens prósperos desprezarem alguém (quem quiser reciprocidade iguale-se a nós). Sei que os homens desta espécie e todos os outros que de algum modo se distinguiram por suas qualidades excepcionais, na realidade desgostam os demais ao longo de suas vidas, principalmente os seus rivais, mas mesmo assim os pósteros pretendem, às vezes sem fundamento, ser seus descendentes, e sua pátria os reivindica, não como estrangeiros ou malfeitores, mas como seus filhos e autores de grandes feitos (Tucídides, 1987, pp. 364-365).

Alcibíades explora seus feitos na vida privada, seus desejos e intenções para o futuro, em um projeto próprio de acúmulo de assimetrias: prestígio, patente, popularidade etc.⁸⁰. A segunda parte do discurso é mais voltada para a dimensão coletiva:

Eu reuni as forças mais importantes do Peloponeso sem grande risco ou gastos para vós, e forcei os lacedemônios a arriscarem tudo em um único dia em Mantinéia; em consequência disto, embora vitoriosos em combate, eles até agora não readquiriram plena confiança em si mesmos. Desta forma a minha juventude e a minha loucura desnaturada fizeram frente ao poder dos peloponésios com discursos apropriados que, inspirando confiança, tornaram possível o acordo [...]. A situação aqui não vos trará dificuldades, se deliberardes corretamente; na verdade, nossos pais tiveram como inimigos estes mesmos homens que, como vos dizem, estareis deixando para trás se navegardes para a Sicília, e mais os persas, e, no entanto, construíram o seu império sem outra força além da superioridade de sua frota. Voltando ao presente, nunca foram menores as esperanças dos peloponésios contra nós, e se os imaginarmos suficientemente fortes, poderão, mesmo se não realizarmos a expedição, invadir novamente o nosso território, mas sua frota, seja como for, não poderá prejudicar-nos, pois temos de reserva uma frota capaz de fazer frente à deles. Que poderemos então alegar razoavelmente a nós mesmos para recuar, ou aos aliados para desculpar-nos por não irmos socorrê-los? Temos de ajudá-los, especialmente por haveremos jurado que agiríamos dessa forma, e não podemos objetar que eles não nos oferecem reciprocidade. Na realidade, recebemo-los em nossa aliança não para nos ajudarem aqui, mas para que, molestando nossos inimigos lá, pudessem impedi-los de vir contra nós aqui. Assim adquirimos o nosso império – nós e todos aqueles que alguma vez tiveram o seu, indo socorrer imediatamente os povos, bárbaros ou helenos, que em qualquer tempo nos dirigiram o seu apelo. Se nos mantivéssemos quietos e discriminássemos, por questões de raça, entre os que deveríamos ajudar, pouco teríamos acrescentado ao nosso império e, ao contrário, teríamos corrido o risco de perdê-lo. De fato, não devemos defender-nos dos mais fortes apenas quando eles vêm contra nós, mas devemos até precaver-nos para que não nos ataquem. Não nos é possível tampouco determinar, como se faz com uma propriedade, as dimensões de nosso império; no ponto a que chegamos, é necessário às vezes urdir ameaças, às vezes não ceder, pois em caso contrário correremos o perigo de cair, nós mesmos, sob o império de outros, se não exercermos continuamente o domínio sobre os povos já submissos. Não podeis considerar a inação do mesmo ponto de vista dos outros, a não ser que mudeis vossa conduta para equipará-la à deles. Calculando, então, que poderemos até aumentar nossa força se formos à Sicília, realizemos a expedição para abater o orgulho dos peloponésios, o que certamente faremos se, desprezando nossa tranquilidade atual, navegarmos para lá, e mostrarmos que somos capazes de, ao

⁸⁰ Como mencionado, a história pode consagrar os feitos mais úteis para um coletivo, encaminhando-os para o inconsciente de um povo com formas determinadas de manifestação em todas as civilizações – conforme a exposição da “jornada do herói” e dos processos de criações mitológicas explicados por Joseph Campbell. A utilidade do mito é poder se identificar com o próprio herói. Aceitar a possibilidade de erros, fracassos e desafios para um crescimento pessoal e coletivo, em geral, a construção de uma “vida boa” – individual e coletivamente (Campbell, 1968, 1969, 1987). Esse estudo da estrutura do mito identificou um traço comum nas várias narrativas em ambientes espacial e temporalmente diversos – algo próximo a uma “seleção natural” de ideias que “venceram” no tempo: um “herói de mil faces”. Essas narrativas são capazes de movimentar energia psíquica individual e coletiva (Campbell, 1968, p. 13). De acordo com o autor, o mito/utopia tem quatro funções: metafísica (despertar e manter um sentimento de admiração perante o mistério do ser); cosmológica (explicar o universo); sociológica (validar e apoiar uma determinada ordem social) e psicológica (guiar o indivíduo). Em sua gênese dos mitos culturais (monomitos), Campbell relaciona sua construção com a necessidade inconsciente de “criar” e “inovar” constantemente a própria explicação da realidade (Campbell, 1969). É possível ver o exemplo de sucesso na cultura popular contemporânea com *Star Wars*, dirigido por George Lucas e assessorado pelo próprio Joseph Campbell. Nele, a “aliança rebelde” busca mobilizar a “força” (energia) para “libertar” a galáxia por meio de uma guerra contra o “Império” – com apoio e oposição de vários outros grupos.

mesmo tempo, exercer o império sobre toda a Hélade [...] a cidade, permanecendo inativa, desgastar-se-á por si mesma, como tudo mais, e todas as suas qualidades entrarão em declínio; se, ao contrário, ela estiver sempre em luta, aumentará constantemente a sua experiência, e fortalecerá cada vez mais o hábito de defender-se, não em palavras, mas em atos. Em suma, afirmo que, em minha opinião, uma cidade nunca antes inativa se arruinará rapidamente passando à inatividade, e que vivem mais seguros os povos cuja ação política se afasta o mínimo possível dos hábitos e instituições vigentes, mesmo quando estes não são os melhores (Tucídides, 1987, pp. 365-367).

Após a vitória de Alcibíades e em meio aos preparos para a expedição, houve uma denúncia contra ele em relação à destruição de estatuas de Hermes em Atenas em noites de embriaguez. Acusaram-no de conspiração contra a democracia e contra os símbolos sagrados, em mais um episódio para destruir sua imagem e idoneidade. Esse evento causou a sua expulsão da cidade, sendo chamado de volta logo após a partida da expedição, o que significou uma sensível desestruturação da estratégia ateniense – que acabou sendo executada pelo próprio Nícias, oposto à invasão. Esse foi o motivo central da posterior mudança de Alcibíades para Esparta, a troca de lado na guerra e a defesa da oligarquia à democracia ateniense (Tucídides, 1987, pp. 370-371). Ele ainda retornaria para o lado ateniense, liderando a frota naval que seria derrotada na estratégica e decisiva Batalha de Notium (406 AEC) – o que significaria a perda do controle ateniense do Mar Egeu e um dos eventos finais da guerra, resultando em um novo exílio de Alcibíades.

Já em meio ao conflito na Sicília (415 AEC), Atenas e Siracusa enviaram simultaneamente emissários para Camarina em busca de uma aliança com a cidade, localizada no extremo sul – local estratégico de ligação entre os mares Tirreno, Jônico e Mediterrâneo. A expedição buscava a conquista dos siceliotas, dos italiotas e dos cartagineses, para permitir o planejamento de uma investida final contra o Peloponeso. Porém, ela se revelaria um desastre para os atenienses e uma das principais causas da derrota final. O General Hermócrates de Siracusa e o Embaixador Êufemos de Atenas discursaram. Hermócrates faz um discurso sobre o ímpeto incessante da expansão ateniense, levando a escravidão e a sujeição por toda a Hélade, agora se expandindo para o exterior (idem, pp. 409-411). Êufemos, por sua vez, diz:

Vimos aqui para a renovação de nossa aliança anterior, mas como os siracusanos nos atacaram teremos de falar também sobre o nosso império, demonstrando-vos que o obtivemos legitimamente [...]. Depois das guerras persas ficamos com uma frota que nos permitiu livrar-nos do domínio e da hegemonia dos lacedemônios, pois nada os autorizava a dar-nos ordens mais que nós a eles, exceto o fato de naquele tempo serem mais fortes. Passamos então a exercer a hegemonia sobre os povos antes sujeitos ao Rei, e continuamos assim até hoje, acreditando que desta maneira estaríamos menos ameaçados pelos peloponésios, pois dispúnhamos de um poderio que lhes impunha respeito. [...] Exercemos o império, portanto, por sermos dignos dele - contribuímos com a maior frota e com uma bravura irrestrita para ajudar os helenos. [...] Não

diremos em frases bonitas que merecemos exercer a hegemonia porque derrotamos sozinhos o Bárbaro ou porque enfrentamos mais perigos pela liberdade desses povos que pela de todos os helenos, inclusive a nossa, mas ninguém pode ser censurado por tomar precauções assecuratórias de sua própria sobrevivência. Agora, estando aqui por causa também de nossa segurança, vemos que os vossos interesses são os mesmos que os nossos. [...] Para um tirano ou uma cidade dona de um império, nada que seja de seu interesse é incoerente, e não se tem parentesco com quem não é confiável. [...] Não deveis desconfiar de nós, pois exercemos a hegemonia sobre nossos aliados na Hélade de acordo com a utilidade de cada um para nós: aos quianos e metimneus concedemos autonomia com a condição de nos fornecerem naus; de outros exigimos com mais rigor o pagamento de tributos em dinheiro, deixando a alguns inteira liberdade na aliança, embora sejam ilhéus e facilmente domináveis, por ocuparem posições estratégicas ao longo da costa do Peloponeso [...]. Dizemos, então, que imperamos sobre as cidades da Hélade para não termos de obedecer a outra potência, e que estamos aqui como libertadores para evitar que outros vos prejudiquem.

Com a derrota dos atenienses em Siracusa (413 AEC) e a aliança dos lacedemônios com os persas (412 AEC), a guerra caminhava para o seu fim. Para os lacedemônios, a aliança com os persas teve como motivação a busca de recursos para enfrentar o poder naval ateniense e vencer a guerra. Para os persas, a busca do enfraquecimento de Atenas e a retomada do controle da Ásia Menor. O acordo entre eles dispôs que:

Quaisquer territórios e cidades dominadas agora pelo Rei e que seus pais e avós dominavam, pertencerão ao Rei. Todo o dinheiro e tudo mais que era tirado destas cidades pelos atenienses deixará de sê-lo por intervenção conjunta do Rei, dos lacedemônios e de seus aliados, para que os atenienses não mais recebam dinheiro ou qualquer valor das mesmas. A guerra contra os atenienses será conduzida em comum pelo Rei e pelos lacedemônios e seus aliados; não se terminará a guerra contra os atenienses sem o consentimento das duas partes, ou seja, o Rei e os lacedemônios e seus aliados. Se alguém se revoltar contra o Rei será considerado inimigo dos lacedemônios e de seus aliados, e se alguém se revoltar contra os lacedemônios e seus aliados será da mesma forma inimigo do Rei (Tucídides, 1987, p. 487).

Com o passar do tempo, o tratado foi compreendido pelos lacedemônios como pouco benéfico para sua estratégia em relação aos benefícios para os persas – que aumentavam progressivamente as exigências. Havia interesses conflitantes na aliança, como a tensão entre a opção pela escravização (persas) ou pela libertação (lacedemônios) de parte das cidades da Hélade (Tucídides, 1987, pp. 500-503). Assim, um outro acordo foi assinado, inserindo no tratado o núcleo do problema que até aqui foi exposto: o juízo de “justo” e a impossibilidade de consenso discursivo – manifestado na própria assimetria da disputa: “se os lacedemônios ou seus aliados tiverem qualquer pretensão junto ao Rei [dos persas], ou o Rei junto aos lacedemônios ou seus aliados, tudo que uma parte obtiver da outra mediante persuasão será válido de pleno direito” (idem, p. 497). Por fim, com o apoio persa, os lacedemônios construíram uma poderosa frota naval comandada por Lisandro – o qual liderou ataques estratégicos contra os atenienses. Os principais combates foram as batalhas de Notium (406 AEC) e Egospótamos (405 AEC), o que significou a perda do controle ateniense sobre o Mar

Egeu, o bloqueio do Porto do Pireu, o interrompimento do fornecimento de grãos, o cerco à cidade e a rendição final de Atenas.

4 DA JUSTIÇA

Neste capítulo, estruturar-se-á uma compreensão da justiça no tempo. Buscar-se-á a compreensão da projeção empírica e a adequação dessa lógica dialética-realista na leitura da formação do “justo”. Propor-se-á uma breve análise da história do direito internacional com base em dois elementos: (a) uma breve reconstrução de sua formação política por meio da estruturação do bloco jurídico subjacente à expansão da civilização greco-romana-cristã; e (b) a reconstrução da formação do direito internacional moderno pela análise da obra de Hugo Grócio no contexto político da Paz de Vestfália (1648) – conformada em um salto qualitativo do sistema interestatal capitalista europeu. As reflexões jurídicas de Hugo Grócio – considerado um dos pais fundadores desse direito – foram projetadas nos acordos e nos tratados do período. Neles, percebeu-se a manifestação de uma tensão entre: 1) um juízo jurídico “universal” – consensual e invariável – a serviço da estruturação de requisitos jurídicos para uma “guerra justa” (baseado na compreensão de “defender, recuperar ou punir dano, ameaça ou perigo a direitos e a bens”); e 2) um juízo jurídico “particular” – mutável – a serviço da “necessidade” (arquétipos indeterminados expansíveis) de cada grupo social – garantida pela soberania jurídica (baseado na mesma compreensão de “defender, recuperar ou punir dano, ameaça ou perigo a direitos e a bens”). Há duas novidades nessa estrutura: a primeira é a construção de um “direito natural” universal-racional de base laica – não apenas religiosa; a outra é a atribuição de um efeito jurídico-racional (formal) à soberania territorial de cada Estado. É comum a compreensão do direito internacional moderno como uma – nova – ferramenta a serviço da pacificação das relações interestatais. Essa pacificação seria supostamente promovida por meio da “construção” de um direito comum a todos os grupos sociais e do reconhecimento mútuo de soberanias com base em uma “igualdade jurídica”.

4.1 DO DIREITO INTERNACIONAL

É possível dizer que o direito internacional moderno formal surgiu no contexto da Paz de Vestfália (1648)⁸¹, conformado em um ambiente conflitivo hierárquico-assimétrico entre

⁸¹ Cf. Tratado original em avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp.

“desiguais”. Esse ambiente expressava um cenário de pós-guerra, em que as resoluções parciais (tréguas, vitórias e derrotas) de guerras como a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648), a Guerra dos Oitenta Anos (1568 – 1648), a Guerra de Sucessão de Jülich (1609 – 1614), a Guerra Franco-Espanhola (1635 – 1659), a Guerra da Liga de Heilbronn (1633 – 1635), a Guerra Polaco-Sueca (1600 – 1629) etc., foram projetadas para os acordos e para os tratados. Esses acordos e tratados foram majoritariamente assinados em duas cidades: Münster (católica) e Osnabruque (protestante), na região de Vestfália (Sacro Império Romano-Germânico) – por isso, historicamente conhecido como o “Tratado de Vestfália”. Assim, a Paz de Vestfália conteve os Tratados de Münster, Osnabruque e Pirineus, além da Paz de Praga e da Paz de Augsburg. Ela foi assinada pelo Sacro Império Romano-Germânico e pelo Reino da França, com seus respectivos aliados (de fidelidade e poder variáveis). O Tratado trouxe várias questões jurídicas: formas de resolução de conflitos, jurisdição em assuntos específicos, regimes jurídicos de transição, regras para renúncias, regras para formação de acordos etc. Essas questões eram vinculadas aos artigos 120 e 121 do Tratado, que tornava – idealmente – nula qualquer disposição em contrário que pudesse ser oposta pelas partes ou pelos aderentes – formando, supostamente, uma “nova ordem jurídica”. Esse direito expressava um regime jurídico específico com carga normativa pretensamente superior aos direitos nacionais. Manifestava-se nos seguintes termos:

Art. 120. Para maior firmeza de todos e de cada um destes artigos, a presente transação servirá como lei perpétua e sanção estabelecida do Império, a ser inserida, tal como outras Leis Fundamentais e Constituições do Império, nos Atos da próxima Dieta do Império e na Capitulação Imperial; obrigando não menos os ausentes que os presentes, os eclesiásticos que os seculares, quer sejam Estados do Império ou não: de modo que será uma regra prescrita, perpetuamente a ser seguida, tanto pelos Conselheiros e Oficiais Imperiais quanto pelos de outros Senhores, e por todos os Juizes e Oficiais dos Tribunais de Justiça. [...] Art. 121. Que nunca seja alegado, permitido ou admitido que qualquer Lei Canônica ou Civil, quaisquer Decretos gerais ou particulares dos Concílios, quaisquer Privilégios, Indulgências, Editos, Comissões, Inibições, Mandados, Decretos, Rescritos, Suspensões de Lei, Sentenças proferidas em qualquer tempo, Adjudicações, Capitulações do Imperador, e outras Regras e Exceções das Ordens Religiosas, Protestações passadas ou futuras, Contradições, Apelações, Investiduras, Transações, Juramentos, Renúncias, Contratos, e muito menos o Editto de 1629 ou a Transação de Praga, com seus Apêndices, ou as Concordatas papais, ou dos interinos do ano de 1548, ou quaisquer outros Estatutos políticos, ou Decretos Eclesiásticos, Dispensas, Absoluções, ou quaisquer outras Exceções, sob qualquer pretexto ou aparência que possam ser inventados; tenham vigência contra esta Convenção, ou qualquer de suas Cláusulas e Artigos; nem serão permitidos quaisquer Processos inibitórios ou outros, ou Comissões ao Autor ou Réu (traduziu-se).

No entanto, aceitar esse efeito jurídico (isolado) como algo “verdadeiro” seria de igual absurdidade que presumir a exclusão – por decreto – de toda a trajetória psíquica e histórica dos indivíduos e dos grupos sociais. Em um simples “ato de linguagem” (próximo à “criação”

unilateral deísta no Mito do Gênesis) teria sido possível a exclusão de toda a bagagem que sustenta o “direito pressuposto” das unidades psíquico-históricas – garantindo o fim das “tensões antitéticas” e redefinindo a natureza humana. Pelo contrário, percebe-se que esse direito também surge – precisamente – de um ambiente relacional hierárquico-assimétrico, logo após uma grande guerra. Isso coloca em dúvida a sua natureza consensual de um “acordo entre iguais”. As duas novidades dessa estrutura não garantem a manutenção da paz. A primeira – a suposta construção de um “direito natural” universal-racional de base laica – baseia-se apenas em “símbolos linguísticos”, sem capacidade de projeção de efeito jurídico em si, dependendo de uma compreensão/sanção conflitiva. A segunda – a atribuição de um efeito jurídico-racional à soberania territorial de cada Estado – vai de encontro com a primeira, visto que anula o suposto efeito consensual-universal que foi buscado com a “laicidade”, mantendo o espaço para a manifestação das particularidades do “juízo psíquico” – baseado na “melhor racionalidade” a ser construída por meio do conflito sistêmico entre os Estados. Embora os três primeiros artigos do Tratado permitam a compreensão de um desejo comum de paz no mundo europeu, associado a um desejo de confiança recíproca, esquecimento e cooperação, os mesmos artigos permitem juízos particulares de cada Estado:

Art. 1º. Que haja uma paz cristã e universal, e uma amizade perpétua, verdadeira e sincera, entre sua sacra majestade imperial e sua majestade cristã; assim como entre todos e cada um dos aliados e adesivos [...]. Que esta paz e amizade sejam observadas e cultivadas com tal sinceridade e zelo, que cada parte se esforce para procurar o benefício, a honra e a vantagem da outra. Art. 2º. Que haja, de um lado e de outro, um esquecimento perpétuo, uma anistia ou perdão de tudo o que foi cometido desde o início destas perturbações, em qualquer lugar ou de qualquer forma que as hostilidades tenham sido praticadas, de modo que ninguém, sob qualquer pretexto que seja, pratique atos de hostilidade, mantenha inimizade ou cause problemas ao outro; nem quanto a pessoas, efeitos e seguranças, nem de si mesmos ou por terceiros, nem de forma privada ou pública, nem direta ou indiretamente, nem sob a aparência de direito, nem por meio de ação, seja dentro ou fora dos limites do império, não obstante todos os acordos feitos anteriormente em contrário: que não ajam, ou permitam que sejam feitos, qualquer erro ou injustiça contra qualquer um; mas que tudo o que passou de um lado e de outro, tanto antes quanto durante a guerra, em palavras, escritos e ações ultrajantes, violências, hostilidades, danos e despesas, sem qualquer respeito por pessoas ou coisas, seja totalmente abolido de tal maneira que tudo o que poderia ser exigido ou pretendido por qualquer das partes a esse respeito, seja enterrado na mais eterno esquecimento. Art. 3º Que uma amizade recíproca entre o imperador e o mais cristão rei, os eleitores, príncipes e estados do império, seja mantida ainda mais firme e sincera [...], de modo que nenhum dos dois jamais auxilie os atuais ou futuros inimigos do outro sob qualquer título ou pretensão, seja com armas, dinheiro, soldados ou qualquer tipo de munição; nem qualquer pessoa que seja membro desta pacificação permitirá que tropas inimigas se retirem ou permaneçam em seu país (traduziu-se).

Portanto, há duas questões centrais: o efeito jurídico do Tratado e a questão dos juízos futuros no art. 2º. A primeira permitiu que as relações interestatais fossem conformadas por um regime jurídico geral que se inseriu na disputa sistêmica conflitiva hierárquico-assimétrica pelo

poder. Reconheceu-se um direito “comum” em que a soberania jurídica seria respeitada (não-intervenção, territorialidade e igualdade jurídicas) – tanto em tempos de paz quanto em tempos de guerra. Porém, esse direito surge em um ambiente pós-guerra, “negociado” entre “vencedores” e “perdedores”, o que se mostraria um desafio para a estabilização das compressões “comuns” sobre o “justo” – visto que disposto por atores “desiguais” (assimétricos e hierarquizados). O Reino da França foi o maior beneficiário dessa “nova ordem jurídica”⁸². Sua posição no momento da negociação era de grande “vencedor” da guerra, o que permitiu que ditasse uma parte significativa do Tratado a serviço de seus interesses político-estratégicos. Esses interesses podem ser percebidos tanto na redução de importância política e nas perdas territoriais do Reino espanhol quanto no reforço das fragmentações internas e na redução do controle do mundo cristão pelo Sacro Império Romano-Germânico. Esse ambiente hierárquico-assimétrico disposto por meio de fórmulas jurídicas seria questionado posteriormente, expressando o mesmo problema da atual conjuntura: “uma equação para várias incógnitas”. Isso se relaciona à segunda questão: os juízos futuros em relação aos termos do art. 2º do Tratado. Nada garante uma mesma compreensão/sanção dos limites expressos pelo art. 2º. Os símbolos linguísticos não garantem efeitos homogêneos e concretos na dinâmica expansiva do poder e na busca pelo controle do critério, o que presume uma compreensão/sanção dinâmica do direito como um instrumento estratégico de cada unidade, justificando juízos particulares a serviço do conflito/guerra. Nessa questão há dois elementos centrais. O primeiro é que efeitos jurídicos interpretativo-constitutivos podem ser projetados por meio da proatividade, reatividade e criatividade dos juízos particulares de cada Estado em relação às situações de “insegurança”. O segundo é que a “exceção” (silêncio) jurídica à proibição do exercício da guerra em caso de “agressões” futuras – baseada em um “sentido” fregeano (já presente em Grócio, como se verá) – não é meramente uma construção do jurista, mas é uma permissão dogmática, apenas realocada (e positivada) pelo direito internacional contemporâneo no art. 51 da Carta das Nações Unidas: “nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas”. Portanto, em termos jurídicos, é possível concordar com essa “novidade formal” do direito internacional moderno, mas é preciso questionar a sua “novidade material”⁸³.

⁸² O objetivo central foi a redefinição das hierarquias do sistema, formando uma nova “ordem” e dispondo sobre as regras dos conflitos posteriores, conforme demonstra Clarice Vieira (2021, pp. 308-317).

⁸³ O que permite um questionamento à tese de Norberto Bobbio (1998, pp. 202-203) de que a “única via racional possível” para evitar a guerra seria o (eterno) reforço das estruturas jurídicas internacionais.

4.1.1 Da história

Propor-se-á um recuo histórico para compreender as bases desse direito, o que permitirá a análise da obra de Hugo Grócio – um dos primeiros a propor uma paz universal pelo direito. Percebe-se que a história do direito internacional se confunde com a própria história da busca de uma “justiça” (conhecimento, bem, verdade etc.) comum da civilização greco-romana-cristã. Essa busca é expressa na disputa de poder como um suposto “caminho” ou “método” adequados⁸⁴ – projetados pela lógica aristotélica. Essa lógica se projetou no cientificismo do direito romano, no pacifismo do direito canônico e no convercionismo de Paulo de Tarso, formando o “humanismo cosmopolita jurídico” da tradição (Fiori, 2021b). As reflexões do mundo grego foram inicialmente incorporadas ao direito romano pelos pretores (*ius praetorium*)⁸⁵ e pelos jurisprudentes⁸⁶, entre os séculos III AEC e II EC (Azevedo, 2007, pp. 56-78; Gilissen, 1979, p. 18). Mais tarde, entre os séculos III e V EC, esse direito se fundiu

⁸⁴ Caso fizéssemos um recuo histórico-psicológico mais amplo, certamente nos depararíamos com uma relação de poder sistêmica, hierárquica e assimétrica entre grupos sociais – os quais mobilizariam elementos “comuns” da condição humana para justificar a busca pelo poder/controlado do critério. Um “sistema internacional”, propriamente, pode ser visto pela primeira vez na relação entre os impérios Romano e Parta (séculos I a III EC). É discutível ter havido a emergência de reflexões mais complexas e abstratas sobre o “justo” anteriores à “era da elevação dos espíritos”. Isso é devido a inexistência de pressões sistêmicas de amplitude social significativa como as disputas extra-Hélade e intra-Hélade ou as disputas dos períodos das Primaveras e Outonos e dos Reinos Combatentes na civilização chinesa. De acordo com o historiador do direito José Reinaldo de Lima Lopes (2004, pp. 16-18), em menor escala, as civilizações anteriores à síntese greco-romana também buscavam uma certa “universalidade”, porém com traços mais esparsos e conjunturais, organizando-se em cidades que submetiam progressivamente seu entorno rural pelo poder. Esse entorno era composto por famílias, clãs, tribos etc. Esse poder garantia a extração de tributos e a promoção de uma “paz” determinada, caso algum conflito colocasse em risco a ordem social da cidade. As relações entre as cidades eram sustentadas pela assimetria: a guerra terminava em aliança, extermínio, ou se impunha um preço determinado pela liberdade – que se pagava de uma vez (um resgate) ou em prestações periódicas numa espécie de vassalagem. As cidades acumulavam a capacidade de fazer o direito, cuja maior força estava, em regra, no poder do rei.

⁸⁵ Pelos pretorianos, inicia-se na época clássica-razional do direito romano (130 AEC), na atividade que progressivamente incorporou o pensamento do mundo grego. Ambos seriam unificados com a *Lex Aebutia* (140 AEC), posteriormente centralizados pelo poder do Imperador no Edito de Sálvio Juliano (150 AEC). Esse caminho vai até os *Codex de Gregorianus* e de *Hermogenianus* (290 AEC) (Azevedo, 2007, pp. 58-62). Esses, foram responsáveis por incorporar o monoteísmo e a centralização orientais nesse modelo jurídico – decorrência do avanço progressivo do cristianismo no Império com os Editos de Tolerância e de Milão (290/313 EC).

⁸⁶ Pelos jurisprudentes, inicia-se com a compreensão do uso de uma “prudência” por meio de uma interpretação a serviço de um grupo (Azevedo, 2007, pp. 53-78). O prudente, de acordo com Aristóteles, era aquele que sabia deliberar sobre o que é “bom” e adequado à vida humana (nos níveis individuais e grupais). Aqueles que tinham conhecimento sobre o “bom” do direito/justiça eram consultados para emitirem opiniões em relação à vida social, ganhando prestígio e posições de conselheiros – os jurisprudentes. Formavam-se conselhos em que se uma opinião emitida fosse igual entre os consultores e fosse autorizada pelo Imperador, tornava-se fonte oficial do direito. Os jurisprudentes eram fundamentais na atualização do direito romano, em um diálogo intertemporal e intercivilizacional permanentes – necessário à medida que o Império se expandia (idem, p. 67).

com: 1) as matrizes jurídicas religiosas do direito canônico hebraico (cujas fontes ao longo da história são: *Torá*, pentateuco, Moisés, *Mishná*, *Guemará* – *Talmude* – Maimônides, rabinos etc.) e do direito canônico romano (cujas fontes ao longo da história são: a Sagrada Escritura/*Ius Divinum*, Epístolas, patrística, cânones, decretos papais, Decreto de Graciano etc.); e com 2) as matrizes jurídicas costumeiras dos povos “bárbaros” (direito germânico, franco, visigótico, anglo, lombardo etc.) (Azevedo, 2007, pp. 87-98; Gilissen, 1979, pp. 17-18; pp. 128-143). À medida que se criavam os Estados nacionais – após a recentralização do poder posterior à descentralização resultante da morte de Carlos Magno – cada grupo vai criar seu próprio território jurídico particular, estruturando uma “soberania doméstica” inarbitrável por juízes externos (apenas formalizada com a Paz de Vestfália). Essas soberanias jurídicas domésticas têm como base esse direito cosmopolita geral, incorporado de formas particulares. Esse direito cosmopolita foi o único ensinado nas universidades europeias até o século XVIII, influenciando a produção jurídica de cada Estado nacional e servindo como um direito subsidiário no espaço civilizatório correlato até hoje (Gilissen, 1979, p. 18). Em linhas gerais, esse processo representa a própria criação – a partir da matriz greco-romana-cristã – das macrocorrentes jurídicas – cada vez menos “puras”: direitos romanistas – *civil law* (vertentes germânicas, napoleônicas e mistas, como em Portugal, França, Espanha, Itália, Alemanha, Argentina, Brasil e demais derivações), direitos saxões – *common law* (Inglaterra, Estados Unidos e demais derivações) e direitos eslavos – (Império russo e demais derivações) (Gilissen, 1979, p. 131).

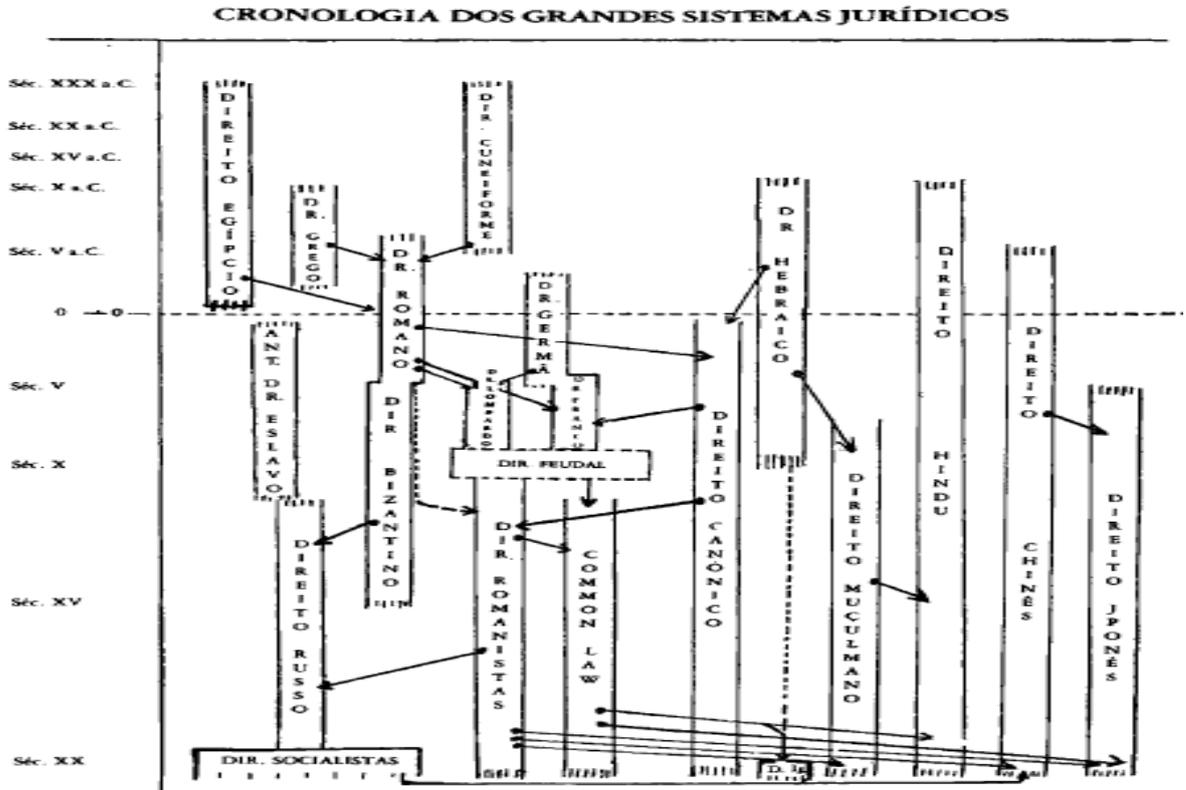
Essas incorporações expressavam uma tensão entre o laico e o religioso, sintetizado pelo racionalismo-religioso escolástico de São Tomás de Aquino (idem, p. 127; p. 136). Esse racionalismo-religioso foi responsável por renovar as tradições posteriores que estão na base epistemológica dos pais fundadores do direito internacional: 1) preponderância do direito religioso, nos canonistas Francisco Vitória e Francisco Suárez⁸⁷, ambos pensadores formados no Reino de Castela; e 2) preponderância do direito laico, nos racionalistas Hugo Grócio e Emer de Vattel, ambos pensadores formados em províncias protestantes. Esse processo seguiu as próprias expansões das unidades psíquico-históricas e do sistema interestatal capitalista. Esse bloco jurídico dinâmico foi incorporado de forma conflituosa, em maior ou menor medida, a

⁸⁷ A guerra justa de base religiosa foi a justificativa para a expansão imperial espanhola nas Américas. Isso esteve a serviço da estruturação de um “direito universal” para o acúmulo de bens necessários à “sobrevivência” e para a promoção da “caridade” cristã no mundo novo (Vitória, 2014; Suarez; Malou, 2012).

quase todas as civilizações e tradições jurídicas contemporâneas. Isso permite que apenas à essa tradição possa ser atribuída a natureza de um hipotético “direito comum” (figuras 6, 7 e 8).

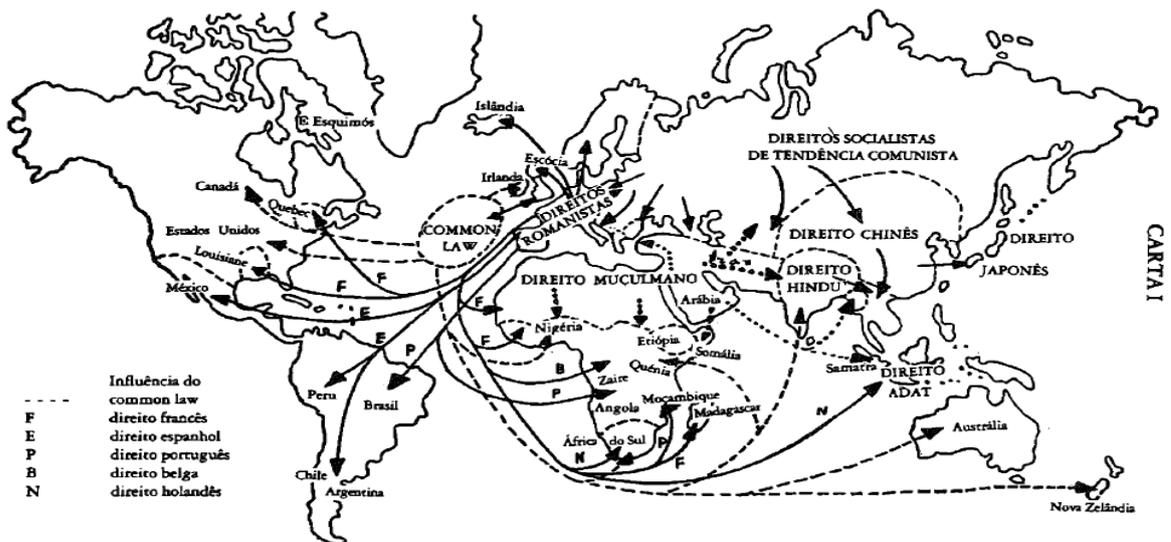
Porém, ao invés do “equilíbrio”, do mundo “pacífico” ou do “fim da história”, a trajetória de expansão social na busca pelo “justo” teve uma base adaptável espacial e temporalmente. Diferenciou-se a quem se fazia o direito (civilizados) – embora sem afastar o conflito – e a quem se fazia a guerra (bárbaros). A guerra esteve no centro dessa trajetória, a serviço do “humanismo cosmopolita jurídico”. Por meio dela, os juízos proativos, reativos e criativos da “guerra justa” direcionaram a ação político-estratégica dos grupos sociais, sejam eles baseados nas justificativas de natureza majoritariamente religiosa (guerras santas, convercionistas, pacificadoras etc.), sejam nas justificativas de natureza majoritariamente laica (guerras civilizatórias, hegemônicas, humanitárias etc.). Ao exemplo dos atenienses na guerra contra Siracusa, dos macedônios na guerra que incorporou o mundo grego, dos romanos contra os cartagineses e contra os persas, dos principados bárbaros romanizados contra os árabes nas Cruzadas, dos novos Estados nacionais nas Grandes Navegações e nas colonizações e dos Estados contemporâneos nas intervenções a serviço da proteção dos direitos humanos contra o terrorismo, o autoritarismo, a tirania etc. Todas essas expansões foram baseadas em um projeto político universalista (moral, político e religioso), resultantes da primária união entre gregos, romanos e cristãos – os pilares da civilização e da “via ocidental” da busca permanente e inalcançável pelo “justo” (Fiori, 2018, pp. 90-95; 2021, pp. 157-168; 2024, pp. 40-43).

Figura 7 – Cronologia dos grandes sistemas jurídicos



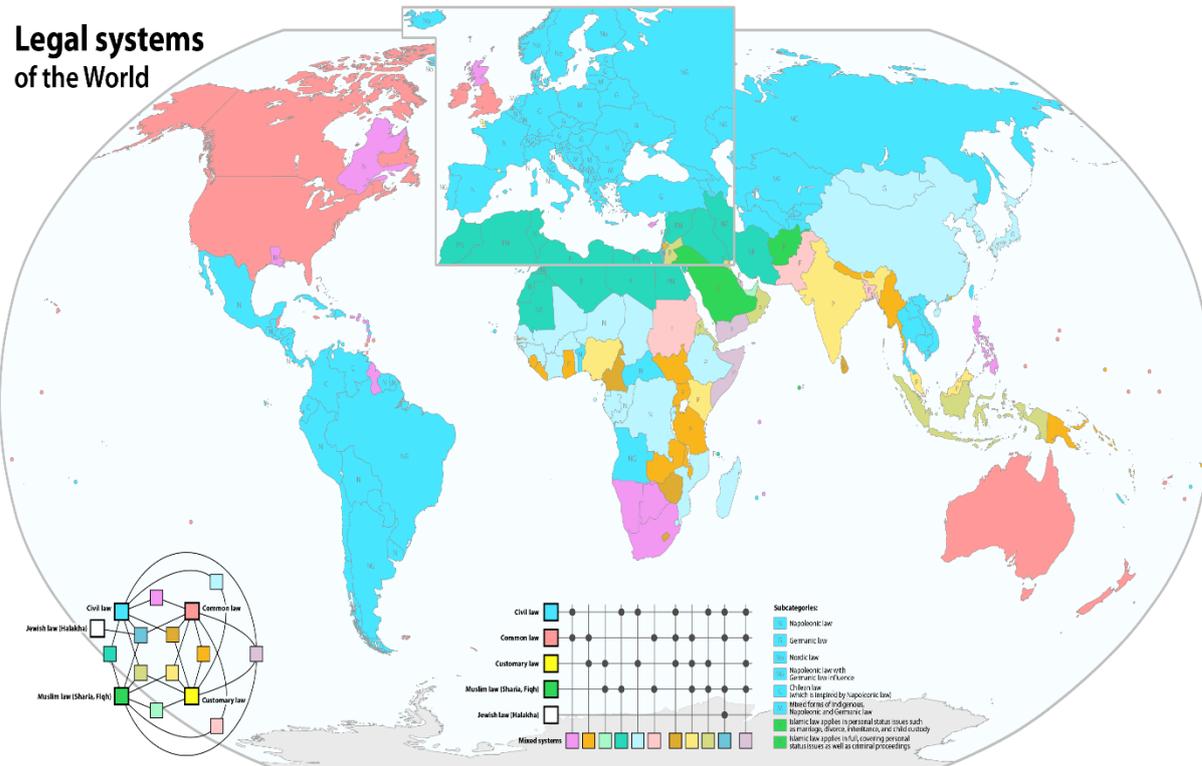
Fonte: John Gilissen (1979, p. 21).

Figura 8 – Geografia dos grandes sistemas jurídicos



Fonte: John Gilissen (1979, p. 22).

Figura 9 – Atualidade dos grandes sistemas jurídicos



Fonte: JuriGlobe – Universidade de Ottawa (2023).

Contemporaneamente, a guerra feita em “legítima defesa” (art. 51) – a serviço da busca pela “justiça” – têm hipotéticos limites dispostos, em geral, pelo regime jurídico da guerra (direito da guerra) – o que a tornaria “justa”. Esse direito é formado por várias fontes, concentradas em juízos dispostos em três categorias: *jus ante/ad bellum*, *jus in bello* e *jus post bellum*. Todas envolvem uma compreensão do costume internacional e da doutrina, além de variáveis específicas. O *jus ante/ad bellum* faz referência às condições para que uma unidade inicie a guerra. Parte da necessidade de o juízo se basear em uma “causa justa”, uma “autoridade competente”, uma “necessidade” e nos “princípios gerais de direito” – além de várias Resoluções e Convenções sobre assuntos específicos. O *jus in bello* faz referência à conduta das unidades durante a guerra. Parte da necessidade de o juízo se basear na “distinção”, na “proporcionalidade” e no regime jurídico da LOAC e do DIH (que contém as Convenções de Genebra e as Convenções de Haia) – além das demais Convenções e Protocolos adicionais que regulam assuntos específicos. Por fim, o *jus post bellum* faz referência ao ambiente pós-guerra. Parte da necessidade de o juízo se basear na “responsabilização”, na “reconstrução” e na “reparação” – além dos demais diplomas específicos. Esse direito é de difícil consenso, tendo em vista a mencionada indeterminação dos múltiplos juízos de justiça – formados pela

“necessidade” ou “segurança” (arquétipos indeterminados expansíveis). Essa necessidade se expressa em três elementos – todos baseados na compreensão de Grócio (2004, pp. 285-287) – que seriam o núcleo da “guerra justa” para “evitar perigo e ameaça a perdas e danos a direitos e a bens”. O primeiro é a precaução máxima para evitar perigo e ameaça a perdas e danos a direitos e a bens – estar em “segurança” (questiona-se o *jus ante/ad bellum*). O segundo é a força máxima para evitar a réplica, livrar-se do perigo e da ameaça a perdas e danos a direitos e a bens – estar em “segurança” (questiona-se o *jus in bello*). O terceiro é a punição e a maximização de assimetrias e hierarquias, para evitar novo perigo e ameaça de perdas e danos a direitos e a bens – estar em “segurança” (questiona-se o *jus post bellum*). Todos esses elementos podem ser mais bem compreendidos pela obra de Hugo Grócio – a qual se passa a analisar.

4.2 HUGO GRÓCIO

A obra do jurista Hugo Grócio (1583–1645) é fundamental para a compreensão do direito internacional moderno. Em seu *De Jure Belli ac Pacis* (1625) (Do Direito da Guerra e da Paz), o autor estruturou as bases jurídico-filosóficas do salto qualitativo do direito internacional moderno – inserido no sistema interestatal capitalista europeu – no período da Paz de Vestfália (1648). A própria preponderância posterior da tendência laico-racionalista na estruturação do direito internacional consolidou suas compreensões “jurídico-racionalistas”. Esse racionalismo deveria estar a serviço de uma justiça, uma paz e uma verdade universais capazes de reduzir ou eliminar as guerras. Hugo Grócio foi um dos primeiros a explicar o “direito natural” com uma fundamentação diversa da divina-religiosa, cuja base seriam os elementos racionais-universais inerentes ao próprio ser humano. Essa construção é baseada na tradição aristotélica, referência máxima do autor. É possível enxergar em sua obra uma sólida ligação epistemológica entre o mundo medieval e o mundo moderno (Macedo, 2006, 2009, 2010; Lopes, 2006). Esses mundos foram compreendidos/sancionados, propriamente, por um autor que teorizou jurídica e politicamente essa grande alteração sistêmica.

Hugo Grócio nasceu em Delft, Províncias Unidas (República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos). O êxito na carreira de advogado o levou a ser nomeado Advogado-Fiscal da Província da Holanda (consultor jurídico). Nessa posição, defendeu essencialmente os interesses da Companhia Holandesa das Índias Orientais/*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*

(VOC). Sua principal tese foi escrita no Parecer sobre a livre-navegação: *Mare Liberum, sive de jure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio* (Sobre a Liberdade dos Mares e os Direitos Devidos aos Países Baixos em Relação ao Comércio com a Índia). A tese formou a base do regime jurídico internacional sobre a navegação, alinhado com os interesses da VOC (Macedo, 2006, pp. 1-3; p. 101). O que motivou o Parecer foi o ato de guerra cometido pelo Marechal Jacob Heemskerck na captura de uma carraca portuguesa (1604) – a pedido da VOC (idem, p. 16). O motivo da captura era contestar o monopólio marítimo-comercial português, que era sustentado juridicamente pela tese do *Mare Clausum*. O caso foi julgado por um tribunal do Almirantado holandês, que em 1604 decidiu a favor da VOC – legitimando a apreensão e permitindo que os bens confiscados fossem incorporados pela empresa. Após alguns anos, foi atribuída a Hugo Grócio a tarefa de justificar teórica e juridicamente a captura. Dessa tarefa resultou um manuscrito chamado *De Jure Praedae Commentarius*, o qual teve como um de seus capítulos a tese da livre navegação. A tese foi a primeira a estruturar uma “guerra justa” juridicamente tutelada no mundo moderno, alinhando-a com as disputas geopolíticas pelo controle marítimo das rotas comerciais. Nela, Grócio argumentou com proximidade à doutrina religiosa – usando São Tomás de Aquino e Francisco Vitória – com o objetivo de contornar as razões jurídicas papais usando o próprio direito canônico. Como linha geral, o autor compreendeu que nas Sagradas Escrituras não havia nenhuma oposição para “os cristãos participarem de guerras e delas extrair lucro” (Macedo, 2006, apud Haggemacher, pp. 17-18). O argumento principal foi a defesa da tese escolástica da *res communis* (coisa comum). Nela, compreendia-se que a natureza jurídica dos oceanos – assim como o ar e o espaço – era de um “bem não apropriável por posse” – logo, aberto ao uso e ao tráfego de todos. Contrapôs-se às demais teses igualmente “justificáveis”, ao exemplo da *res nullius* (coisa de ninguém), cuja natureza jurídica era de um “bem apropriável pela posse” (idem, pp. 18-20).

O principal diploma jurídico que a tese questionava era a *Bula Inter caetera*⁸⁸, promulgada pelo Papa Alexandre VI em 1493. A Bula estabelecia uma linha de demarcação de 100 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde, determinando que as terras a oeste dessa linha

⁸⁸ Essa Bula se somou às várias outras do século XV, cujo objetivo central era a construção jurídica de um controle progressivo dos poderes católicos sobre as terras, bens e pessoas da África, das Índias e do Novo Mundo, somado a uma proteção e um apoio progressivos à expansão dos cristãos. Ao exemplo, entre outras, da *Creator omnium* (1434) e da *Sicut dudum* (1435) de Eugênio IV – as quais proibiam e puniam severamente a escravização de cristãos; da *Dum diversas* (1452) e da *Romanus Pontifex* (1455) de Nicolau V – as quais autorizavam a escravização de muçulmanos, nativos e pagãos, além da posse sobre seus bens e terras; e da *Aeterni regis* (1481) de Sisto IV e da *Eximiae devotionis* (1493) de Alexandre VI – as quais garantiam a Portugal e ao Reino de Castela direitos às terras ainda não conhecidas.

pertenceriam à Espanha, as terras a leste permaneceriam abertas para a Portugal. Para Hugo Grócio (1916, pp. 7-11), o “direito das gentes” garantia a navegação livre para todos. Uma Bula papal não poderia dispor de um direito exclusivo para os portugueses descobrirem, dominarem, explorarem e controlarem irrestritamente as Índias Orientais, os índios e os mares de seu entorno. As questões sobre a eficácia jurídica das Bulas eram complexas. Elas se manifestavam como instrumentos políticos em que a Igreja Católica editava recomendações com validade no mundo espiritual-religioso católico – ambiente no qual não tinha concorrentes na Europa ocidental. Por ser restrita aos Estados católicos, a eficácia jurídica das Bulas não era necessariamente extensível ao mundo protestante (Inglaterra e Holanda, por exemplo). Porém, essa extensão política normalmente ocorria, pois as duas maiores potências políticas da época eram, justamente, dois Estados católicos: Portugal e Reino de Castela/Espanha. Ambos tinham a capacidade de assegurar a sua eficácia jurídica (*enforcement*), que era confirmada por acordos diplomáticos. Ao exemplo do Tratado de Tordesilhas, que dividiu o mundo entre Portugal e Espanha, até ser questionado mediante o uso da força.

Nesse contexto de pressão sistêmica pela disputa de poder, as Províncias Unidas eram as unidades mais frágeis. Para se inserir no conflito com legitimidade por meio de um projeto de expansão era necessário “descobrir” uma justiça – justificando seus “juízos”. A formação profissional e acadêmica de Hugo Grócio ocorreu nesse ambiente, em uma unidade recém-formada e ameaçada pelos vizinhos – o que vinculou sensivelmente suas preocupações intelectuais. A noção de cerco/ameaça se tornou mais grave com a reconstrução da relação entre Espanha e França com Felipe II e Henrique IV, o que indicava um aumento da vulnerabilidade em relação aos espanhóis (Macedo, 2006, pp. 5-7). Essa pressão gerava um movimento interunidades (indivíduos e grupos) que “produzia” o direito, formado por sucessivos “juízos” – especialmente o de Hugo Grócio. Além da teoria jurídica, Grócio também construiu uma perspectiva histórica e social a serviço dessa disputa. Na histórica, defendeu a continuidade da antiga República Batava com aquele território em questão no século XVII (*idem*, pp. 11-13)⁸⁹. Na social, em uma obra pouco conhecida sobre o “poder” (*De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra* - 2006) – relevante para compreender os demais trabalhos – defendeu que embora as relações entre os Estados fossem baseadas em uma “soberania jurídica”, a assimetria e a

⁸⁹ A Holanda dos séculos XVI e XVII foi a “terra por excelência do inconformismo e da liberdade do pensamento”, com grandes pensadores: Grócio, Spinoza, Vermeer, Rembrandt, Swammerdam, Huygens etc., os quais ajudaram a estruturar um projeto de poder ofensivo e vitorioso (Fiori, 2014, pp. 65-67).

desigualdade políticas subsistiriam (Grócio, 2006, pp. 10-12)⁹⁰. Todo esse expressivo esforço intelectual nos permite atribuir a Hugo Grócio o perfil de um primeiro “jurista-político” da modernidade, isto é, o cientista social que compreende/sanciona o direito de forma político-constitutiva a serviço da reflexão jurídica político-estratégica permanente das unidades psíquico-históricas que o contém⁹¹. A figura de Grócio representa um exemplo pedagógico do trajeto desse perfil.

É possível dizer que a origem desse exercício está nos juristas romanos, entre os principais: Gaio, Papiniano, Ulpiano, Paulo e Modestino. Esses juristas foram os primeiros a construir – em um sistema jurídico formal (direito romano) – uma compreensão/sanção do direito a serviço de uma unidade psíquico-histórica determinada. Há um entendimento comum entre os historiadores do direito que permite essa leitura: 1) o direito é um instrumento/prudência para a reflexão política a serviço da expansão/busca de bem-estar de determinado grupo social (Azevedo, 2007, p. 66; Billier, 2005, pp. 23-25; Gilissem, 1979, pp. 36-37; Lopes, 2011, pp. 26-28); 2) essa expansão é buscada por vários grupos que se relacionam em um ambiente sistêmico com geometria temporalmente variável (Azevedo; 2007, pp. 43-44; Gilissem, 1979, pp. 42-44; Lopes, 2011, pp. 16-18); e 3) os juristas romanos estruturam um modelo jurídico científico-racional básico a serviço da reflexão sobre o “melhor governo” para um determinado grupo social, resultado da influência das reflexões do mundo grego e, posteriormente, do mundo cristão (Azevedo, 2007, pp. 67-68; Billier, 2005, pp. 7-9; Gilissem, 1979, p. 18; Lopes, 2011, p. 46).

Esse “longo trajeto” – aparentemente indecifrável – que parte dos romanos e chega à contemporaneidade, esconde-se sob um “véu de Ísis” que pode ser descoberto por meio de um diálogo com as discussões contemporâneas sobre a interpretação/aplicação do direito. Essas discussões se encontram e se expandem a partir do “círculo hermenêutico” de Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger, inserida no direito especialmente por Karl Larenz, Josef Esser e

⁹⁰ “*Or s'il y a plusieurs Souverains, il peut y avoir des ordres contraires, ou qui renferment quelque contrariété; mais toute obligation ou coaction contraire sur la même matière répugne et produit ce que les Rhéteurs appellent 'combat de necessite'* [...] *les Souverains ne sont plus égaux, ils exerceront une puissance par degrés*” (Grócio, 2006, pp. 10-12).

⁹¹ Para uma construção histórica do conceito no direito, cf. Orlando Gomes e Antunes Varela (1977, p. 6), Fábio Konder Comparato (1978, p. 502), Eros Grau (2006, pp. 28-39; 2023, pp. 67-70), Alessandro Octaviani (2008, pp. 51-52), Gilberto Bercovici (2022, p. 19), Mangabeira Unger (2023, pp. 36-47) e Marcelo Boscato (2024, pp. 642-645); na economia política internacional, cf. Maurício Metri (2018a, 2018b, 2023), Raphael Padula (2017, 2019a, 2019b), Ricardo Vieira (2015, 2019) e Darc Costa (2012).

Friedrich Müller – incorporado à literatura brasileira por Fábio Konder Comparato e Eros Roberto Grau. Partindo dessa abordagem, percebe-se que há uma “pré-compreensão” nos indivíduos e nos grupos sociais que determina a compreensão do mundo social. De acordo com Eros Roberto Grau (2002, pp. 16-20; 2006, pp. 36-37; pp. 46-60; pp. 105-106; 2023, pp. 150-152), essa pré-compreensão se liga com o exercício da interpretação/aplicação do direito. Esse exercício é constitutivo – não declaratório – e tem como fundamento o “descobrimto” de um dos vários “justos” possíveis. Busca-se o “justificável”, ligando um direito “pressuposto” (intuitivo) a um direito “posto” (racional). A partir de então, o justo é “reconhecido” em um processo de interpretação/aplicação (prudência) que lhe dá concretude, inserindo-o na vida social, percorrendo um caminho que vai do particular ao universal.

Voltando a Hugo Grócio, é possível perceber as bases dessa discussão na sua compreensão da “prudência” aristotélica. A prudência é considerada uma “faculdade”, que consiste na deliberação sobre o que é bom e adequado à vida humana (nos níveis individuais e grupais) – conforme visto anteriormente. Para Grócio (2004, pp. 74-75): “o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa [...] quando a faculdade é perfeita eu a designo faculdade, quanto não o é, aptidão”. Seguindo a compreensão de Aristóteles, percebe-se que uma “prudência” pode ser usada tanto para o “bem” quanto para o “mal”. Assim, esse juízo é o que divide as duas principais leituras lógicas da compreensão do “justo” estruturadas ao longo da dissertação. A primeira é a lógica aristotélica bivalente, em que seria possível reconhecer o “bem” de forma abstrata e universal – imutável espacial e temporalmente. A segunda é a lógica dialética-realista, em que o “bem” é a conveniência dinâmica do poder, mutável temporal e espacialmente. Essa mutação é operada pelo “terceiro incluído”, que é o próprio juízo psíquico-histórico – inserido em um sistema de disputa conflitiva por poder. Como se compreenderá adiante, é possível dizer que Grócio mapeou o problema, mas não avançou na compreensão das consequências jurídicas do elemento “indeterminado/psíquico” como fundamento do “justo”.

4.2.1 Do método e da teoria

Analisando a obra – *De Jure Belli ac Pacis* (1625) – propriamente, é válido ressaltar que, devido a impossibilidade de uma reconstrução completa das reflexões sobre o justo na tradição de pensamento greco-romana-cristão, a escolha da obra de Hugo Grócio proporciona um resumo e um mapeamento de amplitude, erudição e correção significativas. O autor incorpora

praticamente todos os períodos históricos e os autores da tradição. Essa escolha permite uma compreensão das estruturas permanentes vinculadas à disputa de poder entre as unidades que está na origem desse direito internacional “comum”. Seu método de abordagem tem certa relação com as reflexões de René Descartes (1596 – 1650) em o “Discurso do Método” (1637)⁹². Grócio manipulou instrumentos semelhantes, conforme expressa a passagem da sua metodologia: “apresentar minhas razões de decidir, apresentando-as tão evidentes quanto possível, dispor em boa ordem as matérias que tinha a tratar, distinguir claramente as coisas que poderiam parecer as mesmas, se comparadas entre si, mas que na realidade não o são” (Grócio, 2004, p. 64). O autor propõe uma leitura isenta linguística e cientificamente: “afirmo que, assim como os matemáticos consideram as figuras, abstração feita de corpos, de igual modo, tratando do direito, eu afastei meu pensamento de todo fato particular” (idem, pp. 66-68). Propõe um recuo histórico para compreender o direito da guerra e da paz entre as nações e, ao mesmo tempo, uma leitura dos poetas para compreender as “sensações” e as “emoções” da época – a serviço do entendimento do sistema:

A história tem uma dupla utilidade para nosso tema. Ela fornece exemplos e apreciações. Os exemplos têm tanto mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos. Por isso preferimos os antigos exemplos dos gregos e dos romanos aos outros. [Dos] pensamentos dos poetas e dos oradores [...] se tira algum ornamento em proveito do que queremos dizer (Grócio, 2004, p. 62).

É possível dizer que Hugo Grócio expõe duas visões da formação do justo: uma “realista” (direito voluntário) a uma “universalista” (direito natural). Partindo delas, busca estruturar a sua própria visão por meio de um “juízo” (compreensão/sanção) – como um terceiro vértice. Em linhas gerais e como reflexão inicial – conformando-se em uma das maiores discussões do mundo jurídico – é possível atribuir a esse exercício uma idêntica tensão entre um direito “descritivo” (*ser*) e um direito “prescritivo” (*dever-ser*). Alternativamente, é possível dizer que o direito sempre “é”, pois seu próprio “descobrimento” (compreensão/sanção) é um exercício retirado de um “dever ser” possível – resultando em um efeito jurídico determinado a serviço da dinâmica da disputa política. Em regra, os objetivos jurídicos de grupos sociais determinados são dispostos em instrumentos jurídicos de grande carga normativa. Esses instrumentos não se limitam a “prescrever” um fim estático geral, pois além da dificuldade de consenso na sua compreensão/sanção, não se poderia reduzir, ignorar ou excluir a permanente disputa política pela própria reconfiguração constante desses objetivos. Pode-se dizer que Grócio, por vezes,

⁹² Nada indica que os dois tenham tido contato, mas a obra de Grócio (1625) foi escrita doze anos antes de Descartes, além do seu próprio “discurso do método” (histórico) – *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1637) – ter sido publicado no mesmo ano da obra de Descartes.

“potencializa” um prescritivismo na sua estruturação do direito, “atualizando” o descritivismo – embora essa seja a própria lógica de um “juízo determinado”. Porém, na maior parte das vezes, Grócio mostra a tensão permanente entre o que seria um direito “praticado” e um direito “idealizado”, embora a leitura do “direito praticado” seja também uma construção conjuntural “idealizada” e promovida (sancionada) por um “juízo”. No entanto, é possível partir de uma outra lente, a qual compreende que a principal diferença entre essas leituras é que a realista partiria do “conflito” como regra da natureza humana (relações entre indivíduos e grupos sociais), enquanto a universalista partiria da “cooperação”.

Em caráter introdutório, em relação à estrutura teórica de seu pensamento, Grócio (2004, pp. 33-39) cita vários autores que corroboram para cada perspectiva. Na leitura realista: 1) em Tucídides, no discurso de Eufêmio: “nada que é útil é injusto para os reis e para os Estados soberanos”⁹³. 2) Em Carnéades, no seu “probabilismo cético” epistemológico: “a utilidade é como a mãe da justiça e da equidade”. 3) Em Lactâncio: “os homens se impuseram, em vista de seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes mudam de acordo com as circunstâncias”. 4) Em Pompeu: “não desistireis de nos recitar as leis, a nós que estamos cingidos da espada?”. 5) Em Lisandro: “um sabre, [...] aquele que o tem define melhor os limites da terra”. 6) Em César: “o tempo das armas não é o mesmo das leis”. Na leitura universalista: 1) Em Crisóstomo: “pela natureza formamos uma espécie de sociedade de seres humanos com outros iguais, como se nota também entre os animais”. 2) Em Décimo Juvenal: “o tigre furioso vive em paz com o tigre e o animal feroz poupa o de sua espécie”. 3) Em um provérbio: “cão não come carne de cão”, compreendendo que “alguns moderam em certa medida seus instintos egoístas, parte em favor de sua prole, parte em proveito dos outros da própria espécie”. 4) Em Marco Antônio: “o homem nasceu para fazer bem aos outros”. 5) Em Coniates: “a natureza gravou e plantou em nós uma simpatia interior para com aqueles que nos são próximos”. 6) Em Porfírio: “a justiça consiste em se abster dos bens alheios e de não prejudicar a quem não nos prejudicou”.

Em resumo, em relação a estrutura lógica do pensamento de Hugo Grócio, buscando compreender o papel do seu “juízo” entre “realismo” e “universalismo”, é possível dizer que: por um lado, o autor parece não se alinhar ao princípio do terceiro excluído; por outro, mantém-

⁹³ “[De acordo com] a razão humana, as coisas justas se medem pela necessidade igual; quanto ao resto, os mais fortes fazem todas as coisas que podem, enquanto os mais fracos as toleram” (Tucídides, apud Grócio, p. 34).

se fiel aos princípios do não-contraditório e da identidade – o que será melhor compreendido ao longo da análise. Isso indica uma estrutura lógica própria (lógica grociana) e demonstra a grande complexidade do seu pensamento. É possível dizer que, pelo lado teórico, Hugo Grócio “viu” a justiça com a complexidade do “psíquico” e do “irracional”, ainda que em meio as dificuldades da multidimensionalidade simultânea e mutável das unidades psíquico-históricas que só seriam compreendidas posteriormente – não redutíveis às suas formas absolutas (parte e todo); mas pelo lado metodológico, Hugo Grócio “não viu” o elemento “psíquico” dessa estrutura – propriamente, de forma analítica – que só seria mais bem compreendido a partir da obra de Gottlob Frege.

4.2.2 Do direito

Para se chegar ao que Hugo Grócio compreende por “direito internacional”, é preciso primeiro compreender a dimensão conceitual de sua obra. Para o autor, o direito é a “parte” e a justiça é o “todo”. A justiça estaria presente em todos os humanos, manifestando-se por uma “justiça interior”: “a palavra direito nada significa mais aqui do que aquilo que é justo” (Grócio, 2004, pp. 71-73; 2005, pp. 1221-1222). Aproxima-se o direito do próprio poder, ao defini-lo como uma “liberdade”, em referência à sua compreensão latina como uma “faculdade” – alinhado a Aristóteles (Lopes, 2004, pp. 167-168). Essa faculdade-liberdade seria a base da ação jurídica racional-universal. O direito seria a própria lei: uma obrigação. Caso essa lei fosse “honesta”, tornar-se-ia “justa” (Grócio, 2004, p. 78). É fácil perceber que a “faculdade” (aristotélica) de Grócio antecipa o “juízo” (cognição indeterminada do terceiro incluído) da lógica trivalente – em sua expressão teórica, como mencionado. O autor compreende que o “juízo honesto” só pode ser “particular”, manifestando-se diversamente entre os indivíduos e os grupos sociais. Porém, ao classificar a faculdade como a base da ação jurídica racional-universal, Grócio busca objetivar e solidificar possibilidades que parecem subjetivas e variáveis por natureza. Isso é visível na sua pressuposição de que esse “juízo” poderia conservar uma “identidade” e uma “não-contradição” entre os indivíduos e os grupos sociais. Isso ocorreria devido à sua tendência cumulativa ao justo “universal” e “racional” – passível de um conhecimento “comum” e “consensual”. A noção de “justiça interior” de Grócio tem base na “razão intuitiva” de Aristóteles e parece antecipar quase a totalidade da construção da razão *a priori* projetada no “imperativo categórico” kantiano. Ambos buscavam mapear uma “estrutura profunda” para o “justo”, que teria validade atemporal e universal, pressupondo uma

equivalência (ou uma possibilidade de equivalência) das trajetórias histórico-psicológicas interunidades.

Grócio divide o direito em “direito natural” e em “direito voluntário” – base para a sua análise. O direito natural é a justiça *a priori* (inata – ditada pela reta da razão). Essa justiça poderia ser compreendida *a posteriori* se, e somente se, fosse um consenso universal de “bastante probabilidade, [...] porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são mais civilizadas” (idem, p. 85) – sendo imutável, una e universal. Esse direito natural teria precedido e substituído o *Ius divinum* do direito canônico. É fácil perceber a relação dessa construção com o juízo “ético-psicológico” da lógica aristotélica, por meio da compreensão da “identidade” e da “não-contradição”. Esse direito só seria contraditório entre os “não-civilizados”: os “incapazes” de perceber o argumento lógico, visto que são dotados de uma menor carga de racionalidade inerente ou adquirida – embora manifestem objetivamente um “juízo”. Além do diálogo evidente com a passagem de Aristóteles sobre a incapacidade do aprendiz da virtude (discernir o “bem” do “mal”) daqueles que não cultivam “bons hábitos” ou não “escutam a sabedoria alheia” (Aristóteles, 2016b, p. 6), Grócio cita algumas passagens para justificar o argumento: em Cícero: “o consenso de todas as nações sobre um assunto deve ser considerado como uma lei de natureza”; em Sêneca: “a prova da verdade se encontra no fato que todos tenham sobre a mesma coisa a mesma opinião”; em Porfírio: “há povos selvagens e mesmo desumanos, a respeito dos quais juízes sensatos não devem tirar consequências para se indispor contra a natureza humana”; em Andrônico de Rodes: “para os homens dotados de um espírito justo e sadio, o direito que chamamos de direito da natureza é imutável. Se indivíduos de espírito doentio ou esquisito pensam de outra forma, isto não importa”, pois “aquele que afirma que o mel é doce não mente só porque os doentios não acreditam que o seja” (idem, pp. 86-87); e em Fílon de Alexandria: “a reta da razão é uma lei que não sabe mentir” (idem, p. 79).

O autor percebe que essa afirmação universal depende de um elemento “ético” e “empírico”, pois não pode existir *a priori*. Dessa forma, retomando o argumento de Jan Łukasiewicz (2021, p. 160), percebe-se que essa contradição relativizada por um juízo empírico pode não ter valor lógico na estrutura aristotélica, mas “tem um valor prático e ético considerável, pois é a única arma contra o erro e a mentira”. Essa é justamente a percepção de Grócio, pois compreende que, embora essa “razão lógica do justo universal” não possa ser afirmada *a priori*, poderia ser afirmada *a posteriori*, pois é um “senso comum” (a ser

construído) – o que evitaria a contradição. Portanto, é possível afirmar que Grócio incorpora o nível político (ético-psicológico) da lógica aristotélica na sua construção do “justo universal”. Isso não só reforça a tese de Jan Łukasiewicz sobre a dimensão psicológica na lógica aristotélica, mas também reforça a prevalência do “terceiro incluído” na disposição do “justo”, expressa teoricamente pelo “pai fundador” do direito internacional.

Já em relação ao direito voluntário, é possível que ele seja lícito ou ilícito, a depender do ato em si (Grócio, 2004, p. 79). Esse direito pode ser “descoberto” por meio da razão⁹⁴, o que seria uma novidade em relação às discussões clássicas:

Estou convencido [...] que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e na guerra. Por isso tive numerosas e graves razões para me determinar a escrever sobre o assunto. Via no universo cristão uma leviandade com relação à guerra que teria deixado envergonhadas as próprias nações bárbaras. Por causas fúteis ou mesmo sem motivo se corria às armas e, quando já com elas às mãos, não se observava mais respeito algum para com o direito divino nem para com o direito humano, como se, pela força de um edito, o furor tivesse sido desencadeado sobre todos os crimes (Grócio, 2004, p. 51).

O direito voluntário poderia ser dividido em direito humano e direito divino. Em relação ao direito divino, citando Anaxarco, Grócio compreende que: “Deus não ordena tal coisa porque é justa, mas é justa, ou seja, obrigatória, porque Deus a quis”. Esse direito seria comum a todos os homens e teria sido dado por Deus na sua criação – alinhado com toda a mitologia cristã-judaica. Em relação ao direito humano, classifica-o em três dimensões. Essas dimensões se alinham à perspectiva da variabilidade dimensional dos grupos sociais mencionada ao longo do trabalho. O primeiro seria o “direito menos amplo que o civil” (envolvendo poucas pessoas: relação entre pais e filhos, senhores e escravos, reis e súditos etc.). O segundo seria o “direito civil” (envolvendo um número médio de pessoas: operado por um Estado, que é a união perfeita entre homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum). O terceiro seria o “direito mais amplo que o civil” (envolvendo muitas pessoas: entre as nações/povos), o qual ele chama de “direito das gentes” – *jus gentium* (idem, p. 86). Esse “direito das gentes” – finalmente – é o que se entende como o direito internacional moderno “comum” que o autor busca analisar.

Porém, antes de entrar na obra, propriamente, é necessário enfrentar algumas questões. Essas questões giram em torno da diferença entre a compreensão romana e a compreensão

⁹⁴ Grócio expõe a ideia deixando claro que esse “descobrimento” tem natureza cumulativa e permanente, não sendo “contraditório” e “mutável”.

grociana do *jus gentium*. Nos romanos, o conceito era usado para definir o direito aplicado aos povos peregrinos e aos estrangeiros, dimensão diversa ao do *Ius civile* (aplicado aos cidadãos romanos). O *jus gentium* romano era um direito interindividual – em linhas gerais⁹⁵. Esse sentido foi se alterando ao longo da história, especialmente após o Édito de Caracala (que atribuiu a cidadania romana universal a todos os homens livres) e a diferenciação de um direito “entre as nações” (indivíduos) e um direito “das nações” (grupos sociais) – proposta na *Suma* de São Tomás de Aquino (2009, pp. 572-604). Para Hugo Grócio, o “direito das gentes” significava ambos ao mesmo tempo: um direito “entre as nações” e um direito “das nações”, isto é, um direito geral.

Nesse ponto, é importante ressaltar o instigante e não-linear caminho etimológico da palavra *gens* – radical de *gentium* – para resolver o enigma da Esfinge⁹⁶. A palavra pertence à família linguística indo-europeia, a qual se inserem o grego e o latim. Nas suas origens – nos povos das planícies euroasiáticas – a palavra era expressa por *gnê*, cujo significado era “fazer nascer” e/ou “gerar”. No grego, *gnê* formou a palavra *geno* (raça e/ou parente), que teve a função de conceituar uma das “primeiras” unidades das sociedades homéricas – em ordem de dimensão: oikos, *genos*, tribos, cidades-estados, confederações etc. No latim, *gnê* formou a palavra *gens* (clã e/ou família), que teve igualmente a função de conceituar uma das “primeiras” unidades das sociedades itálicas/latinas – em ordem de dimensão: família, *gens*, cúria, município, província etc.⁹⁷ Assim, percebe-se que a dificuldade de compreender

⁹⁵ Essa distinção pode ser associada à diferença entre os “direitos humanos” (direitos de âmbito internacional) e os “direitos fundamentais” (direitos de âmbito nacional), embora a discussão seja complexa devido a estruturação dos direitos de “terceira dimensão” – que se manifestam em direitos coletivos, difusos e individuais homogêneos.

⁹⁶ A Esfinge de Tebas é uma figura da mitologia grega que representava a destruição e o caos – com corpo de leão, asas de águia, cauda de serpente e rosto de mulher. O “enigma da Esfinge” é narrado em Édipo Rei de Sófocles. A Esfinge se posicionava na entrada da cidade de Tebas e desafiava os viajantes a resolver um enigma. Aqueles que falhassem eram devorados: “decifra-me ou devoro-te”. Édipo decifrou um de seus enigmas e pode seguir seu caminho para Tebas, a próxima fase de sua tragédia.

⁹⁷ Essa mutabilidade linguística abre espaço para uma questão relevante a ser pesquisada. Por vezes, não há uma coincidência entre as grandes famílias linguísticas e os espaços civilizacionais. Essa não coincidência não impede – por hipótese – que as “estruturas linguísticas profundas” se estruturam e gerem símbolos com uma base compartilhada internamente às famílias que não necessariamente sejam extensíveis às civilizações correlatas. Isso poderia causar uma certa instabilidade de associação automática das longas estruturas psíquico-históricas entre esses grupos. Ao exemplo da família indo-europeia, que inclui as civilizações greco-romana-cristã, persa e hindu. Essa questão é bem estudada por Noam Chomsky (1956), na compreensão da linguagem como uma “capacidade inata” da mente – conformada por estruturas universais *a priori*. Além, e mais complexo, seria compreender os efeitos dos (a) fluxos simbólicos formadores do “homem americano”, se pressuposta a “hipótese transoceânica” de Niède Guidon (1984) e (b) do léxico da matriz Proto-Tupi-Guarani na formação destes símbolos, o que

adequadamente os limites do *gentium* está na própria dificuldade causada pela variabilidade dimensional constante dos significantes desse “símbolo”, reflexo da variabilidade da organização dos grupos sociais – o que se reflete, por sua vez, no direito internacional contemporâneo. Hugo Grócio compreende de forma adequada esse problema, o que expressa a força de sua obra para analisar o direito internacional, ainda que após vários saltos qualitativos e quantitativos de sucessivos acúmulos de complexidade. Essa complexidade se expressa, especialmente, na expansão progressiva do escopo do direito internacional a diversos grupos sociais, os quais passam a ter “personalidade jurídica” e ingressam formalmente na “comunidade internacional”. Isso permite a expansão igualmente progressiva dos espaços de conflito entre esses grupos em direção ao direito internacional, os quais disputam poder em uma rede complexa e mutável, multidimensional e multiunidades – contida na própria expansão do poder e da busca por controle do critério.

Dessa forma, a compreensão do direito das gentes em Hugo Grócio não se limita aos Estados nacionais formais, mas aos “povos”, em geral (Macedo, 2006, p. 68) – aos grupos de configuração e geometria variáveis. Isso reforça a inadequação da compreensão da Paz de Vestfália como a origem da “soberania” jurídica dos Estados em sua expressão material, visto que a própria delimitação do “Estado” é um juízo metodológico sancionador. Grócio não compreende o “bem comum” (objetivo do que é “justo”) de forma indivisível, mas em pelo menos duas dimensões bem delimitadas: os indivíduos e os grupos sociais (idem, p. 75). É por isso que o autor não oferece uma “teoria do Estado”, especificamente, mas faz apenas menção indireta a sua natureza, como uma “associação voluntária de indivíduos” (idem, p. 80).

Essa associação voluntária de geometria variável pode se reunir para promover o “bem comum”, por meio do conflito e da guerra. Essa guerra pode ser lida como uma continuação do processo jurídico-político por outros meios (o que está na base do realismo de Carl von Clausewitz e de José Luís Fiori). Essa continuação é baseada em um juízo de injustiça (real ou criado) em relação a algum direito (real ou criado), que expressa uma pretensão de “legítima defesa”. No conflito (ou na guerra), os atores sociais disputam a “sanção” de um desses juízos, os quais têm capacidade jurídica constitutiva. Essa ideia é expressa em uma passagem de Demóstenes, citada por Grócio: “diz com razão que a guerra é dirigida contra aqueles que não

deslocaria a questão para a própria delimitação metodológica da formação civilizatória de algumas unidades psíquico-históricas.

podem ser dominados pelas vias judiciais” (idem, p. 48). Assim, para a utilidade da pesquisa, recortar-se-á obra de Grócio (*Do Direito da Guerra e da Paz*) a serviço da reflexão histórica, teórica e metodológica para a compreensão das dimensões do *jus ante/ad bellum*, *jus in bello* e *jus post bellum*. Essas dimensões oferecerão a amplitude jurídica adequada para uma compreensão geral dos conflitos e das guerras entre os indivíduos e entre os grupos sociais.

5.2.3 Da guerra

Grócio classifica a guerra em três espécies: pública, privada e mista: “a guerra pública é aquela que se faz pela autoridade de um poder civil [contém os Estados]. A guerra privada [é] aquela que se faz de [qualquer] outro modo. A guerra mista é aquela que é pública de uma parte e privada de outra” (idem, p. 159). Em relação à guerra privada, Grócio compreende que ela não seria contrária ao direito natural, pois é uma necessidade que se impõe devido à incerteza da existência ou para uma adequada prestação judicial. O autor entende o conflito social como uma espécie ou um momento da guerra (comum e legítimo), ainda que interno a um grupo social – pois, se é possível haver uma “guerra privada”, é possível haver um “conflito privado”. Isso permite uma extensão das próprias razões do conflito expostas no autor para uma pluralidade de relações sociais, em várias dimensões metodologicamente construídas.

Embora possa haver diferença entre o grau de violência na disputa política entre atores “internos” e entre atores “externos”, percebe-se que essa diferença não prejudica a análise da lógica do conflito. Ambos os ambientes conflituos podem ser dispostos e resolvidos por um “direito comum” e ambos são conformados por um conjunto de interesses que são compreendidos/sancionados por um árbitro com um poder assimétrico. Esse árbitro determinaria o “justo” por meio de um “juízo” pacificador temporário, reduzindo a letalidade de um conflito. Porém, esse poder não é concentrado em nenhuma dimensão, mas é expresso por um conjunto de instituições em uma teia relacional conflituosa e hierárquica que permite uma “governança” (criação do “justo” pelo conflito). Percebe-se que há uma dificuldade de consenso permanente em relação ao exercício do poder em um território em que uma unidade se diga “soberana”, tendo em vista que ele está em disputa constante. Nada impede que um poder soberano estatal seja questionado por um grupo social interno ou híbrido de forma “legítima”. Isso é aceito pelo direito internacional “comum”, desde que esse grupo controle parte significativa do território e tenha capacidade organizada de promover ações militares. Isso lhe

atribuiria a natureza de “beligerante”, sendo reconhecida uma guerra civil e um regime jurídico de proteção⁹⁸. Com frequência, grupos sociais internos mobilizam forças para captação de recursos e exercício militar organizado, por meio do qual acumulam “vitórias” e sancionam uma “nova ordem” em um território determinado. Ainda – obviamente – que a “teoria do direito” “interna” a um Estado soberano possa não reconhecer a “legitimidade” dessa ordem, a teoria sociológica certamente não a negaria, visto que há controle territorial, população e governo. Assim como no ambiente “externo”, essa guerra se manifestaria em uma disputa para imposição/expressão de “juízos”. Um grupo previamente intitulado “terrorista” ou “marginal” poderia ser reconhecido como soberano. Isso poderia transformar, inclusive, o antigo soberano em “terrorista” ou “marginal”, a depender do sucesso da mobilização armada e simbólica. Em linhas gerais, como mencionado, seria possível dizer que o grau de letalidade em conflitos internos é menor, visto que há mais mecanismos institucionalizados para recepcionar o “tempo político”, mas isso não garante estaticidade ou imutabilidade dessas relações de poder. Essa dinâmica é percebida em Grócio, citando Tito Lívio: “a guerra é justa quando necessária e as armas são inocentes quando não resta outra esperança senão nas armas”, e citando Ovídio: “o soldado não tome mais as armas senão para prevenir os combates” (Grócio, 2005, p. 973).

A amplitude dos que julgam “injustas” as causas da guerra – no ambiente interno – é igualmente de complexa definição. Grócio cita Aristides, Tácito, Tito Lívio e Santo Agostinho, respectivamente, explicando a “necessidade” de uma guerra: 1) “se ficar em paz é se expor a uma condição pior que aquela em que a gente se encontra, deve-se então, embora o futuro seja incerto, escolher o partido do perigo”; 2) “é preferível uma guerra que uma paz miserável”; 3) “quando a paz é mais cruel que a escravidão do que a guerra na liberdade”; e 4) “fazer a guerra parece ser uma felicidade para os maus, uma necessidade para os bons” (idem, pp. 974-976). Em Eurípides, manifesta um diálogo que capta o sentido do questionamento em níveis sociais com menor amplitude que o interestatal: “Creonte diz: ‘a justiça não ordena que sejam executadas ordens supremas?’ Antígono responde: ‘não, quando são contrárias às leis e à justiça’” (idem, p. 999).

⁹⁸ Há diferenças entre os conflitos: a guerra interestatal tem natureza de “Conflito Armado Internacional” (CAI); a guerra que envolve um grupo social não estatal tem natureza de “Conflito Armado Não Internacional” (CANI). A diferença principal é no regime jurídico que dispõe da guerra, especificamente em relação ao método de combate, responsabilização e proteção individual.

Em relação à guerra pública, Grócio a divide em guerra solene (de acordo com o direito das gentes) e guerra não solene (em desacordo com o direito das gentes). A guerra solene precisa ser declarada por um poder soberano (idem, p. 160), isto é, aquele que não é vinculado a ninguém (idem, p. 173). Para uma melhor compreensão, Grócio diferencia o “objeto comum” da soberania (Estado) do “objeto próprio” da soberania (pessoa ou grupo de pessoas) (idem, p. 174). Porém, a divisão não explica que há uma disputa inerente à própria definição da amplitude e legitimidade do grupo social que compõe o “objeto próprio” (e em que termos ela se desdobraria) – o que poderia se tornar mais intenso e menos objetivo em tempos de guerra. Se isso ocorresse, o conflito continuaria existindo, mas com natureza de “guerra privada”.

Assim, é possível perceber que para Grócio não há ilegalidade presumida em fazer guerra em nenhuma dimensão ou nível sociais. Além, não há juízos sobre o “justo” previamente válidos que se manifestem claramente nas relações:

Privados podem mover guerra a privados, como um viajante contra um salteador. Soberanos contra soberanos, como Davi contra o rei dos amonitas. Privados podem movê-la contra aqueles que exercem o poder supremo, dos quais não são súditos, como Abraão contra o rei de Babilônia e os reis vizinhos. Aqueles que possuem o poder soberano contra privados que são seus súditos, como Davi contra o partido de Isboset, ou que não são seus súditos, como os romanos contra os piratas (Grócio, 2004, p. 233).

Na busca de uma definição para a guerra, demonstrando mais uma vez a fluidez do conceito, Grócio se baseia em Cícero. Compreende que a guerra é “um debate que se resolve pela força”, é um “estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força [...] não incluo a justiça em minha definição porque o objetivo específico desta discussão é pesquisar se há guerra que seja justa, e que guerra seria justa”, pois “a palavra direito nada significa mais aqui do que aquilo que é justo” (Grócio, 2004, pp. 71-73). Cita Apolônio de Rodes: “não se deve empregar logo a força, antes de ter feito tentativas pelas palavras”. Cita Eurípedes: “obteria isso pela palavra; se não posso, pela mão”. Cita Heródoto: “não deveriam [os gregos], porquanto falam a mesma língua, se servir de arautos e de embaixadores para tratar de suas controvérsias, em lugar de recorrer aos combates?”. Cita Coriolano: “se alguém não cobiça o bem de outrem, mas reclama o que lhe pertence e se, não obtendo, declara a guerra, sua ação é justa, segundo a opinião de todos”. Cita Túlio: “as coisas com as quais não se pode concordar pelas palavras, se resolvem pelas armas”. Cita Teodorico: “é útil correr às armas, somente quando a justiça não pode mais encontrar lugar no espírito de nossos adversários” (Grócio, 2005, pp. 948-949).

As definições demonstram, mais uma vez, a dificuldade da delimitação dos níveis sociais de um grupo – projetando-se na discussão sobre o “justo”. Para Grócio, há dois níveis sociais: 1) nível de igualdade (relação entre irmãos, cidadãos, aliados etc.); e 2) nível de superioridade (relação entre pai e filho, senhor e escravo, rei e súditos etc.)⁹⁹. Como já mencionado, o autor defende que “o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa [...] quando a faculdade é perfeita, [é] faculdade, quanto não o é, [é] aptidão”. Na faculdade recairia o direito sobre si (liberdade) e sobre os outros (penhor, crédito, usufruto etc.) (idem, pp. 76-78). Aqui há três pontos relevantes para a compreensão. Primeiro, percebe-se que o autor não desenvolve uma explicação estruturada sobre a relação entre essas dimensões e seus efeitos sobre os “juízos” do “justo”: relação de juízos “entre iguais” – justiça expletiva aristotélica – e de juízos “entre desiguais” – justiça atributiva aristotélica. Isso demonstra a mesma questão discutida na compreensão do método: Grócio parece inserir o “psíquico” no “juízo” particular do “justo”, mas não incorpora metodologicamente a “indeterminação permanente” desse psíquico operado pelo terceiro incluído – mantendo-se fiel à lógica aristotélica. Segundo, no entanto, é possível perceber uma pista sobre a compreensão de Grócio, expressa na passagem em que explica a “arbitragem”. O autor compreende que, ainda que um árbitro seja escolhido por pares, a arbitragem seria uma extensão da “discussão” (prévia a uma hipotética situação-limite, entenda-se). Caso a matéria tivesse natureza sensível para uma das partes, aconteceria das duas uma: a decisão vinculante não seria admitida ou a decisão seria transitória e parcial, tendo efeito de “trégua” até uma nova disposição pelo conflito por meio de uma reestruturação das assimetrias entre as partes. Terceiro, percebe-se que, alinhado à compreensão de Aristóteles sobre a impossibilidade de uma “justiça entre desiguais”, Grócio compreende que a assimetria e a hierarquia na disputa são determinantes para a sanção de efeitos jurídicos (disposição sobre o “justo”). O autor percebe a importância da escala hierárquica ao mencionar a política estratégica das cidades-estados no mundo grego. Citando Tucídides, em relação aos lacedemônios: “essa é a razão [decisão sobre a justiça na guerra] pela qual os lacedemônios, antes de empreender a guerra contra os atenienses, deixaram todos os seus aliados juízes da justiça de sua causa”; em relação aos atenienses: “assim é que os atenienses puderam defender os corcíreus, se sua causa era justa, mesmo contra os coríntios, seus aliados mais antigos”. Dessa forma, é possível compreender que “qualquer ação” é

⁹⁹ Conforme mencionado, mesmo nesse “nível de igualdade” haveria assimetria e hierarquia relacionais, embora a situação-limite (guerra) não necessariamente ocorra.

possível na defesa de “qualquer coisa”, desde que alinhada ao “justo” – deduzido de um juízo disposto na relação de poder (idem, pp. 950-953; pp. 985-987).

Assim, embora não expresse metodologicamente o “psíquico” e a posição da lógica moderna de que o “indeterminado psíquico” (i) pode não ser um “justo” e nem um “injusto” determinados $\neg(p, \neg p)$, a obra de Grócio permite compreender que esses juízos não expressam uma dessas opções (lógicas) *a priori* – mas são sempre dependentes do empírico e do racional. O empírico e o racional obrigam, no mínimo, uma análise da “assimetria” e da “hierarquia” relacionais, o que o autor compreende ser determinante no juízo sobre um “justo” conjuntural. Dessa forma, percebe-se que essa compreensão supre a lacuna que impediria que a principal questão da obra de Grócio fosse respondida: “a possibilidade ou não de existência de um juízo racional-universal que torne uma guerra justa”.

Entretanto, o motivo de maior tensão é que, para Grócio, sempre seria possível haver um juízo que se alinhasse de uma forma mais “correta” ao “melhor direito” e a “melhor justiça” em uma guerra. Isso significa – necessariamente – que esses juízos possam ser “hierarquizados”, seja de forma “natural”, seja pelo “analista” – o que não está respondido em Grócio. Essa hierarquização permitiria que esse direito/justiça se encaixasse de forma adequada às balizas do direito natural, “afastando” vícios (sofísticos) que tornariam a guerra injusta – ainda que durante o seu curso. Isso permitiria, por sua vez, uma compreensão “comum” e “consensual”. O autor elenca algumas causas injustas e suas exceções hipotéticas, mas que, no entanto, sempre dependem de um “juízo”, conforme visto anteriormente: 1) não se pode ocupar o que já está ocupado por outros, a menos que os ocupantes sejam desprovidos de razão; 2) não se pode rebelar-se contra uma submissão/escravidão adquirida por uma causa legítima, a menos que tenha sido injusta; e 3) não se pode governar pela imposição da força, a menos que um povo seja incapaz de tomar decisões por si (idem, pp. 930-932). Além, é possível que a guerra se torne injusta, a menos que: 4) “se determina antes e mais particularmente em vista de alguma outra coisa que não é ilícita em si mesma, a não ser pela consideração de seu direito, como o desejo da glória”; 5) citando Aristides, não seja feita a serviço do “zelo pela religião, [usado apenas] como [...] pretexto, mas para aumentar seu império”; e 6) citando Salústio, não seja feita pelo “desejo imoderado de dominação e de riqueza” (idem, pp. 938-939). Por esses motivos, seria possível a existência de uma “razão” objetiva capaz de “descobrir” uma harmonia nas disposições jurídicas internacionais – lei, direito e justiça. No entanto, por outro lado,

Grócio também nota a existência de uma heterogeneidade de juízos de justiça baseados na “necessidade”, visto que toda a bagagem literária mobilizada pelo autor traz a noção de uma “justiça particular” sempre vinculada a um grupo social determinado. Citando a passagem de Propércio e de Ovídio sobre Minos, respectivamente: 1) “embora vencedor, foi justo com o inimigo”; e 2) “legislador cheio de justiça, impôs leis aos inimigos vencidos” (idem, p. 1230), é possível perceber que o autor incorpora na obra a noção de que a justiça é formada após uma vitória em guerra – seja ela “universal” ou “particular”. Assim, antecipando um argumento, percebe-se que o *jus post bellum*, em regra, independe do conteúdo material deduzido pela razão – o “justo” do perdedor e do vencedor não poderiam ter sido consensuais.

Baseando-se em Políbio, Grócio divide as justificativas de uma guerra em pretexto (enunciação pública) e causa (vontade). Na guerra de Alexandre contra Dario, o pretexto teria sido a vingança pelas injurias feitas aos gregos; a causa, a busca do poder por meio da contestação do poder dos persas (idem, p. 154). Citando Tucídides, o pretexto da guerra do Peloponeso teria sido o desentendimento entre corcíreus e potídeus; a causa, a busca por poder pela contestação do poder dos atenienses (idem, p. 924). Seria possível haver guerras sem pretexto (piratas, por exemplo) ou ainda sem pretexto e causa (animais). Cita o que julga alinhado a essas compreensões: “[em Brennus] tudo pertence aos mais fortes; [em Silius] ‘sua espada substituíra o tratado e a justiça’; [Em Átila] ‘procuramos o êxito da guerra e não sua causa’; [em Sêneca] ‘essa batalha deve fazer do vencido um culpado’ e [em Lucanos] ‘no topo da fortuna a justiça está do lado da força’” (idem, pp. 925-926). Cita Santo Agostinho: “levar a guerra aos vizinhos, de lá avançar sobre os outros, oprimir os povos que em nada vos inquietavam e isso pelo único desejo de reinar, poderia ser outra coisa senão uma pirataria total?” – exatamente o pretexto usado por Alcibiades na defesa do ataque à Sicília. Em Cícero: “essa elevação da alma que se mostra nos perigos e nos trabalhos, não somente não é virtude, se não for acompanhada de justiça, mas antes crueldade que causa repulsa a toda humanidade” (idem, pp. 926-927). Grócio parece negar a possibilidade de que haja pretextos para guerra em determinados grupos, mas nada parece indicar que as ações de piratas não tenham um pretexto em sua comunidade imediata. Nada parece indicar que o pretexto dos persas fosse injusto ou inferior ao dos gregos. Nada parece indicar que fosse possível antever a justiça nas dezenas de conflitos inseridas na guerra entre lacedemônios e atenienses antes da vitória, ainda que parcial, de um dos lados. Nada parece indicar que os animais não possam ter comportamentos sociais a serviço do seu grupo imediato. Em um contorno à possíveis indagações, Grócio parece buscar

uma reestruturação quando defende que, embora existam povos e pessoas que não tenham capacidade ou legitimidade para fazer a guerra contra seus senhores, não quer dizer que outros não possam fazê-la em seu lugar – defendendo seus interesses. Cita Sêneca: “aquele que nada tendo de comum com minha nação atormente a sua, pode ser de minha parte objeto de hostilidades” (idem, pp. 989-990). Cita Ambrósio: “a força que defende os fracos é plena justiça” (idem, p. 987).

Sobre a justeza do “temor”, diz: “como foi introduzido pelo consenso das nações que todas as guerras feitas [...] pela autoridade do poder soberano sejam consideradas como justas, quanto aos efeitos exteriores [...] todos concordam também que o temor causado numa tal guerra seja considerado justo” (idem, p. 724). Em passagem com significativa proximidade ao discurso de Alcibíades contra Nícias – sobre a invasão da Sicília para proteger aliados e o “bem comum” – Grócio explica e traz vários exemplos da necessidade de correção das violações ao direito natural. Ainda que o “temor” sequer se configure contra o Estado:

Deve-se saber também que os reis e aqueles que têm um poder igual ao dos reis têm o direito de infringir penas não somente por injúrias cometidas contra eles ou seus súditos, mas também por aquelas que não os tocam particularmente e que violam em excesso o direito de natureza ou das gentes a respeito de quem quer que seja. A liberdade de prover por castigos aos interesses da sociedade humana que, no começo, como dissemos, pertencia aos privados, ficou, após o estabelecimento dos Estados e das jurisdições, para os poderes soberanos, não propriamente porque eles mandam nos outros, mas porque não obedecem a ninguém [...]. É bem mais honesto vingar antes as injúrias feitas aos outros que aquelas a nós mesmos, que se deve temer mais nas ofensas pessoais que o ressentimento não leve a ultrapassar os limites ou ao menos não corrompa o espírito (Grócio, 2005, p. 851).

Grócio conclui que o abuso do pretexto da busca do bem de outrem – usado para justificar a própria glória – feito pelos maus, não o torna ilegítimo para o uso dos “bons” (Grócio, 2005, p. 991). Nos casos de “aparência de justiça”, que podem ser aproximados aos casos em que é difícil tomar uma decisão (*hard cases*, na tradição jurídica), Grócio traz uma citação de Tito Lívio, adequada para a compreensão dessa tensão: “trata-se então de saber, não quem tem mais direito, mas quem é mais forte” (idem, pp. 927-928). Compreendendo essa complexidade-subjetividade na disputa política real, citando Plutarco: “a maioria dos reis [...] se servem dos dois nomes de paz e guerra, como se servem de moedas, não para o que é justo, mas para o que serve a seus interesses”. Grócio compreende que seja possível “conhecer até certo ponto quais são as causas injustas pelas causas justas que explicamos até aqui” (idem, p. 928) – as quais serão melhor entendidas nos próximos subcapítulos.

4.2.3.1 *Jus ante/ad bellum*

Na busca de descobrir consensos em relação ao exercício/extensão da guerra no direito das gentes, Grócio inicia a análise do ambiente jurídico *ante/ad bellum*. O autor parte das bases da tradição de pensamento greco-romana-cristã, iniciando nas figuras mitológicas, passando pela Sagrada Escritura (Antigo e Novo testamentos), Cícero, Sêneca, Paulo de Tarso e concluindo em Santo Agostinho. Começa pela compreensão de que inexiste previsão indicando que a guerra é eminentemente injusta ou negativa, mesmo se feita sob “pretextos ocultos”, desde que a serviço do “bem comum”. Cita Plutarco – comentando sobre os persas: “querer levar as nações bárbaras a costumes mais requintados é um pretexto sob o qual se oculta a ambição do bem de outrem” (idem, p. 855).

Na mitologia, traz Hércules e Teseu para compreender a prática política da “busca pela liberdade”. A incorporação dos dois heróis na obra reforça a análise em dois níveis sociais conflitivos: em Hércules, a busca pela liberdade entre os Estados/povos; em Teseu, a busca pela liberdade entre os indivíduos de um grupo. Citando Sêneca, Grócio compreende Hércules como o herói virtuoso por ter libertado vários povos por onde passou, especialmente do poder de tiranos como Anteu, Busiris e Diomedes. Conforme reforça Lisíias: “autor de grandes bens para os homens, ao punir os injustos”; Diodoro: “tornava os Estados felizes ao destruir os homens injustos e os reis arrogantes”; e Aristides: “tendo assim tomado a si o interesse comum do gênero humano, ele havia merecido ser colocado na classe dos deuses”. Em igual medida, compreende Teseu como virtuoso por ter se livrado de figuras nocivas à liberdade, ao exemplo dos salteadores Sciron, Sinnis e Procusto. Conforme reforça Eurípedes: “foi por numerosas façanhas que [construiu] um renome entre os gregos, por ter sido sempre o flagelo dos maus”; e Valério: “pela coragem de sua alma e a força de seu braço, suprimiu tudo o que havia de monstros ou crimes” (idem, pp. 851-854).

Em relação ao Antigo Testamento, compreende-o como compatível com a guerra, desde que feita contra a “injustiça”. Cita o exemplo de Abraão: “de fato, Abraão, tomou em armas com seus servos e aliados e conseguiu vencer os quatro reis que haviam saqueado Sodoma. Essa conduta teria sido aprovada por Deus, por meio de seu sacerdote Melquisedec”. Também cita o exemplo de Moisés e Josué: “a guerra [justa] que os hebreus empreenderam sob o comando de Moisés e de Josué para rechaçar as violências cometidas contra eles pelos

amalecitas” (idem, pp. 104-105). Ambos, em um juízo particular, acreditavam estar com o “melhor direito”, agindo de acordo com a lei que lhes era comum. Complementa em uma passagem que valida o seu direito natural com base laica:

Deus ditou a seu povo regras gerais e perpétuas sobre o modo de fazer guerra (Deuteronômio, XX, 10, 15), mostrando com isso que uma guerra pode ser justa, sem ter sido especialmente ordenada por ele. De fato, ele distingue de modo transparente, nessas passagens, a causa da guerra dos sete povos daquela das outras nações. Como não se formula nenhum princípio sobre as causas legítimas da guerra, indica por isso mesmo que elas são naturalmente bastante conhecidas. Podemos citar como exemplos de motivos legítimos, a defesa das fronteiras, como ocorreu na guerra de Jefté contra os amonitas (Juízes, XI), a violação dos embaixadores, na guerra de Davi contra o mesmo povo (II, Samuel, X). Cumpre observar também o que diz o autor divino da Epístola dos Hebreus, que Gedeão, Barac, Sansão, Jefté, Davi, Samuel e outros, pela fé destruíram reinos, brilharam na guerra e puseram em fuga os exércitos das nações estrangeiras (XI 33, 34) (Grócio, 2004, p. 105).

Ainda em relação ao Antigo Testamento, nota-se que na hipótese de uma “necessidade extrema e inevitável”, poderia haver a necessidade de – inclusive – romper uma ordem para a sua própria manutenção posterior. Analisando a prescrição judaica de descanso regular aos sábados (*Shabat*), prevista no *Torá*, Grócio busca a exceção máxima “justificável” – no aforismo hebraico: “o perigo de vida põe um obstáculo ao sábado”¹⁰⁰. Essa justificativa foi dada por Sinésio de Cirene, justificando a necessidade de violação do sábado no contexto da guerra contra o Império Selêucida¹⁰¹ (I Macabeus IX, 10, 43 e 44, apud Grócio, 2004, p. 305): “nós nos encontramos expostos a um perigo de morte iminente”. A justificativa de um “risco eminente” tem relação estreita com a “necessidade” de se manter em “segurança” – o que jamais pode ser alcançado de forma satisfatória: “a existência humana é tal que jamais haveremos de conquistar uma segurança completa”¹⁰² (idem). A justificativa da necessidade se solidificou na

¹⁰⁰ Máxima que expressa com extrema sofisticação a relatividade dos juízos de justo na dinâmica da disputa de poder. Em caso de “risco de vida”, o justo (expresso em uma “ordem”) pode ser afastado – por meio de um juízo particular/grupal deduzido contextual e conjunturalmente. O aforismo tem origem no período da dinastia dos asmoneus, que governaram a Judéia entre 140-37 AEC (Reino Asmoneu de Israel).

¹⁰¹ Exemplo expresso igualmente na Guerra de *Yom Kippur* (com o fim do jejum). Contemporaneamente, usado para justificar a antecipação à ataques, o que está na base da justificativa para o controle de tecnologias missilísticas – ao exemplo do sistema de defesa antiaérea (לפית ברזל – Domo de Ferro).

¹⁰² É possível ver esse trajeto a partir do fim do período glacial e do início do interglacial (ca. 10 mil anos AEC). O degelo permitiu cursos hídricos mais regulares, o que permitiu o início da agricultura, o excedente na produção de grãos, o aumento populacional e os assentamentos urbanos – o que induziu um estilo de vida sedentário. Esses assentamentos urbanos organizavam culturas domésticas de plantas e animais, o que tornava as “fugas” às invasões nômades/seminômades/inimigas um risco de extinção de parte significativa do grupo. A partir de então, esses grupos passaram não só a acumular poder para enfrentar as invasões, mas se adiantar a elas, invadindo territórios próximos para a garantia de uma quantidade progressivamente maior de recursos. Isso resultava em um crescimento relativo de poder e uma hierarquização regional, a serviço da manutenção de sua “segurança” (arquétipo indeterminado expansível).

tradição do direito hebraico (*halakha*) pelo princípio do *Pikuach Nefesh*, cujo significado expressa uma possibilidade de violação de qualquer lei divina ou humana, desde que justificada para “salvar a vida”. Esse princípio é construído por uma interpretação do texto do Levítico pelos rabinos: “guardareis os meus estatutos e os meus juízos, os quais, se o homem fizer, viverá por eles” (Levítico, 18:5). Ressalta-se a passagem “viverá por eles”, em contraposição à “morrerá por eles” (Yoma, 85b) – o que foi projetado no Talmude. O juízo de “perigo” e de “não perigo” é exclusivo de um indivíduo/grupo social. Ele é vinculado à necessidade, segurança, bem-estar, felicidade etc., isto é, o que o “pensamento criativo” for capaz de “descobrir”. A amplitude de relativização simbólica para se livrar de um perigo é extensa, pois a própria ordem/unidade (vivência e convivência) estaria em perigo. Esse é um dos princípios jurídicos mais relevantes da tradição hebraica, que foi incorporada ao bloco dinâmico do direito greco-romano-cristão – especialmente pelo diálogo com o direito romano/direito canônico romano. O aforismo permite a construção do “justo” indeterminado, a serviço das lutas de poder/controle do critério. Não por acaso, os judeus são um dos grupos sociais mais longevos da história. Em um passo lógico, esse princípio permite um raciocínio abstrato de que a “precaução máxima” deve ser sustentada por uma “força máxima”, garantindo uma “punição máxima”. No limite, “pode qualquer coisa, desde que, a serviço de qualquer coisa”, o que manifestaria uma base “arquetípica” da busca pelo poder/controle do critério.

Em relação ao Novo Testamento, a observação de Grócio é que Jesus Cristo construiu a sua própria compreensão/sanção da Sagrada Escritura, a serviço de seu grupo social, dizendo: “vós ouvistes o que foi dito aos antigos, mas eu vos digo” – contrapondo-se a alguns preceitos, qualificando outros (Mateus, V, apud Grócio, pp. 115-117). Em relação à lei de Moisés, em uma passagem com um diálogo conjuntural significativo, Grócio compreende que:

Convém assinalar aqui, rapidamente, o erro daqueles que explicam o direito de os israelitas moverem guerra pela única razão de que Deus lhes havia dado a terra de Canaã. Sem dúvida, é uma causa justa, mas não única, pois mesmo antes dessa época, houve pessoas tementes a Deus que fizeram guerra sob a inspiração de sua razão e os próprios israelitas, a seguir, a fizeram por outros motivos, como Davi para vingar a afronta feita a seus embaixadores (Grócio, 2004, p. 127).

O autor cita Cícero para a reflexão sobre os “princípios naturais primitivos” e os “princípios secundários”. Os primeiros seriam os ligados à natureza (animais, incluso o homem), em que haveria a “necessidade” da guerra para a conservação e aquisição das coisas úteis à existência. Os segundos seriam ligados à razão (direito natural, exclusivo do homem), em que haveria igualmente uma “necessidade” da guerra quando há situações que: “se opõem à vida social, ou seja, que atentem contra o direito de outrem, [especialmente:] vida, corpo e

liberdade” (Grócio, 2004, pp. 99-103). Aqui, partindo do que foi visto no primeiro capítulo, percebe-se que a “necessidade” tem base na disputa por poder/controlado do critério – universal e abstrata – mas é mutável em cada trajetória psíquico-histórica de indivíduos e de grupos sociais. A necessidade é uma espécie de arquétipo: é “psíquica” (p) – negando o “natural puro” (n) e negando o “social puro” (s), permitindo o encaixe “trivalente”.

Grócio cita dois excertos dos principais juristas romanos para validar a tese. Em Ulpiano: “é permitido repelir a violência pela violência, pois é a natureza que concede esse direito e que por isso é lícito repelir armas com armas”. Em Gaio: “a razão natural permite se defender contra o perigo” (idem, pp. 104-106). Complementa retornando a Cícero, em um raciocínio lógico: “como há duas maneiras de resolver uma controvérsia, uma pela troca de argumentação e outra pelo emprego da força, e como a primeira é própria dos homens e a segunda dos brutos, convém recorrer à segunda somente quando não se pode fazer uso da primeira”¹⁰³. Aqui, mais uma vez, Grócio percebe o espaço “indeterminado” para que os “juízos particulares” julguem o “dever” de usar a argumentação – o que pode ser atribuído à uma “faculdade” (liberdade) jurídica. Porém, ao mesmo tempo, julga que esse dever possa ser “objetivo” e “consensual”. Com isso, retorna-se ao mesmo problema do uso de uma faculdade de forma “honesta” ou “desonesta”, o que manifesta a mesma circularidade lógica da leitura de Parmênides, Sócrates e Aristóteles sobre a justiça. Para Grócio, o conhecimento que permite o julgamento “honesto” seria consensual e intrínseco à própria natureza humana. Esse conhecimento poderia ser aprendido por meio da prática – argumento idêntico ao de Sócrates no diálogo com Mênon. Porém, como já visto em Aristóteles, nem todos seriam “aptos” a esse aprendizado. Essa tensão pode ser percebida na citação de Cícero – semelhante ao aforismo do *Pikuach Nefesh*:

Não é uma lei escrita, mas que nasceu conosco, que não aprendemos, nem recebemos, nem lemos, mas que tiramos, haurimos, extraímos da própria natureza, pela qual não fomos instruídos, mas formados, pela qual não fomos educados, mas da qual fomos embutidos. Se alguém atenta contra nossa vida seja por traição, seja pela força, se caímos nas mãos de ladrões ou de inimigos, todo meio de salvação é honesto [...]. É uma lei que a razão ditou aos espíritos esclarecidos, que a necessidade prescreveu às

¹⁰³ Juízo que pode ser projetado para a exigência do art. 31, 1, Carta da ONU: “as partes em uma controvérsia, que possa vir a constituir uma ameaça à paz e à segurança internacionais, procurarão, antes de tudo, chegar a uma solução por negociação, inquérito, mediação, conciliação, arbitragem, solução judicial, recurso a entidades ou acordos regionais, ou a qualquer outro meio pacífico à sua escolha”. Porém, no art. 51, Carta da ONU: “nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas” (<https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>). O ataque e o inimigo podem ser reais ou criados, a serviço de uma progressão hierárquica, conforme demonstra o uso do artigo ao longo de sua existência – especialmente na Guerra Fria e na guerra contra o terrorismo.

peças inculcas, o costume às nações, a própria natureza aos animais selvagens de rechaçar sempre de seu corpo, de sua cabeça, de sua vida, e por qualquer meio disponível, toda violência que os ameace (Grócio, 2004, p. 106).

Citando Sêneca, percebe-se que é possível construir uma compreensão expandida de “segurança”, conforme mencionado: “se não ataca minha pátria, mas oprime a sua; se, muito distante de meus concidadãos, são os seus que ele atormenta, tal depravação moral não fez senão romper tudo entre nós”. Citando Santo Agostinho: “eles são de opinião que se decretara o cometimento de crimes tais que, se algum Estado da terra os decretasse ou tivesse decretado similares, o gênero humano haveria de ordenar a destruição” (Grócio, 2005, pp. 851-853). Citando Paulo de Tarso, compreende que “é agradável a Deus que o poder seja cristão e é agradável aos cristãos que permaneçam com poder”:

Eu vos exorto, portanto, para que sejam feitas súplicas, orações, pedidos, ações de graças por todos os homens; para os reis e para todos aqueles que são revestidos de dignidade, a fim de que tenhamos uma vida tranquila e pacífica com toda espécie de piedade e de dignidade, pois é bom e agradável diante de Deus, nosso salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e que cheguem ao conhecimento da verdade (Grócio, 2004, pp. 117-118).

Ideia igualmente presente em Santo Agostinho:

Os reis servem a Deus na qualidade de reis se, seguindo os mandamentos de Deus, ordenam o bem em seu reino e proibem o mal [...] como, pois, os reis servem ao Senhor com temor, se não for proibindo e punindo com uma severidade religiosa as coisas que se praticam contra os mandamentos do Senhor? (Grócio, 2004, p. 119).

Baseado nessa longa reconstrução histórica, Grócio chega a uma conclusão sobre as “causas legítimas” de uma guerra, tanto nas privadas quanto nas públicas. Essa conclusão seria baseada em um processo cumulativo adquirido por essa tradição. A versão final que projeta em sua obra é a defendida por Cassiodoro, o qual sustenta que legítima é a causa para: “a defesa, a recuperação do que nos pertence e a punição”. Esses elementos estão presentes tanto no discurso do General romano Marco Camilo, ao expor os motivos da guerra contra os gauleses: “todas as coisas que é permitido defender, recuperar e punir”; quanto na obra do historiador Salústio: “em virtude do direito das nações, eu peço de volta o que me pertence” (Grócio, 2004, p. 285). A partir desse consenso, Grócio compreende que o ato que induz a guerra não necessariamente precisa ser consumado (*fait accompli*), mas apenas ameaçar ou colocar em perigo o corpo ou os bens (idem, pp. 286-287). Isso valeria tanto para a guerra privada quanto para a guerra pública: “é permitido prevenir um ataque que não é atual, mas que parece uma ameaça, mesmo distante” (idem, p. 304). Isso garante uma disposição particular do que seria o “perigo” ou a “ameaça”, a serviço da disputa de poder. Percebe-se que as noções de “defender”,

“recuperar” e “punir” não refletem consenso em conflito/guerra, cita-se o excerto dos coríntios discursando aos lacedemônios sobre a índole expansionista dos atenienses:

Quando concebem um plano, mas falham na hora de realizá-lo, consideram-se espoliados de um bem que já lhes pertencia; quando vão em busca de uma coisa e a obtêm, julgam haver conseguido pouco em comparação com o que o futuro lhes reserva; mas se acontece tentarem sem sucesso, voltam-se para novas esperanças, e assim compensam o fracasso (Tucídides, 1987, pp. 39-40).

Ao mesmo tempo, em linha mais próxima ao realismo, Grócio estrutura uma discussão sobre o autor do “primeiro golpe”, trazendo argumentos sólidos sobre os problemas do critério de definição do “temor fundado”. O temor levaria o que se julga “agredido” se tornar “agressor”, mesmo sem uma agressão objetiva da parte contrária. Embora o autor entenda que isso deva ser evitado, traz uma passagem que atesta uma completa relativização de qualquer juízo consensual e/ou unitariamente “verdadeiro”:

Se alguém te ameaça com uma violência que não é presente, mas se foi convencido a tramar alguma coisa contra ti ou de ter armado laços contra ti, se quis te envenenar, dirigir contra ti uma falsa acusação, subornar falsas testemunhas, preparar uma sentença iníqua, não nego que seja possível mata-lo de modo legítimo, se esse perigo não puder ser evitado de outra maneira ou mesmo se não se tem muita certeza de poder escapar ileso (Grócio, 2004, p. 290).

Por fim, sobre os bens passíveis de defesa, Grócio compreende que a ambição (luta por poder) cria dificuldades para a estabilização social (equilíbrio). O direito à propriedade seria uma proteção àquele que se apossou de algum bem comum natural (criado e repassado aos humanos por Deus). No início, o bem era de toda a humanidade, mas após a apropriação individual sua natureza jurídica seria alterada (Grócio, 2004, pp. 309-310). Em uma bela e sofisticada construção argumentativa – partindo de Sêneca: “depois de ter [extinguido] o modo primitivo de vida e as feras, das quais o homem teria tomado seus hábitos” – Grócio compreende que o crescimento das cidades e da população – após a agricultura – teria induzido um estado conflituoso ao mundo dos homens, pois fundou uma assimetria relativa natural permanente entre os primeiros grupos sociais e os demais (idem, p. 312). Isso teria causado um aumento da disputa pelo controle da diferenciação dos recursos, resultando em assimetrias de produção, trabalho e consumo que criaram noções particulares de “justiça” entre esses povos (idem, pp. 313-314) – o que parece adiantar várias teorias modernas e contemporâneas sobre a criação do Estado e do “social”, especialmente os argumentos dos contratualistas. Citando Gênesis, o autor propõe uma ligação relevante com a sua tese da livre navegação:

O que rompeu sobretudo a concórdia foi um vício mais nobre, a ambição, cujo símbolo foi a torre de Babel (Gênesis, X e XI). Logo, uns e outros se dividiram em duas regiões diversas e delas se apropriaram. Há ainda, entretanto, entre esses homens que continuaram sendo vizinhos, uma comunidade não de rebanhos, mas de pastagens,

porque havia grande extensão de terras para número diminuto de homens que podia bastar para o uso de muitos sem incomodo [...]. Isso durou até que o número de homens como o de rebanhos aumentou e as terras começaram a ser divididas não mais entre nações, como antes, mas entre famílias (Gênesis, XIII). Quanto aos poços que, num país seco, são de grande necessidade, como não eram suficientes para o uso de muitos, cada um se apropriou daqueles que pode tomar para si (Gênesis, XXI). Isso aprendemos da história sagrada que é bastante de acordo com o que os filósofos e os poetas, dos quais reproduzimos alguns testemunhos (Mare liberum, cap. XV), nos disseram sobre o estado primitivo da comunidade de bens e da partilha que se seguiu (Grócio, 2004, p. 313).

Baseando-se no *res nullius*, o autor oferece uma explicação jurídica detalhada sobre os limites e as possibilidades do direito de propriedade de um povo às terras, ilhas, arquipélagos ou qualquer outro elemento apropriável¹⁰⁴. Após, demonstra – novamente – a exceção desse direito em caso de “necessidade”: “numa necessidade premente, se deve retornar ao antigo direito de se servir das coisas como se tivessem permanecido comuns, porque em todas as leis humanas e, em decorrência, também na lei de propriedade, a necessidade extrema parece ter sido excetuada” (Grócio, 2004, p. 319) – o que suspenderia o próprio direito (justiça). Citando Sêneca: “a necessidade, que é a grande justificativa humana, aniquila toda lei” (idem, p. 320). Citando Cícero, relativiza o direito intertemporal: “Cássio partiu para a Síria, província que teria pertencido a outro se os homens tivessem observado as leis escritas, mas como essas leis foram esquecidas, se tornou sua pela lei de natureza”. O mesmo raciocínio é atribuído aos períodos de guerra: “pode-se inferir disso como é permitido ao que faz uma guerra justa ocupar um território situado numa região fora das hostilidades. Isso pode ocorrer se houver perigo presumível, mas seguro, de que o inimigo invadiria essa área, causando-lhe danos irreparáveis” (idem, p. 321).

¹⁰⁴ A discussão sobre “bens” se alinha com a “necessidade” de acúmulo de recursos para se manter em segurança (garantir a existência), por meio da expansão social permanente. Essa ação é prévia à guerra e se projeta para ela, marginalizando o raciocínio dos supostos limites epistemológicos universais das ações no ambiente *ante/ad bellum*. Grócio cita a importância da tributação para sustentar uma guerra justa ao refletir sobre a disputa de poder, em uma construção que parece reunir a adiantar boa parte dos argumentos dos “mercantilistas” da ciência política e da economia política: Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, William Petty, Friedrich List, Alexander Hamilton etc. Cita Paulo de Tarso: “pagar os impostos é uma coisa honesta, um preceito que obriga a consciência [...]”. A finalidade dos impostos é de dar às autoridades públicas os meios de providenciar pelas despesas necessárias para a proteção das pessoas de bem e repressão dos maus”. Cita Caio Tácito: “a paz das nações não pode ser mantida sem armas, nem as armas subsistir sem soldo, nem o soldo ser pago sem impostos”. Cita Santo Agostinho: “pagamos os tributos para providenciar o dinheiro destinado aos que fazem a guerra, que são necessários”. A tributação, dessa forma, seria legítima, pois: “partes do patrimônio podem, contudo, ser penhoradas por causa legítima pelos reis que têm um poder absoluto, isto é, que possuem o direito de impor para causas justas novos tributos” (Grócio, 2004, p. 74, 123, 438).

4.2.3.2 *Jus in bello*

Em relação ao ambiente jurídico *in bello*, Grócio explora os limites do próprio ato da guerra. De início, indica uma dificuldade inerente à manutenção de uma “promessa” (jurídica) em meio aos atos de guerra, em que se busca a vitória – unicamente: “resta examinar quais coisas são permitidas na guerra, até que ponto e de que maneira se apresentam: o que é considerado pura e simplesmente ou com relação a uma promessa precedente” (Grócio, 2005, p. 1015). Isso traz problema da disputa de critérios:

Na guerra, as coisas necessárias para o objetivo proposto são permitidas [...] se não posso de outro modo salvar minha vida, me é permitido repelir de toda forma de violência aquele que a ataca, mesmo que ele esteja isento de crime, porque esse direito não surge propriamente do crime de outrem, mas do direito que a natureza me concede para mim mesmo [...] assim é que quando a punição é justa, toda violência sem a qual não se pode chegar à pena é também justa (Grócio, 2005, p. 1016).

Citando Francisco Vitória: “as coisas que, em matéria de moral, conduzem a um fim recebem desse próprio fim seu valor intrínseco [...]. Mais ainda, posso, abstração feita de toda consideração da culpa de outrem, pôr a mão sobre uma coisa pertencente a outro, quando um perigo certo me ameaça” (Grócio, 2005, pp. 1015-1016). O autor entende que isso também valeria para as coisas sagradas, visto que perderiam sua natureza de sagrado se o território trocasse de soberania. Cita Cícero: “a vitória de Siracusa tinha tornado profanas as coisas sagradas”. Cita o jurista Pompônio: “quando os lugares foram tomados pelos inimigos, todos cessam de ser sagrados” (idem, p. 1118).

Além da já demonstrada dificuldade de consenso em relação aos “juízos” de justo, ainda que relativas a questões com objetividade significativa (idem, pp. 680-684), Hugo Grócio mostra que o juízo de “desproporcionalidade” é igualmente problemático em uma situação de guerra contra o “injusto” – dependendo de um critério particular:

Para reaver o que nos pertence, se não for possível recuperar o justo valor, temos o direito de tomar um valor superior [...]. Assim é que um navio cheio de piratas, ou que uma casa repleta de salteadores, podem ser atacados a tiros de canhão, mesmo se no interior do mesmo navio ou da mesma casa houvesse um pequeno número de crianças, de mulheres ou de outras pessoas inocentes que ficariam por isso expostas ao perigo (Grócio, 2005, pp. 1017-1018).

Desse modo, Grócio compreende que, citando Cícero: “não é contra a natureza despojar aquele que se pode honestamente matar”¹⁰⁵. Isso seria compatível com o direito das gentes:

¹⁰⁵ Cf. em José Luís Fiori (2018, p. 96) a defesa do “maledicídio”, proposta por São Bernard de Clairvaux no contexto das Cruzadas. Esse direito permitiria um “homem bom” assassinar um “homem mal”, a serviço do “justo” – o que seria permitido e validado por Deus.

“não há porque se espantar se o direito das gentes permitiu danificar e pilhar as coisas que pertencem aos inimigos que havia permitido condenar à morte”. Citando Políbio: “o direito da guerra compreende a pilhagem ou o estrago das munições dos inimigos, de seus portos, cidades, homens, navios, colheitas e outras coisas semelhantes”. Citando Tito Lívio: “há certos direitos da guerra que é justo sofrer, como é permitido de os exercer: o incêndio das messes, a destruição dos edifícios, o saque de homens e rebanhos” (Grócio, 2005, p. 1117). Isso também valeria para a noção de “hostilidade” em uma trégua (idem, p. 1423) – conforme expresso na discordância absoluta entre lacedemônios e atenienses (durante a Paz de Nícias) em relação as posses, ataques, propriedades, passagens, discursos, devoluções etc.

Consequentemente, para Grócio, a própria noção de “dolo”, “fraude”, “engano” ou “ilícito” perde o sentido em um momento em que tudo está a serviço da vitória no conflito. Citando Homero: “disse que se deve prejudicar um inimigo ‘seja por dolo, seja por força aberta, secretamente ou em pleno dia’”. Citando Píndaro: “é preciso pôr tudo à obra para destruir o poder de seu inimigo”. Citando Virgílio: “dolo ou coragem, qualquer coisa, quando se trata de um inimigo”. Citando Agostinho: “quando uma guerra justa é empreendida que se combata com força aberta ou usando de emboscadas, isso não interessa em nada à justiça”. Citando os juristas romanos, em geral: “um engano inocente [é] aquele [...] tramado contra o inimigo” (idem, pp. 1024-1026)¹⁰⁶. Um exemplo contrário a essa ideia estaria na máxima jurídica da tradição: “não se deve fazer o mal para alcançar o bem” (idem, p. 1026). Porém, o juízo entre o bem e o mal são insuficientes se usados de forma isolada para justificar uma ação ou omissão em guerra, retornando-se à circularidade do argumento.

A passagem fica mais completa e permite uma reflexão mais direta quando Grócio menciona Santo Agostinho: “pode-se esconder prudentemente a verdade, usando alguma dissimulação” (idem, p. 1027). Essa passagem permite questionar a própria busca de uma “verdade absoluta” dentro da tradição – especificamente na lógica aristotélica. Se em uma guerra pode haver “várias verdades”, uma para cada inimigo (além de uma para cada grupo social interno para fins de justificação), e se essas verdades podem ser provadas logicamente – por meio de uma “aceitação racional” desses atores (que compartilham da mesma capacidade política) – logo, é impossível a defesa da existência de apenas um “conhecimento político” (imutável, universal, racional e verdadeiro). Quando omissões ou dissimulações da “verdade”

¹⁰⁶ O que Aristóteles chamou de “mentira nobre” (2016b, p. 36).

são incorporadas às relações sociais a serviço de um juízo (compreensão/sanção) de justiça particular inserido em uma disputa por poder – gerando efeitos concretos em quem “não a possui” – é possível concluir (talvez exclusivamente) que a ideia de estabilização “cumulativa” do conhecimento em busca de uma verdade imutável e universal é, ela mesma, dissimulada. É impossível controlar a disseminação “justa” do “falso” na complexidade das relações, pois elas são formadas por múltiplas unidades entrelaçadas em múltiplos sistemas, cada uma operando em um sentido distinto. Na verdade, há uma pluralidade de “verdades” que se constroem e se reconstroem conjunturalmente a serviço da disputa pelo poder, o que é mais compatível com a leitura dialética-realista de Heráclito e dos sofistas.

Em resposta às possíveis contestações, Grócio traz várias passagens da Bíblia que reforçam (potencializam) o argumento realista – novamente a serviço do “justo particular” com expressão universal. Citando Abraão, permite compreender que o árbitro final do juízo do “verdadeiro” e do “falso” é o próprio indivíduo (unidade): “não mente aquele que diz uma coisa falsa que acha verdadeira, mas mente aquele que diz uma coisa verdadeira sem dúvida, mas que ele pensa que é falsa”¹⁰⁷ (idem, p. 1034). Isso mostra uma expressiva (se não insuperável) dificuldade psíquica de estabelecer métodos consensuais para se “julgar um juízo” de tal natureza – isto é, o indeterminado (i) julgando o indeterminado (i). Isso, no mínimo, aumentaria a complexidade relativa ao evento, induzindo a inadequação de várias ferramentas. O que permite um retorno à questão das tentativas de um “mapeamento” e de um “controle” do psíquico. Os “limites” éticos desse controle/mapeamento são, eles próprios, instrumentos político-estratégicos a serviço da disputa pelo poder. O mapeamento total presumiria uma “sanção” metodológica (disputa de critérios), que é – inerentemente – “política”. Conforme explica Maria Claudia Vater (2018, p. 101): “a hipótese de unilateralização absoluta leva à entropia do sistema, [...] um sistema energético sem possibilidade de diferencial de energia corresponderia à morte do próprio sistema. Portanto, sempre [haverá] o que Heráclito chamou de ‘enatiotropia’”.

Um outro ponto relevante sobre o *jus in bello* levantado por Grócio é a distinção entre “Nação” e “povo” em uma guerra, o que expressa novamente o problema do critério consensual

¹⁰⁷ As ferramentas metodológicas necessárias para desvendar essa “intenção” contida na “intenção” não poderiam buscar outra coisa senão um juízo a serviço do acúmulo e do exercício de poder.

– especialmente em relação às “proteções” jurídicas do direito contemporâneo¹⁰⁸. Para ele, de acordo com o direito das gentes, apenas se deve combater um “inimigo público”, aquele que atenta contra a existência do Estado. Citando Ulpiano: “são inimigos aqueles a quem o povo romano declarou publicamente a guerra ou que eles mesmos a declararam ao povo romano. Os outros são chamados de salteadores ou piratas”. Citando os juristas romanos, em geral: “são inimigos aqueles que nos declaram ou aos quais declaramos guerra em nome do Estado. Os outros são ladrões ou piratas”. Em relação aos conflitos civis, citando Ulpiano: “nas discórdias civis, ainda que muitas vezes a república seja lesada por elas, não se combate para levar o Estado à ruína”. Citando Cícero, para concluir o argumento: “inimigo é aquele que tem um Estado, uma cúria, um tesouro público, o consenso e o acordo dos cidadãos e o poder [...] de concluir tratados de paz e de aliança”. A diferença central para Grócio é que, citando Procópio, um bando de piratas ou salteadores se “associa para o crime, enquanto [as pessoas de um Estado], mesmo que por vezes não sejam isentas de ações culpadas, se associaram, contudo, para gozar do direito” (Grócio, 2005, pp. 1069-1070). Porém, o problema do critério reaparece, especialmente na delimitação do que é considerado “levar o Estado à ruína” ou de quem é considerado titular das qualificações adverbiais de que falam os autores: “salteadores”, “piratas”, “bandidos”, “terroristas” etc. Ainda, mais grave, o problema do próprio critério de definição de “crime”, visto que esse depende de uma lei anterior, disposta por um poder (árbitro), com validade e eficácia limitadas territorialmente, garantidas por uma força militar (*enforcement*). Assim, Grócio percebe que a própria guerra atribuirá ao perdedor a ação “injusta” e a reparação dos danos – citando Sêneca: “essa batalha deve fazer do vencido um culpado” (idem, p. 1073).

4.2.3.3 *Jus post bellum*

Em relação ao *jus post bellum*, Grócio compreende que o direito de soberania contra os perdedores é exercido pelo vencedor, em que se presume a vantagem da “não destruição” do vencido – o que parece presumir a necessidade de “oposição”. Citando Tertuliano: “conquistar Estados é estender suas fronteiras por vitórias”. Citando Alexandre, em Quinto Cúrcio: “as leis

¹⁰⁸ Ao exemplo do afastamento da incidência do direito humanitário internacional contra os membros da *Al-Qaeda* e do *Taliban* capturados pelos Estados Unidos, formulada juridicamente pelo *Office of Legal Counsel* (OLC). Isso esteve a serviço da redução dos limites ético-jurídicos na busca da “vitória contra o terror”, permitindo torturas, sequestros, chantagens etc., ou seja, afastando todos os supostos “limites” epistemológicos universais do direito a serviço da “segurança” – tendo em vista se tratar de um evento com “dimensões inéditas” e de grupos não estatais.

são ditadas pelos vencedores, acatadas pelos vencidos”. Citando Ariovisto: “os romanos tinham por hábito impor leis aos vencidos, não segundo a opinião dos outros, mas segundo sua própria inspiração” (idem, p. 1187). Porém, aliado a essa máxima realista, Grócio compreende claramente que os vencedores não podem destruir os vencidos, mas se beneficiar da reestruturação ou manutenção da própria relação assimétrica, mantendo-se uma hierarquia. Compreende que o poder é uma relação que não se limita à violência e à coerção: “mesmo na dominação mais completa e semelhante àquela do patrão sobre o escravo, os vencidos sejam tratados com clemência e de tal modo que seus interesses estejam ligados aos interesses do vencedor” (idem, p. 1325).

Em relação ao território: “mesmo que toda a soberania seja tirada aos vencidos, suas leis, seus costumes, seus magistrados podem ser deixados a eles, no que tange a seus negócios particulares e aos negócios públicos de pouca importância”. Em relação à soberania: “se for menos seguro se abster de toda dominação sobre os vencidos, a coisa pode, contudo, ser moderada, de modo que alguma porção de soberania seja deixada a eles mesmos ou a seus reis”. Citando Alexandre, ao citar que ele: “oferecia por vezes essa condição a dado vencido; ele poderia comandar outros, ao mesmo tempo que [lhe] obedecia”. Citando Salústio: “pareceu mais oportuno ao povo romano angariar amigos do que escravos, persuadidos que estavam que é mais seguro comandar pessoas que o querem, do que aqueles que são forçados a isso” (idem, pp. 1323-1324). No entanto, isso não afasta o perfil conflituoso da relação, mantendo-se a disputa por progressão hierárquica – conforme diz Grócio, citando Cúrcio: “entre o patrão e o escravo não há amizade possível; mesmo no seio da paz subsistem os direitos da guerra” (idem, p. 1326).

Desse modo, trazendo a máxima da tradição exposta por Platão na compreensão do “justo” – aqui aplicado ao *jus post bellum* – Grócio compreende que o justo deve ser que “cada um tenha o seu”. Porém, o autor interpreta que isso seria o “que é mais favorável no sentido mais amplo”, e que “a interpretação das cláusulas ambíguas deve ter por resultado que aquele que tomou justamente as armas obtenha aquilo por que as tomou e recupere os danos e as despesas” (idem, p. 1385). Retorna-se ao problema do critério, pois essa justiça pós-guerra sempre é disposta por uma assimetria gerada na guerra, como o próprio Grócio nota: “deve-se nos tratados tomar a interpretação que torne mais possivelmente igual a condição das partes,

com relação à justiça da guerra” (idem, p. 1386), o que impede uma “livre disposição” do perdedor – titular do justo particular sobre o que lhe é “devido”.

4.2.4 Da paz

Em relação à paz, Hugo Grócio inicia pela compreensão de que uma “ordem” criada e mantida por um Estado pode ser útil às unidades nele contidas. Essa ordem seria disposta por acordos transitórios a serviço de um mesmo fim:

É verdade que todos os homens têm naturalmente, como já citado, o direito de resistir para rechaçar a injúria que lhes é feita. A sociedade civil, porém, tendo sido estabelecida para manter a tranquilidade, o Estado adquire primeiramente sobre nós e sobre o que nos pertence, uma espécie de direito superior, porquanto isso é necessário para esse fim o Estado pode, pois, para o bem da paz pública e da ordem, interditar esse direito comum de resistência. Não se deve duvidar que não o tenha previsto, uma vez que não poderia de outra forma atingir sua finalidade. Se esse direito de resistir subsistisse em cada cidadão privado, não teríamos mais uma sociedade civil, seria uma multidão desordenada, semelhante à dos ciclopes, onde “cada um governa sua família e reina sobre sua mulher e seus filhos”; “turba confusa onde ninguém obedece a ninguém” (Grócio, 2004, p. 233).

Na compreensão de Grócio, pode ser vantajoso uma submissão de um povo a outros comandos, formando uma nova unidade – ainda que transitória (Grócio, 2004, pp. 177-182). Isso não poderia ser lido como “ilegítimo”, pois se a vontade se manifestou por completo, o grupo vencedor da decisão teve como “justa” a submissão – disposta em um conflito no “tempo político”. Além disso, de acordo com Grócio, o poder nem sempre reside no povo: “é permitido a todo homem reduzir-se à escravidão privada em proveito próprio e por lhe parecer conveniente, como resulta na própria lei hebraica” (Êxodo XXI, 6, apud Grócio, p. 175). Grócio acredita que o desejo da paz sempre seria superior ao da liberdade:

A reta razão sugere [...] que a vida, que é o fundamento de todos os bens temporais e a ocasião dos bens eternos, é de preço maior que a liberdade, seja que se considere uma e outra num só homem, seja que se considere ambas em todo um povo. Por isso o próprio Deus conta como um benefício não destruir os homens, mas entregá-los à servidão (Grócio, 2004, p. 971).

Nessa passagem, a “entrega do Homem à servidão” foi compreendida como uma “punição”, um benefício (um mal menor) “aos olhos de Deus” – por meio de seu critério. Porém, essa compreensão parte da leitura da versão bivalente do Mito do Gênesis. A “liberdade” permitida pela inserção do “terceiro incluído” (Serpente) demonstra uma “opção” à escravidão/submissão, e não uma “liberalidade” divina. Foi apenas essa possibilidade de “crítica” – busca pelo poder/domínio do critério – que permitiu uma “superação” (lógica) do poder divino absoluto, por meio da disposição relacional social triangular-conflitiva deduzida

da narrativa (Fiori, 2017, pp. 4-9; 2021, pp. 691-697, 2024, pp. 613-621). Desse modo, percebe-se que o objetivo da submissão dos cristãos aos romanos nunca foi a “escravidão” em si, mas sim a “liberdade”. Partiram de níveis mais elementares da disputa política, como a luta pela “não perseguição” e pela “igualdade”, para então – por meio do conflito – “subirem” a níveis mais elevados, ao exemplo da oficialidade do cristianismo no Império (Édito de Tessalônica) e da prática do Imperador manifestar-se adepto à cristandade (Concílio de Niceia). Assim, os cristãos adquiriram um progressivo poder político no Império, construindo uma união e uma comunhão de interesses entre Império e Igreja, até estruturarem uma das características mais marcantes da civilização: o “convecionismo” catequético de Paulo de Tarso¹⁰⁹. Nenhum povo parece ter feito a opção de escravização por desejo próprio (puro) ou com duração perpétua, nem mesmo parece que essa escolha seja algo inerente à “reta razão” em alguns casos. Basta lembrar os sacrifícios constantes em contextos de guerras claramente “perdidas”, que ainda moviam os povos na busca da liberdade, da glória e do poder. Dessa forma, só é possível uma compreensão mais integrada dessas afirmações se mediada por uma leitura do poder como uma relação que está além de um mero “domínio corporal”, mas que pode ser simbólico, em que a parte oposta “sabe” e “quer” o resultado de sua contraparte¹¹⁰ – ainda que essa relação seja complexificada pela disposição triangular e pela própria disputa de critérios para a definição dos limites das noções de “liberdade” e “escravidão”.

Em relação ao controle político relacionado a uma hipotética opção pela “submissão” ou “contestação”, Grócio questiona os próprios termos para definir um governo, se tirânico ou democrático, visto que dependem – novamente – de um “juízo” de justiça/critério (Grócio, 2004, pp. 189-200). Esse juízo, em regra, é disposto na própria luta por poder, ao exemplo da democracia e da tirania/ditadura no mundo grego e no mundo contemporâneo – como na resposta de Cornélio Sila quando perguntado o porquê pega armas contra sua própria pátria: “a fim de livrá-la de seus tiranos” (idem, p. 268). Exemplo idêntico pode se encontrar na troca de lado de Alcibíades durante a guerra entre lacedemônios e atenienses, justificado para “salvar os atenienses da tirania”. Porém, Grócio também afirma que o “poder” seria um título legítimo apenas se exercido por meio de um processo de “eleição” (idem, pp. 190-192), sem, no entanto, questionar da mesma forma e extensão a qualificação formal e processual de uma eleição “justa” ou “injusta”.

¹⁰⁹ Cf. Fiori (2021, pp. 155-158).

¹¹⁰ Cf. discussão e síntese em Steve Lukes (1974).

Citando Sêneca, Grócio compreende que uma unidade deveria manter uma ordem determinada, ainda que contrariando a própria “justiça” (idem, p. 239) – o que lhe aproxima da interpretação de Sócrates no diálogo da Apologia. Porém, entende que a definição de justiça pode ser mutável, citando Santo Agostinho: “todas as vezes que os imperadores estão em erro fazem, para defender o erro contra a verdade, leis pelas quais os justos são provados e coroados” (idem, p. 254). Grócio nota, ao mesmo tempo, que na hipótese de se tratar de uma “necessidade extrema e inevitável”, seria impossível impor uma “não resistência” para a manutenção de uma determinada ordem. Porém, em outra passagem: “o justo, nessas ocasiões, pensa antes de tudo que deve fazer a guerra quem tem permissão de fazê-la, pois isso não é permitido a todos” (idem). As ideias são contraditórias justamente por revelar a tensão conformada por uma assimetria deduzida de uma hierarquia entre os indivíduos de um determinado grupo social. A própria luta pela “liberdade” tem uma “duração” condicionada pelo poder, conforme discurso do rei Agripa contra os zelotas judeus que lutavam por liberdade: “não é mais tempo [...] de cobiçar a liberdade. Era necessário combater outrora para não perdê-la. [...] Aquele, porém, que tendo sido uma vez subjugado se revolta, não deve mais ser chamado de amante da liberdade, mas de escravo rebelde” (idem, p. 380). Grócio cita o historiador romano Dião Cássio para sustentar a passagem:

Não acho que seja conveniente que aquele que governa o Estado seja obrigado a ceder, nem que haja qualquer esperança de salvação se aqueles que estão na situação de obedecer quiserem comandar. Com efeito, consideram qual seria a ordem numa família, se os velhos fossem desprezados pelos jovens; nas escolas, se os mestres se tornassem objeto de zombaria da parte dos discípulos; como os doentes recuperariam a saúde, se não obedecessem aos médicos; que segurança teriam os passageiros, se a multidão dos marinheiros desconhecesse as ordens daqueles que dirigem o navio. A natureza quis que isso fosse uma necessidade e uma fonte de salvação para os homens, isto é, que uns comandem e outros obedeçam (Grócio, 2004, pp. 251-252).

Em relação ao processo de interpretação geral – e especificamente dessa “ordem” – Grócio percebe a dificuldade da delimitação da “intenção”. Cita Cícero: “em matéria de promessa, deve-se ter cuidado com o que você pensou, não com o que você disse” (Grócio, 2004, p. 679). Baseando-se na “razão natural” do direito comum, compreende que a interpretação depende de um poder que a garanta – percebendo uma possível aporia em caso de ausência desse poder:

Como os atos internos não se deixam conhecer por si mesmos e que se deve estabelecer alguma coisa de certo para que a obrigação não seja nula, como seria se cada um pudesse se livrar dela fingindo ter tido em vista o sentido que queria, a razão natural exige que aquele a quem foi prometida alguma coisa tenha o direito de pressionar o promovedor a cumprir o que uma reta interpretação sugere. Se fosse de outro modo, a questão não encontraria solução, o que é considerado como coisa impossível nas coisas morais (Grócio, 2004, p. 679).

Em uma relação assimétrica, a mencionada “exigência” da razão natural seria indiferente para o resultado particular de cada interpretação. Salvo se disposto de forma contrária, mesmo que a interpretação deva seguir o sentido “comum” das palavras, esse sentido é mutável pela dinâmica social temporal – percebe Grócio. Citando Procópio: “um longo espaço de tempo não conserva ordinariamente os termos em seu sentido primitivo que lhes foi conferido, pois as próprias coisas mudam segundo agrada aos homens que não se preocupam muito com os significados primeiros impostos às coisas” (Grócio, 2004, p. 680). O autor traz alguns exemplos da dificuldade de consenso mesmo em relação a palavras/promessas com alto grau de objetividade e em momentos de paz. Em Tucídides, diz que: “os beócios, tendo prometido entregar uma cidade, não a entregaram intacta, mas arrasada”. Em Maomé: “depois de se ter apoderado da ilha de Eubéia, mandou serrar ao meio o corpo de um indivíduo a quem prometera que sua cabeça seria poupada”. Em Brasidas: “tendo prometido que se retiraria do território de Beócio, negava que o país ocupado por seu exército fosse o território de Beócio, como se esse termo devesse ser entendido como uma ocupação militar e não dos antigos limites. Com esse sentido, a convenção teria sido de efeito nulo” (idem, pp. 680-684). E em Políbio:

Os habitantes de Locri recorreram a uma louca escapatória de perfídia, quando ao prometer que ficariam fiéis a sua convenção “tanto tempo quanto haviam de caminhar sobre a terra e que haviam de levar as cabeças sobre seus ombros”, sacudiram o pó de seus calçados e desvencilharam-se das cabeças de alho que carregavam aos ombros (Grócio, 2004, pp. 680-684)¹¹¹.

De acordo com o autor, um dos argumentos mais fortes para manifestar uma interpretação efetiva é a própria “razão da lei territorial” – embora ela não se confunda com a intenção: “ela não é senão um dos indícios que ajuda a descobrir essa intenção”, pois “muitas vezes as razões são múltiplas. Às vezes, independentemente de toda razão, a vontade se determina em virtude de sua liberdade própria, o que basta para produzir uma obrigação” (Grócio, 2004, p. 685). Grócio cria uma divisão entre as coisas que são prometidas entre “favoráveis” e “odiosas”, alinhando-as com os objetivos das guerras: “são favoráveis [as] que [...] têm por objeto a utilidade comum [à medida de sua extensão...]. As coisas que trazem a paz são mais favoráveis que [as] que trazem a guerra [...]. O favor [utilidade] de uma guerra [...] pela defesa é maior [do que] uma guerra feita por outras causas” (idem, p. 686). O ponto central da passagem é que, se Grócio explica essa divisão logo após explicar a heterogeneidade das razões da lei territorial, é evidente que percebe que a própria “razão natural” de uma guerra de defesa tem múltiplas possibilidades de compreensão, especialmente entre “desiguais” – “interna” ou “externamente”.

¹¹¹ A verdade una está para a cognição assim como a óptica está para a visão.

Em relação às alianças, que dispõem sobre a possibilidade ou não de um aliado “mover guerra” sem o consentimento do outro, o autor apresenta uma sugestão de interpretação restrita do conceito de “mover guerra”: “como a expressão [...] pode se aplicar a toda guerra, entendendo-se guerra ofensiva e excluindo a guerra defensiva, na dúvida, tomaremos aqui o sentido mais estrito para que a liberdade não seja por demais prejudicada”. Exatamente o que foi usado na promessa feita aos cartagineses pelos romanos: “Cartago será livre”, citando Tito Lívio. Porém, ainda que restritamente, os romanos violariam essa compreensão (aparentemente) objetiva por duas “razões”: 1) Cartago não era livre para fazer guerra no momento da promessa, portanto, houve um acordo entre “desiguais”; 2) a liberdade poderia estar relacionada ao povo (ser deixado livre, embora longe de suas terras) ou a cidade (a terra era livre, mas o seu povo poderia ser expulso) (idem, p. 692-693).

O autor comenta a importância de se “manter a palavra contra inimigos”, fundamental para que a guerra aconteça com posturas de boa-fé de ambos os lados (idem, p. 1359). Porém, entende que não há obrigação de manter a palavra contra um “tirano” ou contra um “bandido” – novamente retornando ao problema do critério. Citando Sêneca, sobre a justiça de se “enganar” um tirano: “violando as leis da sociedade humana, rompeu todos os laços que me ligavam a ele” (idem, p. 1361). É possível colocar uma questão fundamental que deve ser enfrentada para a manutenção da assertiva: seria permitido manter a palavra com um grupo social de bandidos/tiranos (que pouco risco traz para o Estado) caso garantisse a vitória contra um inimigo mais poderoso – esse, democrático e com vantagem no campo de batalha? Certamente, seguindo a própria obra de Hugo de Grócio, seria possível responder positivamente a essa questão com diversas ferramentas.

O autor percebe que tanto as guerras privadas quanto as guerras públicas estão todas sob a mesma lógica – vinculadas a um juízo de justiça particular de “bem-estar”, “necessidade” ou “segurança”. É possível dizer que essas noções arquetípicas são dispostas em vários níveis sociais, do indivíduo à espécie¹¹². Internamente a um Estado, o direito decorrente desses juízos pressupõe “utilidade” para os indivíduos, visto que não possuem meios idôneos para garantir toda a “justiça” que demandem. Já em relação aos Estados, normalmente se diz que essa “utilidade” não seria possível, visto que há uma dificuldade relacional com a qual Grócio

¹¹² Cf. construção de Maurício Metri (2018, pp. 155-164) na compreensão estratégica que vai desde o “individualismo metodológico” hobbesiano até a Virtú maquiavelina.

discorda: “não há nação tão forte que, às vezes, não possa ter necessidade do auxílio das outras, seja com relação ao comércio, seja até para rechaçar os esforços de várias nações estrangeiras unidas contra ela” (idem, p. 46). Grócio cita o mesmo exemplo da quadrilha de ladrões de Sócrates, com o objetivo de explicar a necessidade básica de algum grau de cooperação e consenso sobre a justiça em grupos sociais para a produção de algum resultado desejado (idem, pp. 46-47). Por um lado, embora se compreenda – alinhando-se a Grócio – que as alianças provisórias são possíveis tendo em vista que as nações buscam o mesmo objetivo (o poder); por outro lado, compreende-se que a impossibilidade objetiva de uma “segurança” permanente e perpétua induz uma “necessidade” permanente de acúmulo de assimetrias relativas multidimensionais para reduzir o risco de “cair” em uma relação social sistêmica. Renovam-se os argumentos que deram razão a Trasímaco na discussão com Sócrates, expresso no terceiro capítulo: o argumento da “família do Paleolítico”, o argumento da “quadrilha de ladrões” e o argumento do conflito dentro do esforço cooperativo para o enfrentamento de “pressões ambientais” comuns à espécie. Todos demonstram hierarquizações conflitivas que permitem o “sancionamento” dinâmico de uma “opção correta”, ainda que com grau de violência reduzido.

Portanto, percebe-se que embora a linguagem gramatical seja uma sofisticada e exclusiva ferramenta do *Homo sapiens* garantindo a transmissão de mensagens com profundidade espacial e temporal, ela não garante que a vontade expressa em um sistema social seja capaz de reduzir os desacordos de forma progressiva ou permanente. Citando um discurso de Cícero na “Defesa de Cecina”, Grócio compreende que embora as palavras possam mudar, a vontade – por vezes – parece a mesma. Isso permite compreender que o próprio fenômeno de poder subjacente às análises de Grócio (e inerente à natureza humana) seja uniforme: “se [a] vontade podia ser captada sem que falássemos, não nos serviríamos de palavras. Como não o pode, as palavras foram inventadas, não para entrar, mas para indicar a vontade” (idem, p. 700) – abrangendo a disputa de “juízos” linguísticos sancionatórios. Citando Procópio, demonstra mais uma vez a tensão da “natureza humana”, considerando aquele que viola a boa-fé semelhante a um animal feroz:

Os embaixadores de Justiniano assim se dirigem a Cosroés: “se não tivéssemos falado a ti pessoalmente, jamais teríamos acreditado, ó rei, que Cosroés, filho de Cabad, teria entrado nas terras dos romanos armado, sem respeitar o juramento que acabara de fazer, ou seja, o que se considera entre os homens como o penhor mais certo e mais sagrado da palavra dada. Além disso, rompendo os tratados que são o único recurso daqueles que, por causa de seu insucesso na guerra, não têm segurança para o futuro. Não seria isso mudar a vida humana numa vida de animais ferozes? Se uma vez nos tratados é traída a confiança, torna-se uma necessidade que as guerras sejam eternas. E as guerras sem fim têm este efeito, o de manter para sempre os homens fora dos sentimentos de sua natureza” (Grócio, 2004, p. 1473).

Por fim, em um tom geral da obra na defesa da boa-fé e da paz, Grócio cita Aristóteles para dizer que a guerra e a má-fé colocam em risco não só um Estado, mas o conjunto de Estados em um sistema/sociedade de nações, impedindo o comércio e a prosperidade – argumento base das obras de Adam Smith e Immanuel Kant. Na guerra, deve-se buscar a paz, citando Santo Agostinho: “não se deve procurar a paz para se preparar para a guerra, mas fazer a guerra para ter a paz” (Grócio, 2005, p. 1474). Isso permite um retorno à circularidade lógica subjacente à lógica aristotélica, indicada como o problema central da pesquisa. Percebe-se a sua incapacidade de explicação da prática política regular e da formação do justo. Nela, a “guerra”, a “mentira” e a “injustiça” são permitidas, desde que estejam a serviço da “paz”, da “verdade” e da “justiça”. É possível dizer que isso demonstra que a “guerra justa” nunca se limitou a um juízo “reativo” para “evitar perigo e ameaça a perdas e danos a direitos e a bens”, mas sempre se expandiu para juízos “proativos” e “criativos” a serviço do exercício/acúmulo de poder e do controle de critérios.

5 O JUÍZO INDETERMINADO – A LÓGICA DO JUSTO

Nesse último capítulo, buscar-se-á uma retomada dos argumentos da dissertação a serviço da construção final dessa lógica dialética-realista. Essa construção busca estruturar o método (juízo) de compreensão/sanção geral do justo, permitindo a proposição de algumas reflexões iniciais para uma construção lógica, abstrata e universal de uma justiça complexa. Dessa forma, será possível olhar a aporia apresentada no primeiro capítulo com uma lente metodológica igualmente complexa. Nela, no mínimo, três juízos psíquico-históricos particulares (assessorados por seus cálculos político-estratégicos conscientes-rationais e/ou inconscientes-intuitivos e guiados por arquétipos indeterminados e expansíveis) disputam – conflituosamente – a compreensão/sanção de uma justiça determinada. Essa compreensão/sanção está a serviço de uma construção/descobrimto conjuntural de uma realidade política determinada para juízos direcionados ao acúmulo e ao exercício de poder. A reflexão se dividirá em cinco partes: 1) uma breve nota sobre o panorama do estudo sobre a justiça no último século; 2) a compreensão do estudo da justiça no programa de pesquisa de poder global; 3) a estruturação da lógica dialética-realista, propriamente; 4) a reflexão – baseada em cinco argumentos – sobre a relação hierárquica e arquetípica entre o poder e cinco elementos exemplificativos: necessidade, estratégia, segurança, justiça e liberdade; e 5) uma nota da instigante reflexão poética sobre a indeterminação da linguagem em Clarice Lispector.

Em relação à primeira parte (uma breve nota sobre o panorama do estudo sobre a justiça no último século), percebe-se que se tornou comum nas construções conjunturais o espanto em relação aos processos de genocídio e de guerras correntes e eminentes. Isso é devido a uma própria inadequação teórica da compreensão da natureza da justiça. Na maioria das escolas de direito foi comum o entendimento de que a realidade da guerra havia sido superada. Para esse entendimento, nada parecia indicar que regimes jurídicos com base em extermínios ou graves violações de direitos poderiam subsistir em uma sociedade que, finalmente, teria chegado a um ambiente de pleno gozo dos direitos humanos como patamar civilizatório básico. Esse patamar teria sido alcançado após a “vitória” dos valores iluministas/ocidentais no pós-Segunda Guerra¹¹³ e, novamente, no pós-Guerra Fria. Porém, pela própria lógica da formação do justo investigada neste trabalho, é possível perceber que esse “patamar civilizatório” não poderia ser cumulativo, causal e estático. Essa compreensão do justo se revela inadequada por ter como base uma lógica bivalente. Esse entendimento se refletiu no próprio movimento de “retorno do jusnaturalismo” no pós-Segunda Guerra. De forma geral, compreendeu-se que o positivismo nacionalista – um elemento teórico, diga-se – teria sido uma das causas das massivas violações de direitos humanos. Porém, a certeza da excepcionalidade desses regimes jurídicos parece ser cada vez mais relativizada. Nenhum árbitro é capaz de “correção” ou “extinção” sumária desses atores, visto que a produção de uma compreensão/sanção de um determinado “justo” é disposta de forma mutável, dinâmica e sistêmica, não permitindo um “controle” ou um “isolamento” de juízos inseridos na complexidade relacional. Esses atores são – eles próprios – mutáveis, dinâmicos e sistêmicos, e, por vezes, contam com o apoio de unidades poderosas responsáveis pela própria construção de um “sistema de valores” (justo) determinado – quando esses não são os próprios atores “agressores” (relativamente) ao longo da história.

Em relação à segunda parte (a compreensão do estudo da justiça no programa de pesquisa de poder global), percebe-se que, na atual conjuntura, as “verdades céticas” tendem a reaparecer, evidenciando o valor da justiça como uma conveniência dinâmica do poderoso (Fiori, 2018, pp. 13-22; 2021, pp. 10-35; 2021c, p. 700; 2024, pp. 581-589). Conforme mencionado na introdução, essa compreensão iniciou um estudo sobre a justiça no programa de pesquisa do poder global, partindo de um artigo seminal de José Luís Fiori publicado em 1991 com o nome “A Guerra Pérsica: uma guerra ética”. Esse artigo foi publicado em forma de crítica

¹¹³ O próprio ato inicial da estruturação dessa ordem desrespeitou o que mais buscou conservar: o julgamento de Nuremberg violou o princípio do “juízo natural”, um dos pilares do garantismo liberal, a serviço da punição pedagógica dos “injustos” (derrotados na guerra).

à tese de Norberto Bobbio e de estadistas e analistas que afirmavam que a guerra contra o Iraque (1990-1991) teria sido uma “guerra justa”, ou “a última das guerras contra a derradeira emanção satânica da irracionalidade, [...] indispensável para alcançar a meta-história, ultrapassando o obstáculo final à instauração de uma ordem fundada na razão” (Fiori, 2018, p. 14). Na contramão do consenso, compreendeu-se aquela guerra como um movimento de reestruturação das próprias bases da ética internacional e dos limites do “justo” e do “injusto”. Essa reestruturação foi garantida por uma força militar absolutamente assimétrica contra um inimigo “criado”, em um contexto que o comunismo, o nacionalismo e o fascismo pareciam ter perdido poder político (Fiori, 2018, pp. 15-21; 2021, pp. 10-11). Essa nova expressão do justo não impediu a continuidade das “guerras sem fim” (Fiori, 2021, pp. 14-28), assessoradas por um juízo de justiça disposto *in loco*, inserido em um cálculo político-estratégico que guiava a mutável definição do “terror” e do “não terror” – concentrada em um conjunto de Estados nacionais¹¹⁴.

Partindo dessa compreensão, percebeu-se que há uma impossibilidade de um juízo isento de interesse para definição do “justo”. Todas as unidades envolvidas em um conflito ou uma guerra buscam mobilizar a opinião das demais a serviço de seu próprio critério de justiça deduzido da relação (Fiori, 2024, p. 591). Isso está vinculado com a impossibilidade de critérios universais, de uma paz perpétua e de uma ordem permanente, consequência da “natureza hierárquica a conflitiva de todas as relações humanas” (idem, p. 608; p. 622). Em relação aos Estados nacionais, dois problemas são centrais: “o direito dos Estados à sua ‘legítima defesa’ em caso de agressão ou ameaça [...] e a dificuldade [...] de estabelecer um critério consensual e universal a fim de definir [...] quem estaria fazendo uma ‘guerra legítima’ e quem estaria defendendo uma ‘guerra imoral’” (idem, p. 591). Isso permite chegar a duas conclusões. A primeira é de que uma paz não implica necessariamente em uma “ordem” pacífica e estável, pois se inicia a partir do fim de uma guerra em que se opõem vencedores e perdedores (Fiori, 2021, pp. 29-30) – entre eles, o “justo” pode ter vários “sentidos”. A segunda é de que as guerras

¹¹⁴ No direito norte-americano, essa compreensão se desenvolveu associada ao processo de reestruturação de sua geoestratégia. Houve uma compreensão de um grupo de juristas (políticos) norte-americanos de que a institucionalidade jurídica internacional mitigava a capacidade nacional de seguir acumulando poder. O humanitarismo e as demais bases das intervenções humanitárias foram sendo substituídas pelo interesse geoestratégico direto. Mais tarde, o atentado de 11/9/2001 consolidou a base jurídico-principiológica hierarquicamente superior que serviria para resolução das questões jurídicas controversas: a segurança nacional – coligada aos interesses geoestratégicos de acúmulo e exercício de poder. Esses juristas mobilizaram o direito para uma reestruturação jurídica nacional e internacional a serviço desses interesses, processo que pode ser chamado de *lawfare*. Cf. uma discussão mais detalhada em Orde Kittrie (2023) e Charles Dunlap (2017) e demais obras dos autores.

movidas pelos “injustiçados” não buscam uma paz ou uma justiça abstrata, mas sim uma progressão hierárquica que permite uma redefinição do justo no trajeto “indefinido” da busca pelo poder/controlado do critério. É possível dizer que todas as unidades psíquico-históricas agem por essa “causa final”, relacionando-se por interações complexas e não-lineares em sistemas igualmente complexos, mutáveis e conflitivos. Essas ações são a origem da mutação dinâmica da própria unidade, das unidades relacionais e do sistema. Isso permite visualizar que esses juízos conflitivos são “incertos” e indeterminados devido à própria indeterminação psíquica-relacional mutável resultante da dinâmica de interação de várias trajetórias históricas. Assim, é possível dizer que a “razão” e a “justiça abstrata” universais não parecem ter mais valor do que o juízo inarbitrável e indisponível da “necessidade” (arquétipo indeterminado expansível). Isso permite um retorno ao núcleo da circularidade lógica aristotélica, mas sob lente realista, em que a “guerra”, a “mentira” e a “injustiça” são permitidas *porque* são constitutivas de compreensões/sanções particulares a serviço de uma “paz”, de uma “verdade” e de uma “justiça” mutáveis.

Em relação à terceira parte (a estruturação da lógica dialética-realista, propriamente), percebe-se que – conforme já mencionado – para uma maior amplitude e compreensão do fenômeno jurídico, a justiça foi equiparada ao “direito” e à “lei”. Além de Trasímaco e Hugo Grócio, o aporte epistemológico para essa escolha foi a abordagem consolidada do “círculo hermenêutico”, com base no pensamento de Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger, inserida no direito especialmente por Karl Larenz, Josef Esser e Friedrich Müller – incorporada à literatura brasileira por Fábio Konder Comparato e Eros Roberto Grau. Partindo dessa abordagem, percebeu-se que há uma “pré-compreensão” nos indivíduos e nos grupos sociais que determina a compreensão do mundo social. De acordo com Eros Roberto Grau (2002, pp. 16-20; 2006, pp. 36-37; pp. 46-60; pp. 105-106; 2023, pp. 150-152), essa pré-compreensão se liga com o exercício da interpretação/aplicação do direito. Esse exercício é constitutivo – não declaratório – e tem como fundamento o “descobrimto” de um dos vários “justos” possíveis. Busca-se o “justificável”, ligando um direito “pressuposto” (intuitivo) a um direito “posto” (racional) ¹¹⁵. A partir de então, o justo é “reconhecido” em um processo de interpretação/aplicação (prudência) que lhe dá concretude, inserindo-o na vida social, percorrendo um caminho que vai do particular ao universal. Não há como interpretar sem

¹¹⁵ Essa construção não se limita à retórica ou à disputa linguística, pois a narrativa/retórica é um dos elementos de poder, dependente dos demais, sendo inoperante “isolada” em sistemas complexos.

aplicar, não há como aplicar sem descobrir, e não há como descobrir sem estruturar um pensamento partindo de uma bagagem histórica e psicológica determinadas. É possível dizer que o conceito de “pré-compreensão” heideggeriano e o conceito de “inconsciente” Freud-junguiano têm um ancestral comum a ser mapeado. O último tem como base a discordância entre Immanuel Kant e Friedrich Hegel sobre a importância e a determinação da vida social nos “juízos”¹¹⁶. Esse “descobrimento” do justo pode ser equiparado com a ideia de um “pensamento sem pensador”, por meio de sucessivos descobrimentos “corretos” e “arquetípicos”, de que falam Gottlob Frege e Carl Jung – conforme compreendido em José Luís Fiori (2021, pp. 686-687; 2024, pp. 611-613). Além, sem prejuízo para os conceitos, a “pré-compreensão”, o “inconsciente” e o “direito intuitivo” podem ser alinhados ao “indeterminado” da lógica trivalente. Isso permite compreender que a formação do justo se faz/refaz por meio de um processo lógico dialético-realista operado por tensões interindividuais e intergrupais.

Seguindo o raciocínio, a justiça foi compreendida em seu trajeto temporal – cuja manifestação parece semelhante a “lei” (*physis-nomos*) e ao “direito” (*ius-lex*)¹¹⁷. Essa abordagem esteve a serviço da compreensão dos “acontecimentos silenciosos” conformados pela justiça. Não seria lógico às pretensões do trabalho se limitar a uma compreensão bivalente do “justo”, alinhado às escolas do jusnaturalismo ou do juspositivismo – e todas as demais diferenciações derivadas. Isso é devido ao fato de que esses processos de compreensão/sanção da justiça dependem de um terceiro incluído para coexistir, deduzido em uma relação social assimétrica e hierárquica entre indivíduos ou grupos sociais¹¹⁸. Esse juízo constrói, mantém, destrói e recria constantemente essas noções epistemológicas, a depender do tempo e do espaço, comportando-se – novamente – como o titular do “melhor direito”. Portanto, a própria

¹¹⁶ Independentemente das conclusões e das afiliações, tanto a razão pura de Kant, em que “conhecer” é um ato de dominação intelectual da realidade fenomênica, quanto na busca da “liberdade” do espírito absoluto hegeliano, os indivíduos e os grupos sociais buscam ser titulares de um poder de prospectar futuro sem inconveniências.

¹¹⁷ É possível defender que há uma tensão semelhante entre a justiça positiva e a justiça natural refletida nos conceitos de (a) *physis* (natural e imutável) e *nomos* (convencional e contextual) no mundo grego; e (b) nos conceitos de *ius* (preponderantemente natural e imutável) e *lex* (convencional e contextual) no mundo romano. Esses conceitos estão na base da discussão entre jusnaturalismo e juspositivismo, opondo uma suposta justiça racional-natural a uma justiça política-positiva. É possível adotar dois caminhos – ambos indicam a indiferença da divisão. O primeiro é a impossibilidade de prevalência de um dos lados devido à incerteza permanente do “psíquico” (terceiro incluído). O segundo é a desimportância de prevalência de um dos lados devido à sua proximidade, sendo a “lei natural” igualmente uma “lei social” – construída/descoberta pela relação social/ser humano. Essa relação inversa, que é pouco frequente, é feita em Werner Heisenberg (1958).

¹¹⁸ Isso inclui o próprio conflito entre os grupos de pesquisa, que disputam espaço, visibilidade e recursos.

existência das vertentes em oposição depende de um terceiro “juízo” sobre elas, “atualizando-as” ou “potencializando-as”. Essas discussões representam a própria tensão insuperável entre o particular e o universal (o todo e a parte, a razão e a intuição, a permanência e o movimento etc.), escolhida por um “juízo” específico a serviço da construção de uma realidade conjuntural. Essa realidade é sempre reestruturada pela dialética em um caminho temporal sem começo, meio ou fim¹¹⁹ – incompatível com um hipotético acúmulo formal-causal-racionalista¹²⁰ que represente um caminho progressivo para uma verdade ou justiça absolutas¹²¹.

O “indeterminado” se manifesta na formação dos juízos particulares que estiveram na origem dos próprios métodos comuns de interpretação de símbolos. Ao exemplo dos processos de interpretação bíblica dos “profetas”¹²², os quais estiveram baseados na prática de interpretação/compreensão das mensagens divinas iniciadas nas narrativas de Hermes (hermenêutica). Essas interpretações “possíveis” se manifestam por meio da “Serpente” de cada contexto. Elas se projetaram nas longas narrativas macroficcionais que contribuíram para unificação espiritual de grandes civilizações a serviço de sua expansão social¹²³. A própria relação triangular impede uma concordância permanente em relação aos juízos de justo, pois sempre haverá possibilidade de negação inserida na busca por progressão hierárquica. Então sempre haverá uma mutação decorrente da relação. Excelente exemplo é visto na trajetória de Alcibíades na guerra entre lacedemônios e atenienses, com seu projeto pessoal e coletivo de poder. Isso é manifestado desde os seus primeiros passos na política, exposto no seu diálogo

¹¹⁹ Embora a função do mito seja limitar o infinito e guiar a “seta do tempo”.

¹²⁰ Embora seja possível compreender que haja um acúmulo de complexidade, esse acúmulo pode acusar a inadequação de uma teoria, não necessariamente a sua superação ou melhoria – conforme construção lakatiana.

¹²¹ Exemplo interessante está presente no conto “A Sereníssima República” de Machado de Assis, no qual é possível compreender, em uma abordagem satírica e psicológica, que o direito/lei e a linguagem sempre estiveram a serviço das disputas de poder – mesmo se tratando de questões lógico-jurídicas com grau extremo de obviedade e consenso. Ao exemplo da intervenção do filólogo na disputa eleitoral na República das aranhas entre os candidatos “Caneca” e “Nebraska”.

¹²² Próximo a um “pregador”, aquele que “prediz” (conjunturar), isto é, que faz um “juízo” público ou privado, religioso ou laico, sobre determinado assunto.

¹²³ Ao exemplo de: 1) Moisés teria recebido uma lei de Javé, que lhe confirmou a natureza de seu povo como “escolhido”, o que projetou os Mandamentos como uma lei geral hebraica – permitindo uma maior unificação para o esforço coletivo de retorno à Palestina; 2) Jesus Cristo, em uma renovada interpretação, permitiu a estruturação de uma religião dominante que revolucionou e conquistou um Império; 3) Maomé, estruturando um estilo próprio de contestação à ordem social, permitiu a criação de um Império que subjugou os europeus por quase dez séculos; e 4) Sócrates, que é possível de ser encaixado nesse exercício por meio da leitura do diálogo de Teages, em que o pensador diz ser guiado por uma “voz divina” que o impede de cometer erros.

com Sócrates denominado “Primeiro Alcibíades”, em que comenta seu desejo de liderar Atenas e dominar seus adversários.

Buscando uma compreensão final da lógica trivalente, expõe-se uma representação das lógicas mencionadas ao longo do trabalho. Em relação ao justo representado na lógica aristotélica silogística bivalente – ao lado em predicados – ter-se-ia como valores: juízo (x), bem (p), justo (j), mal ($\neg p$), injusto ($\neg j$). Nesse caso, todo o juízo seria necessariamente bem ou mal, não há uma indeterminação e muito menos uma terceira opção. Essa lógica não permite uma compreensão adequada da dinâmica do justo, pois sabe-se que o “juízo” conflitivo relativo é incerto, e não dado.

- 1) Se o juízo é o bem, é justo; se é o mal, injusto: $x \Rightarrow (p \Rightarrow j) \quad x \Rightarrow (\neg p \Rightarrow \neg j)$
- 2) Todo juízo é o bem ou o mal: $x \equiv p \vee \neg p$
- 3) Logo, todo juízo é justo ou injusto: $x \equiv j \vee \neg j$

Agora em relação ao justo representado na lógica trivalente silogística – ao lado em predicados – ter-se-ia um valor a mais, o indeterminado (i). Assim, totalizando-se: juízo (x), bem (p), justo (j), mal ($\neg p$), injusto ($\neg j$) e indeterminado (i). Nesse caso, há um critério de escolha (opção) que se manifestará por um juízo de natureza intuitiva-racional (multidimensional, relacional, sistêmica e complexa). Esse juízo vai determinar uma potencialização ou uma atualização do “justo” e do “não-justo” – limitada e relativamente. Quanto mais contraditórios forem os pares, maior o *quantum* potencial relativo para o juízo. O “juízo psíquico-histórico” é a cognição manifestada no “indeterminado”, permitindo uma amplitude de variação incalculável, adaptável às disputas de poder/controlado de critério entre indivíduos e grupos sociais.

- 1) Se o juízo é o bem, é justo; se é o mal, é injusto: $x (p \Rightarrow j) \quad x (\neg p \Rightarrow \neg j)$
- 2) Todo juízo é o bem, o mal ou o indeterminado: $x \equiv (p \vee \neg p \vee i)$
- 3) Logo, um juízo pode ser justo, injusto ou indeterminado: $x \equiv (j \vee \neg j \vee i)$ ¹²⁴

¹²⁴ Na lógica bayesiana, seria possível representar o justo em “1”, o injusto em “0” e o “indeterminado” em “1/2”, com uma gradação infinita, contextual e aberta de possibilidades para o “juízo indeterminado”. Seria também possível construí-lo como uma soma dinâmica de elementos (resultado deduzido da relação) que formariam o justo ($p + \neg p + i = 1$), em que nenhum pode ser um justo ou um injusto absolutos.

Em relação à quarta parte (a reflexão – baseada em cinco argumentos – sobre a relação hierárquica e arquetípica entre o poder e a necessidade, estratégia, segurança, justiça e liberdade), propõe-se uma reflexão teórica inicial e ao mesmo tempo uma reflexão final da dissertação. Antes de expor os argumentos, parte-se da compreensão de Carl Jung (1964) e de Viktor Frankl (1988) como um pequeno “proêmio”. Ambos compreendem que uma das bases das manifestações arquetípicas individuais e coletivas é a necessidade permanente de buscar “sentido” (metas) para a vivência e a convivência sociais – ainda que possam ser destruídas, atualizadas ou substituídas por outras mais úteis ao espaço-tempo (Jung, 2016, pp. 87-94; Frankl, 1988, 21-57). A busca de sentidos preenche o curto, o médio e o longo prazos com uma diretriz que permite a canalização de energia psíquica-social para objetivos com estabilidades variáveis, a depender da relação social sistêmica deduzida. É possível dizer que esses objetivos têm base arquetípica e são indeterminados em sua forma universal. O sentido pode ser compreendido como um “caminho” para a “transcendência”, viabilizado pelo acúmulo e pelo exercício de poder/controlado do critério. É possível dizer que esse caminho é disposto em um plano político-estratégico variável, racional ou intuitivo, individual ou coletivo.

Nesse ponto é importante ressaltar o instigante e não-linear caminho etimológico da palavra *sentido* para resolver mais um enigma da Esfinge. A palavra pertence à família linguística indo-europeia, a qual se inserem o grego e o latim. Nas suas origens, a palavra era expressa por *sent*, cujo significado era “percepção”, “direção” e/ou “seguir um caminho”. No grego, desta vez, ao contrário da derivação da indo-europeia “*gens*”, não há uma derivação direta como no latim, reforçando a dificuldade mencionada sobre as relações entre as eventuais não similaridades das bagagens simbólicas psíquico-históricas das macrofamílias linguísticas e das civilizações. No latim (o que poderia ser visualizado como parte do grupo social/civilização dos “românicos”), *sent* formou as palavras *sentire* (pensar, julgar e/ou opinar), *sensus* (percepção, significação e/ou direção) e *sententia* (juízo, sentença e/ou sensatez). Assim, é possível perceber que o caminho da palavra “sentido” (base da própria metacompreensão simbólica) carrega um conjunto de significados indeterminados por serem abertos a ressignificações constantes, que giram em torno de linhas comuns entre “percepção”, “sentimento”, “juízo” e “direção”. Isso parece reforçar a compreensão da natureza inerentemente psicológica do pensamento lógico e a compreensão das possibilidades abertas de prospecção de futuros por meio da compreensão/sanção dinâmica dos juízos de justo. A trajetória psíquico-histórica das unidades forma bases de compreensão/sanção mutáveis e

inseridas nas disputas por poder, em que *sentire*, *sensus* e *sententia* apresentam uma relação simbólica direta.

Seguindo no argumento, na língua portuguesa, a palavra “sentido” pode ser definida em três perspectivas: 1) aquilo que se pretende alcançar quando se realiza uma ação ou um movimento (alvo, fim, orientação, direção ou propósito); 2) ponto de vista ou modo de considerar (aspecto, face ou critério); e 3) consciência, razão ou discernimento (capacidade de julgar situações – de separar o certo do errado). Essas combinações permitem a proposição de uma associação com o aforismo de Heráclito de Éfeso: “lei, também a vontade de seguir uma só coisa” (Heráclito, 1980, p. 67). Em um passo lógico, é possível atribuir ao “sentido” um significado de “lei”. A “lei” pode ser definida como um conjunto de regularidades – mutáveis – que orientam, organizam ou determinam fenômenos em contextos específicos, sejam eles naturais ou sociais. É um pressuposto de boa parte da epistemologia da ciência contemporânea (Werner Heisenberg, Ilya Prigogine, Gregorio Klimovsky etc.) que as leis naturais também não significam “perpetuidade”, mas são igualmente contextuais, dialéticas e históricas. Assim, seria possível partir do pensamento de José Luís Fiori para propor uma compreensão complexa e integrada dos fenômenos sociais e naturais – relacionados ao “justo” – por meio da adição do “psíquico” como terceiro elemento epistemológico. Sendo assim, a “vontade de seguir uma coisa só” conectar-se-ia com a própria necessidade arquetípica de “buscar sentido”. Seria possível retornar à longa estrutura desse “pensamento complexo”, expresso na “era da elevação dos espíritos”, em que várias civilizações se colocaram simultaneamente as mesmas questões: “quem somos?”; “de onde viemos?”; “para onde vamos?”; e “qual a origem e o destino do universo?”. Essas perguntas continuam no imaginário coletivo, renovadas à medida que as “metas” vão se cumprindo e suas bases vão se alterando para se adequar aos novos desafios, sempre vinculados às disputas de poder entre os indivíduos e os grupos sociais. Dessa forma, finalmente, é possível oferecer uma representação lógica, abstrata e universal da relação hierárquica e arquetípica entre o poder e a necessidade, estratégia, segurança, justiça e liberdade – o que será estruturado em cinco argumentos.

Passa-se ao primeiro argumento. É possível perceber que o “sentido” (St) e a “lei” determinada (Ln) podem ser compreendidos como elementos que geram efeitos sociais semelhantes, que podem ou não ser reduzido a um plano intuitivo e/ou racional. Isso permite uma associação com a “estratégia” (E), definida como um plano, método, manobra ou

estratagema usado para alcançar um objetivo ou resultado específico – visto que as leis e os sentidos também presumem um “plano de busca”, seja racional ou intuitivo, oral ou escrito. O raciocínio pode ser estendido à “necessidade” (N) e à “segurança” (S), visto que assim como o sentido-lei-estratégia, também indicam um caminho “correto” para determinado fim (F). Desse modo, percebe-se uma relação lógica entre sentidos, lei, estratégia, necessidade, segurança e fins ($St = Ln = E = N = S = F$). Se é correto dizer que há essa semelhança entre os termos, é possível vinculá-la à semelhança proposta no trabalho, em que se estipulou que a lei (Ln) seria compreendida como equiparada à justiça (J) e ao direito (D).

Passa-se ao segundo argumento. Compreendida as relações da primeira, é possível perceber uma relação entre justiça (J), poder (P) e liberdade (L). Conforme exposto em José Luís Fiori (2024, pp. 620-622), é possível perceber a relação entre poder (P) e liberdade (L), em que o acúmulo e o exercício de poder – simultâneos – são diretamente proporcionais ao acúmulo de liberdade. Quanto mais poder, mais “livre” uma unidade estará para prospectar futuros por meio da relação social deduzida, sancionando uma expectativa resultante de uma imaginação/prospecção social. Isso se manifestará na vitória de um “juízo” indeterminado de “justo” na relação – logo, o poder indica um aumento de liberdade: $P \propto L$. O aumento da capacidade de prospectar futuro é diretamente proporcional à capacidade de “fazer justiça” (determinada) – logo, $L \propto J$. Então: $P \propto L \Leftrightarrow L \propto J$. Porém, a permanência de uma justiça determinada (Ln) na busca de uma liberdade determinada (L) é inversamente proporcional às possibilidades trazidas pela própria liberdade, devido à mutabilidade constante de todas as variáveis de um sistema social (Sn). Isso se manifesta na tensão entre permanência-mudança e liberdade-necessidade – o que traz uma aparente circularidade para o argumento. Essa circularidade ocorre, pois, se é verdade que quanto maior o grau de liberdade, maior é a capacidade de se fazer justiça ($L \propto J$), quanto maior for a consistência no tempo (t) na busca de uma liberdade ou de uma justiça determinadas (imutáveis), menor se torna a amplitude da própria liberdade ($L \propto 1/L$). Então, uma “continuidade material” absoluta de uma justiça ou liberdade “únicas” seria uma incoerência lógica. A superação dessa incoerência está na compreensão de que o aumento relativo da capacidade de se fazer justiça é referente a uma justiça variável temporal e espacialmente, operando em uma mutação indeterminada dos próprios futuros desejados. Isso permite perceber uma prevalência do “poder” como um “arquétipo” máximo: imutável, abstrato e universal. Isso também permite questionar a própria dimensão do significado simbólico da palavra “liberdade”, como limitante da compreensão de

“mundos possíveis”. É possível dizer que essa busca é guiada pela permanentemente caótica indeterminação psíquica, associada a arquétipos indeterminados e expansíveis.

Passa-se ao terceiro argumento. Percebe-se que, se a justiça (J) se manifesta por um “caminho correto” (mutável) dentre os vários possíveis, é possível dizer que isso é devido a própria disposição triangular de uma relação social em um sistema social. Nesse sistema, as unidades não controlam todos os resultados de suas interações. As unidades e o sistema se reestruturam constantemente. Se o poder (P) e a liberdade (L) são termos equivalentes, e se a liberdade (L) e a justiça (J) também são, é possível concluir que o acúmulo e o exercício de poder expressam a própria capacidade de se obter justiça ($P \propto J$), pois é – justamente – o “juízo” indeterminado vencedor (em graus diversos e dinâmicos) da relação social – com prevalência simbólica. Assim, é possível dizer que a justiça é igualmente uma base das expressões arquetípicas, que está em constante mudança pelos “juízos” reativos, proativos e criativos das unidades psíquico-históricas. Esses juízos estão a serviço da busca pelo poder global/controlado pelo critério. Essa busca não poderia ser outra coisa senão “justa”.

Passa-se ao quarto argumento. Percebe-se que, se esse poder é assimétrico, limitado, relativo, triangular, permanente, expansivo, indissolúvel e dialético (Fiori, 2014, p. 19; 2024, pp. 28-29), é possível deduzir que um sistema social determinado (S_n) é uma composição complexa-interativa de unidades de poder (U_n) dispostas hierarquicamente. Tanto a unidade quanto o sistema têm uma “configuração” em que a justiça é um elemento valorativo-arquetípico. Nesse sistema todos os valores são expressões ou imposições dos vitoriosos (Fiori, 2024, p. 40). Essa associação só é possível pela compreensão de que uma unidade pode se comportar como um sistema e vice-versa, pois cada uma corre em direção à outra – em razão de a unidade querer constantemente “ser o sistema” – conforme relação feita por Henry Kissinger (apud Fiori, 2007, p. 95) ao explicar o sistema internacional e os Estados. Assim, é possível afirmar que tanto a unidade quanto o sistema possuem metas que são construídas, reformadas, destruídas e recriadas em um plano de justiça (J) sempre provisório. A busca por “poder” seria o “arquétipo máximo” do sistema, podendo ser representado/justificado com base em vários outros elementos transitórios: justiça, liberdade, segurança, riqueza, necessidade, bem-estar, identidade, emancipação etc. É possível que haja manifestações conjunturais e alinhamentos consensuais entre esses elementos que aparentem ter maior objetividade e permanência. Isso é possível porque eles refletem símbolos universais, vinculados a longas

estruturas histórico-psicológicas manifestadas particular e variavelmente. Assim, é possível dizer que as “justiças conjunturais” (ações de meio) são justificadas pela “justiça atemporal” (geral-abstrata).

Dessa forma, é possível reforçar essa compreensão com um dos aforismos jurídicos mais importantes da civilização, por meio da incorporação do direito canônico hebraico ao bloco jurídico civilizacional pelo princípio do *Pikuach Nefesh*. Por ele, qualquer “justiça” prévia pode ser afastada/aproximada em caso de “perigo a vida” (necessidade abstrata). Esse aforismo foi expresso na vitória do Reino Asmoneu – liderado por Judas Macabeu – contra os selêucidas, iniciada – hipoteticamente – em um sábado (*Shabat*): “o risco de vida põe um obstáculo ao sábado”. Igualmente, é possível associar essa compreensão com uma passagem de Nicolau Maquiavel, um dos principais pensadores do realismo moderno. Maquiavel compreende que, em última instância, a necessidade/sobrevivência tem mais valor do que a “verdade”: “jamais faltaram a um príncipe razões legítimas para justificar a sua quebra da palavra. [...] Nas ações de todos os homens, em especial dos príncipes [principados] onde não existe tribunal a que recorrer, o que importa é o sucesso das mesmas” (Maquiavel, 1996, pp. 84-86). Nessas interpretações, o “juízo” sobre a compatibilidade ou incompatibilidade de uma ação em direção ao fim “justo” é de titularidade da unidade que prevalece no conflito sistêmico. Portanto, é possível dizer que todo sistema determinado (S_n) tende a alterar sua configuração a medida do tempo (t): $S_n \rightarrow S_n' \leftrightarrow t \neq 0$. Essa alteração ocorre em meio a uma trama complexa entre as unidades inseridas em um sistema conflitivo de disputa de projeção/sanção de suas prospecções de futuro a serviço de sua estratégia (intuitiva ou racional) de acúmulo e exercício de mais poder, conforme compreende José Luís Fiori (2024, pp. 48-49): “[esses sistemas são compostos por] uma multiplicidade inorgânica de atores que desejam a imposição de seus interesses à revelia de toda e qualquer regra, baseados apenas em sua vontade e imaginação”. Assim, frisa-se, o fundamento do justo é a própria desordem constante, isto é, o “injusto relativo” – contestado de forma permanente pelas unidades. Conforme explica José Luís Fiori:

Quanto menor o grau de aceitação ou permanência das leis vigentes maior será o grau de incerteza a ser controlado. E quanto maior a falta de organicidade dos atores, maior a quantidade de grupos, organizações e cliques desejosos de controlar a situação por meio da imposição das previsões que lhes são próprias e particulares. Portanto, quando menos eficiente e fragmentado está um sistema legal de interesses menor será a possibilidade de uma estabilização que resulte da aceitação de um conjunto de previsões que hegemonizem as expectativas coletivas (Fiori, 2024, p. 49).

Em termos lógicos, pode-se compreender os valores: a justiça arquetípica (J), a justiça sistêmica (Js), a justiça da unidade (JUn), a negação da justiça da unidade (\neg JUn) e uma terceira

opção (Jt). A (J) é indeterminada e universal. Para toda (JUn) haverá uma (\neg JUn) e uma (Jt), mutáveis e dinâmicas. Logo, a (Js) é a justiça de uma unidade alterada pela relação entre unidades. A justiça “pura” de uma unidade (JUn) só poderia se tornar/ser igual a justiça de um sistema (Js) se não houvesse relação social e busca por poder. A tendência à imutabilidade/universalidade dessa justiça sistêmica só seria possível se não houvesse “tempo”: ($J = Js \Leftrightarrow t = 0$) e a soma das (JUn) só poderia ser a própria (Js) em “sistemas fechados” e estáticos. A (Js), portanto, é a relação dinâmica entre a busca por “prevaler” na própria relação, na qual as unidades “compreendem” a justiça ao mesmo tempo em que a “sancionam”.

Passa-se ao quinto e último argumento. Percebe-se que a função sintática do adjetivo que qualifica, caracteriza ou atribui propriedades a um substantivo é vinculada a uma manifestação determinada por uma trajetória histórico-psicológica. Essa manifestação pode expressar repúdio ou apreço por um fato/ato social inserido na dinâmica sistêmica por meio de um “juízo”. Esse “juízo” permite um movimento constante dos “caminhos” em direção ao “justo”, subjacente à mudança das estruturas sociais – resultado da própria disputa pela configuração e reconfiguração da justiça sistêmica. Assim, finalmente, é possível concluir que a busca pelo “poder” é a própria busca pela “justiça” – indefinida, assim como todas as ontologias. A busca pela justiça é uma expressão da busca pelo “critério”. O trajeto de acúmulo e exercício de poder para se fazer a “justiça” (controlar o critério) não pode – logicamente – ter natureza “injusta” imputada pelo próprio juízo. Trata-se de uma condição para que o sistema funcione. Cada unidade particular julga ter o “melhor direito” – baseado na sua própria estratégia de acúmulo e exercício de poder¹²⁵, a serviço da configuração de um sistema mais “justo”.

Por fim, em uma última parte da estrutura proposta no capítulo, expõe-se a instigante reflexão poética sobre a indeterminação da linguagem em Clarice Lispector. A autora permite enxergar uma relação interessante entre poder, complexidade e identidade. Oferece um brilhante passo lógico na compreensão de que a mutabilidade complexa das formas de

¹²⁵ Essa compreensão parece estar presente nas civilizações chinesa e hindu, ainda que em caráter hipotético. Na chinesa: 1) nos textos do período dos Reinos Combatentes, ao exemplo do taoísmo com o “caminho” em busca da libertação; 2) na máxima deduzida do Tao Te Ching que a “fluidez da água supera a solidez da pedra”; e 3) nos escritos de filosofia jurídica no Han Feizi, em que se compreende que para manter uma monarquia seria necessário manter um “desequilíbrio” de informação e de poder de decisão (Hu, 2023). Na hindu: no ceticismo de Sañjaya Belatthiputta e Pūraṇa Kassapa, em que se compreende a 1) impossibilidade de explicar a verdade como ela “é” e 2) a impossibilidade de existência de um juízo de “bom” e de “mal” uno – devido à dificuldade de estabelecer um juízo isento de preferências (Flood, 1996; Gupta, 2012).

pensamento e prospecção de desejos/futuros reflete uma busca “indomesticável” por “transcender” – manifestada não só em sistemas interindividuais e intergrupais, mas igualmente em sistemas “intraindividuais” (conflitos internos). Essa busca não pode ser expressa pela linguagem, porque a própria linguagem está contida na busca – ao exemplo da “liberdade”, conforme passagem de “Perto do Coração Selvagem” (1943, p. 50): “Liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome”. No romance, a sofisticada jovem Joana se encontra insatisfeita com o repertório linguístico à sua disposição. O “coração selvagem” se expressa como o elemento “indomesticável”:

A liberdade que às vezes sentia não vinha de reflexões nítidas, mas de um estado como feito de percepções por demais orgânicas para serem formuladas em pensamentos. Às vezes no fundo da sensação tremulava uma ideia que lhe dava leve consciência de sua espécie e de sua cor. O estado para onde deslizava quando murmurava: eternidade. O próprio pensamento adquiria uma qualidade de eternidade. Aprofundava-se magicamente e alargava-se, sem propriamente um conteúdo e uma forma, mas sem dimensões também. A impressão de que se conseguisse manter-se na sensação por mais uns instantes teria uma revelação – facilmente, como enxergar o resto do mundo apenas inclinando se da terra para o espaço. Eternidade não era só o tempo, mas algo como a certeza enraizadamente profunda de não poder contê-lo no corpo por causa da morte; a impossibilidade de ultrapassar a eternidade era eternidade; e também era eterno um sentimento em pureza absoluta, quase abstrato. Sobre tudo dava ideia de eternidade a impossibilidade de saber quantos seres humanos se sucederiam após seu corpo, que um dia estaria distante do presente com a velocidade de um bólido. Definia eternidade e as explicações nasciam fatais como as pancadas do coração. Delas não mudaria um termo sequer, de tal modo eram sua verdade. Porém mal brotavam, tornavam-se vazias logicamente. Definir a eternidade como uma quantidade maior que o tempo e maior mesmo do que o tempo que a mente humana pode suportar em ideia também não permitiria, ainda assim, alcançar sua duração. Sua qualidade era exatamente não ter quantidade, não ser mensurável e divisível porque tudo o que se podia medir e dividir tinha um princípio e um fim. Eternidade não era a quantidade infinitamente grande que se desgastava, mas eternidade era a sucessão (pp. 27-28).

É possível dizer que essa busca é guiada – justamente – pela permanentemente caótica indeterminação psíquica, fundada nos “complexos” individuais e coletivos: “o movimento explica a forma” (idem, p. 51)¹²⁶. Todas as individuações arquetípicas são mutáveis e expansíveis, visto que é impossível a individuação absoluta de símbolos como a “liberdade”, a “fraternidade”, a “justiça” etc., “se [...] tivessem um valor real, seu valor não estaria em ser cume, mas base de triângulo. Seriam a condição e não o fato em si. Porém, terminam ocupando todo o espaço mental e sentimental exatamente porque são impossíveis de se realizar, são contra a natureza” (idem, p. 70). No romance de Clarice, os substantivos linguísticos parecem

¹²⁶ Tom Zé expressou no álbum “Língua Brasileira” esse movimento permanente presente na autora, conformado em tensões e recriações do real: “Carece Clarice esclarecer, Poder nascer e renascer, Tão solene e tão solar, Corajoso coração, E sem ter unguentos aguentar, O pregão das pragas no portão, Tensa resistência, E no surdo absurdo supor, Uma grota, uma porta, uma rota, Para o contra se contrafazer, Nesse quarto minguento que mingua, Uma língua”.

insuficientes e erráticos para determinar as emoções complexas da personagem. Sua vivência e convivência sociais se manifestam na complexidade das interações psíquicas de formação e desconstrução de identidade por choques de sinais trocados como amor e ódio, esperança e desconsolo, alegria e tristeza etc., em um permanente confronto consigo mesma pela própria busca de mapeamento da expressão caótica do fluxo de consciência. Joana “sentia dentro de si um animal perfeito, cheio de inconseqüências, de egoísmo e vitalidade [...]. Repugnava-lhe deixar um dia esse animal solto. Por medo talvez da falta de estética” (pp. 8-9). A indeterminação parece estar relacionada à própria impossibilidade de uma compreensão/sanção estáticas, ao mesmo tempo em que é constitutiva do *self*, parte fundamental do fenômeno de “criação” de energia social:

Quem sou? [...] É curioso como não sei dizer quem sou. Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer. Sobretudo tenho medo de dizer, porque no momento em que tento falar não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo. Ou pelo menos o que me faz agir não é o que eu sinto, mas o que eu digo. Sinto quem sou e a impressão está alojada na parte alta do cérebro, nos lábios – na língua principalmente – na superfície dos braços e também correndo dentro, bem dentro do meu corpo, mas onde, onde mesmo, eu não sei dizer. [...] Às vezes torna-se agudo e me fere, chocando-se comigo (Lispector, 1943, p. 11).

Essa indeterminação parece ter relação com o próprio fluxo expansivo do poder e da disputa por controle de métodos/critérios, não só interindividuais e intergrupais conforme exposto na pesquisa, mas também intraindividuais. Não há um consenso sobre “no que consiste a vida”, as unidades de análise parecem ser juízos metodológicos sancionadores. A heterogeneidade das trajetórias psíquico-históricas das unidades (atualizando-se ou potencializando-se) impede uma estaticidade permanente das individuações de “sentido”, tanto pela heterogeneidade interlinguística quanto pela intralinguística. Além, nada impede que a microbiota seja compreendida igualmente como um sistema complexo de interações em que as unidades se comportam “estrategicamente” (com informação temporal) para projeções idealmente “puras” no *self*. Tudo é poder e método.

CONCLUSÃO

O trabalho se propôs a discutir a formação da “justiça”, com recorte espacial na civilização greco-romana-cristã e com recorte temporal na “era da elevação dos espíritos”, em que se consolidou um período de reflexões mais profundas e complexas sobre o “justo” e o “injusto” – derivado da base da reflexão sobre o “bem” e o “mal”. Nesse espaço-tempo, essas reflexões foram atribuídas majoritariamente ao pensamento construído por Parmênides,

Sócrates e Aristóteles. Essas reflexões – presentes na tradição até a contemporaneidade – promoveram a estruturação de um “pensamento racional” a serviço da construção de uma verdade “universal”. Essa estrutura ficou conhecida como a “lógica aristotélica”, expressa por três princípios: identidade, não-contraditório e terceiro excluído. Ela permitiu um entendimento de que a “verdade” (que contém a “justiça”) é passível de uma construção cumulativa, causal e consensual. Contraditoriamente, uma análise empírica permitiu a compreensão de que a expansão dessa lógica na busca de uma “verdade” universal foi mobilizada por meio de conflitos e de guerras a serviço da própria “universalização” de uma verdade “particular” – subjacente à expansão social dos grupos sociais contidos na civilização. Essas expansões tiveram base tanto nas justificativas clássicas – majoritariamente religiosas (guerras santas, convercionistas e pacificadoras) – quanto nas justificativas modernas – majoritariamente laicas (guerras civilizatórias, hegemônicas e humanitárias). A “guerra justa” direcionou a ação/energia individual e coletiva a serviço das lutas por poder, ao exemplo das sucessivas expansões civilizacionais no Império Romano, nas Cruzadas, nas Grandes Navegações, nas colonizações, nas guerras do século XX, na luta contra o terrorismo etc., sempre conflitivas, temporais e relacionais. Isso se expressou em uma circularidade lógica, em que a “guerra”, a “mentira” e a “injustiça” são permitidas, desde que estivessem a serviço da “paz”, da “verdade” e da “justiça”. A disputa entre os métodos de definição desses adjetivos se mostrou aporética.

Na busca de uma leitura alternativa para superar essa circularidade lógica, partiu-se da compreensão dos aforismos heraclitianos proposto por José Luís Fiori. Nela, percebeu-se que a expansão da verdade (justiça) sempre se manifestou por meio de um critério mutável, dinâmico, sistêmico e conflituoso, em que as guerras guiaram a lógica da universalização do conhecimento/verdade entre os povos. Isso permitiu a percepção de que todos os projetos de uma paz universal e perpétua foram expressões de um projeto político universalista “vencedor” – a serviço da justificativa de conflitos/guerras para o acúmulo e o exercício de poder/controle de critérios. Esses conflitos/guerras são reflexos das interações entre as unidades psíquico-históricas em sistemas conflitivos que são mutáveis, contraditórios e triangulares. Assim, o objetivo geral foi construir um método de compreensão/sanção do “justo” inserido nessas disputas de poder – uma “lógica dialética-realista” trivalente. Buscou-se afirmar que a aporia das disputas entre os juízos de “justo” é resultado da própria indeterminação psíquica desses juízos, associado à natureza conflitiva inerente aos indivíduos e aos grupos sociais. Esse justo é definido e redefinido – infinitamente – na relação social triangular entre as unidades psíquico-

históricas (temporalidade psíquica e histórica que permite a mobilização inconsciente e/ou consciente de energia a serviço de um “juízo” reativo, proativo e criativo direcionado ao acúmulo e ao exercício de poder). Assim, formulou-se a hipótese geral de que a construção da justiça poderia ser expressa de forma lógica, abstrata e universal – base de uma representação arquetípica. A justiça seria uma compreensão/sanção estratégica dinâmica, sistêmica, conflitiva e legitimadora/justificadora (“justa”) para a mobilização energética (complexos) dessas ações reativas, proativas e criativas a serviço da busca pelo poder global.

No primeiro capítulo, propôs-se expor a aporia jurídica relacional presente no conflito do Oriente Médio como um problema conjuntural complexo. Foi possível enxergar duas dimensões analíticas sistêmicas em disposição triangular: entre Estados nacionais (Israel, Palestina e Irã) e entre civilizações (judeus, árabes e chineses). Concluiu-se sobre a impossibilidade de um consenso devido à impossibilidade de um acúmulo progressivo de premissas que se direcionem a uma decisão arbitral neutra, racional e científica a serviço da pacificação da relação social sistêmica deduzida. Cada unidade opera em um juízo de justiça particular para a promoção de sua estratégia de expansão social (político-estratégica) – mobilizando vários instrumentos dentro do conflito social sistêmico, defendendo a titularidade do “melhor direito”. Isso garante um juízo permissivo de ações reativas, proativas e criativas na “legítima defesa” de não “cair” na relação. Essa estratégia condiciona o grupo social a uma leitura determinada da realidade, em que se busca uma justificativa dentre as várias possíveis. Cada unidade defendeu um juízo particular de “estar em segurança” (arquétipo indeterminado expansível), compreendendo uma mesma relação “objetiva” com juízos diversos sobre o “justo” – baseado no direito internacional comum.

No segundo capítulo, propôs-se estruturar uma lógica trivalente em três dimensões temporais: 1) longa – por meio de um recuo histórico para a compreensão de um sistema triangular de disputa entre métodos lógicos presente no mundo grego (aristotélico, estoico e dialético); 2) média – pela compreensão do elemento psíquico-indeterminado da lógica trivalente moderna em Gottlob Frege, Jan Łukasiewicz e Stéphane Lupasco; e 3) curta – pelo encaixe do programa de pesquisa do poder global nessa trajetória. Concluiu-se que a formação do “juízo” (compreensão/sanção – ato psíquico que afirma, nega ou afasta) sobre o “justo” é mais bem compreendida pela estrutura lógica trivalente. Esse justo é definido e redefinido – infinitamente – na relação social triangular inserida em um sistema social. Observou-se que a

lógica aristotélica foi dominante no mundo ocidental e no seu entorno por quase 25 séculos, mantida na civilização pela compilação de Andrônico de Rodes (ca. 60 AEC) e incorporada pela filosofia medieval com a tradução para o latim feita por Porfírio (234-304 EC) e por Boécio (480-524 EC). Como mencionado, ela foi estruturada com base nos princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, base da compreensão da justiça na tradição civilizatória greco-romana-cristã.

Houve um questionamento desses princípios que partiram da compreensão da incapacidade de o “psíquico” sustentar pensamentos estritamente racionais de forma regular/permanente. Esse questionamento esteve especialmente nas obras de Gottlob Frege, Jan Łukasiewicz e Stéphane Lupasco – que construíram a lógica moderna e trivalente, concentrada na Escola de Lvov-Varsóvia no século XX. A lógica aristotélica foi contestada em seus pilares, por meio de três passos: 1) partindo dos estudos de Hugo Grócio e de Immanuel Kant, Gottlob Frege compreende, isola e afasta o psíquico-irracional da lógica formal – relativizando sua estrutura racional-regular; 2) partindo do psíquico-irracional, Jan Łukasiewicz propõe um comportamento “indeterminado” para a estrutura silogística (sistema) – rompendo com a não-contradição; e 3) partindo do “indeterminado”, Stéphane Lupasco propõe uma lógica dialética energética psíquico-relacional não-exclusiva, em que a indeterminação do psíquico (cognição) é o juízo de definição contextual e dinâmica de uma atualização ou potencialização dos elementos e do próprio sistema – rompendo com a identidade e com a bivalência.

Compreendeu-se que o passo que a lógica moderna não deu foi o recuo histórico para a compreensão de que a lógica do “período clássico” não se limitou à lógica aristotélica, mas dividiu espaço com a lógica estoica e com a lógica dialética de Heráclito – essa, incorporada pelo relativismo dos sofistas. O princípio do não-contraditório e da identidade nunca foram elementos do pensamento heraclitiano. Embora Heráclito, em alguma medida, estivesse vinculado ao terceiro excluído (bivalência dos pares antitéticos), os sofistas não parecem se vincular da mesma forma – especialmente na compreensão do conhecimento como um sistema aberto e convencional (multivalorado). Por fim, compreendeu-se a lógica trivalente proposta por José Luís Fiori na sua releitura do Mito do Gênesis, com a compreensão de que a “Serpente” (terceiro incluído) permitiu a criação da “opção” (crítica/liberdade) do Homem na relação bivalente com Deus – o que permitiu um “juízo” de “bem” e “mal” mutável. Isso permitiu a explicação da natureza desse elemento “psíquico” e suas consequências na luta pelo

poder/controlado do critério, formando uma lógica dialética-realista (lógica fioriana) para a abordagem dos “juízos” dentro de uma relação social. Essa relação/disputa é disposta em sistemas conflitivos que são mutáveis, contraditórios e triangulares. Assim, foi possível a compreensão da “impossibilidade de critérios universais” e conseqüentemente de uma paz perpétua ou de uma ordem e justiça permanentes, tendo em vista a natureza hierárquica a conflitiva de todas as relações humanas.

No terceiro capítulo, propôs-se a estruturação da compreensão dessa dialética-realista no tempo por meio do pensamento de Heráclito e dos sofistas, além da análise da guerra entre atenienses e lacedemônios por meio da obra de Tucídides. Isso permitiria identificar no mundo grego a longa estrutura do juízo da justiça no realismo político e compreender (teórica e metodologicamente) a unidade psíquico-histórica do indivíduo na dinâmica conflitiva da disputa por poder/controlado do critério. Concluiu-se que, por meio da releitura de Heráclito proposta por José Luís Fiori, a guerra é o motor da mutação espacial e temporal contínua do “político”, no qual o fluxo e o conflito permanentes são os únicos elementos “imutáveis” das relações sociais. Nos sofistas, especialmente em Trasímaco, compreendeu-se que a “justiça é a conveniência do mais forte”, manifestada no diálogo com Sócrates, que expôs as dificuldades psicológicas e históricas na compreensão consensual e estática do “justo”, sempre disposta em uma “relação”. Isso permitiu inserir o próprio diálogo entre Trasímaco e Sócrates como um exemplo fundamental das disputas de poder entre unidades psíquico-históricas individuais. Em Tucídides, compreendeu-se que a justiça está contida na compreensão de que “os fortes exercem o poder e os fracos se submetem”, por meio da análise da guerra entre lacedemônios e atenienses. As cidades-estados operaram e disputaram poder por meio de um juízo particular de justiça assessorando sua noção expansível de “segurança”.

No quarto capítulo, propôs-se uma compreensão da justiça no tempo, para compreender a projeção empírica e a adequação dessa estrutura. Fez-se uma breve análise da história do direito internacional, formado no contexto político da expansão do bloco jurídico subjacente à expansão da civilização greco-romana-cristã. Analisou-se também a formação do direito internacional moderno, no contexto da Paz de Vestfália e das reflexões de Hugo Grócio – o pai fundador desse direito. Concluiu-se que, embora a Paz de Vestfália tenha buscado construir um ambiente pacífico entre as nações, a sua disposição conjuntural entre “vencedores” e “perdedores” em um ambiente hierárquico-assimétrico (pós-guerra) e a sua previsão

interpretativa não sujeita à “imobilidade” dos juízos conflitivos futuros impediu a cumulatividade de uma justiça entre “iguais”. Em Grócio, compreendeu-se a possibilidade de um “direito natural” universal com base laica – não apenas religiosa – e a atribuição de um efeito jurídico formal à soberania territorial dos Estados, o que foi chamado de “direito das gentes” – embora o Estado seja uma unidade de dimensão variável dependente de uma sanção metodológica. Nesse direito, percebeu-se uma tensão na própria compreensão de Hugo Grócio sobre os elementos para uma “guerra justa”: *jus ante/ad bellum*, *jus in bello* e *jus post bellum*. Essa tensão se conformou entre a possibilidade de consensos “racionais” em relação aos elementos que comporiam essa “guerra justa” e a “necessidade” de cada grupo social assessorar o seu juízo estratégico com um “justo” (razão) particular – a serviço da busca pelo poder/controlado do critério (simbolizado por arquétipos indeterminados expansíveis). Percebeu-se que Hugo Grócio compreendeu o elemento psíquico “indeterminado” na formação e na mutação do justo em suas reflexões, embora não tenha inserido metodologicamente na sua obra, mantendo-se fiel à lógica aristotélica. Mesmo assim, a sua compreensão da “guerra justa” demonstrando a tensão permanente entre o juízo particular e o universal na compreensão/sanção de “defender, recuperar ou punir dano, ameaça ou perigo a direitos e a bens” permite uma sofisticada compreensão da dinâmica temporal permanente e conflitiva desses juízos.

No quinto capítulo, propôs-se uma retomada dos argumentos da dissertação a serviço da construção final dessa lógica dialética-realista (lógica fioriana). Essa construção buscou estruturar um juízo (compreensão/sanção) da formação do justo, permitindo a proposição de algumas reflexões iniciais para a construção de uma compreensão lógica, abstrata e universal da justiça. Dividiu-se a estrutura em cinco partes. Na primeira, concluiu-se que o espanto das construções conjunturais sobre os processos de genocídio e de guerras correntes e eminentes é devido a uma inadequação teórica da própria compreensão da formação conflitiva relacional da justiça. Na segunda, concluiu-se que a compreensão/sanção do direito é constitutiva, não declaratória. Propôs-se uma equivalência de conceitos na busca de compreender as estruturas profundas da “justiça”, na qual se pode partir da “pré-compreensão”, do “inconsciente” ou do “direito intuitivo” para compreender o “indeterminado” da lógica trivalente de José Luís Fiori. Isso permitiu reafirmar a compreensão de que o justo depende de um processo lógico-dialético realista, feito e refeito em meio a tensões interindividuais e intergrupais permanentes. Na terceira, expressou-se o método final da lógica dialética-realista, representada com os seguintes valores: juízo (x), bem (p), justo (j), mal ($\neg p$), injusto ($\neg j$) e indeterminado (i). Transformando

em um silogismo informal e de predicados, tem-se que: (a) Se o juízo é o bem, é justo; se é o mal, é injusto: $x (p \Rightarrow j) x (\neg p \Rightarrow \neg j)$; (b) Todo juízo é bem, mal ou indeterminado: $x \equiv (p \vee \neg p \vee i)$; e (c) Logo, um juízo pode ser justo, injusto ou indeterminado: $x \equiv (j \vee \neg j \vee i)$. Na quarta, propôs-se a reflexão – baseada em cinco argumentos – sobre a relação hierárquica e arquetípica entre o poder e cinco elementos exemplificativos: necessidade, estratégia, segurança, justiça e liberdade. Concluiu-se que o “poder” é o arquétipo máximo da vivência e convivência sociais, viabilizando uma busca pela “transcendência” para além dos limites de individuações arquetípicas de menor hierarquia. Notou-se que a justiça é um dentre vários caminhos arquetípicos valorativo de busca por poder, que não pode ser outra coisa senão “justo” do ponto de vista do critério da unidade de origem. Por fim, na quinta, propôs-se uma nota sobre a instigante reflexão poética sobre a indeterminação da linguagem em Clarice Lispector, em que se percebeu que os desejos de futuro encontram dificuldades permanentes para serem expressos pela linguagem devido à sua reconstrução permanente – baseado em símbolos de identidade que criam e recriam a energia social para o próprio movimento das estruturas sociais. Essa indeterminação é expressa por juízos psíquico-históricos guiados por uma “causa final” nas complexas interações entre as unidades psíquico-históricas em busca de poder/controlado do critério. Assim, é possível perceber que o problema da complexidade se torna fundamental para construção e reconstrução de quaisquer perguntas relacionadas ao “justo”. Espera-se que esse trabalho inicial possa permitir reflexões mais profundas, complexas e criativas sobre a dinâmica da formação do justo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução bilingue. Vol. 4. São Paulo: Loyola, 2009.

APPEL, Tiago Nasser. **Evolução e Moralidade**. In: FIORI, José Luís. (Org.). *Sobre a Guerra*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 47-72.

_____, Tiago Nasser. **Dos caçadores-coletores aos grandes impérios: interpretando o aumento da complexidade social à luz da teoria da evolução**. 2017. Tese (Doutorado em EPI – UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

ARISTÓTELES. **The Organon**. Editado por Roger Bishop Jones. 2016a.

_____. **Ética a Nicômaco**. 1. ed. São Paulo: Martin Claret, 2016b.

AZEVEDO, Luiz Carlos de. **Introdução à História do Direito**. São Paulo: RT, 2007.

BARREIROS, Daniel. **Guerra, Ética e Etologia**. In: José Luis Fiori. (Org.). *Sobre a Guerra*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2018, pp. 23-47.

_____, Daniel; VAINFAS, Daniel. **A evolução humana e a possibilidade de uma ética da paz**. In: José Luís Fiori. (Org.). *Sobre a Paz*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2021, pp. 58-82.

BÍBLIA SAGRADA. **O Antigo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BILLIER, Jean-Cassien. **História da Filosofia do Direito**. Aglaé Maryioli: tradução de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

BOBBIO, Norberto. **El problema de la guerra y las vías de la paz**. Fundación Friedrich Naumann, 1998.

BOSCATO, Marcelo. **San Tiago Dantas, o Jurista-Político e o Poder Global**. Estudos de Direito, Desenvolvimento e Acesso à Justiça. Porto: IberoJur Science Press, 2024.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **The Power of Myth**. Entrevista concedida a Bill Moyers. Nova York: PBS, 1987.

_____, Joseph. **The Hero with a Thousand Faces**. Princeton: Princeton University Press, 1968.

_____, Joseph. **The function of mythology. Lecture II.1.1**. Big Sur, CA: The Esalen Institute, ago. 1969. (Archive Number: L267). Aula gravada.

CAPELLA, Martianus Mineus Felix. **De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de Septem Artibus Liberalibus libri novem**. Frankfurt am Main: Varrentrapp, 1836.

CHAISSON, Eric J. **Cosmic Evolution: The Rise of Complexity in Nature**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Le Phénomène Humain**. Paris: France Loisirs, 1955.

CHRISTIAN, David. **Maps of Time: An Introduction to Big History**. University of California Press. 2004.

CHOMSKY, Noam, **Syntactic Structures**. The Hague: Mouton. 1957.

COMPARATO, Fábio Konder. **O Indispensável Direito Econômico**. In *Ensaio e Pareceres de Direito Empresarial*. Rio de Janeiro: Forense, 1978, p. 453-472.

COSTA, Darc Antonio da Luz. **Fundamentos para o Estudo da Estratégia Nacional**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

CRESPO, Eduardo Alberto; APPEL, Tiago Nasser. **How competition drove social complexity: the role of war in the emergence of States, both ancient and modern**. *Brazilian Journal of Political Economy*, v. 40, p. 728-745, 2020.

DUNLAP, Charles J. Jr., **Lawfare 101: A Primer**. *Military Review*. May-June 2017.

EMPÍRICO, Sexto. **Contra los dogmáticos**. Internet Archive, 2013. Disponível em: archive.org/details/sesto-empirico.-contra-los-dogmaticos-g-ocr-2013_202307.

FIORI, José Luís. **Prefácio: História, Estratégia e Desenvolvimento**. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____, José Luís. **O mito do pecado original e a gênese do “ceticismo ético”**. Rio de Janeiro: Mimeo, 2017.

_____, José Luís. **A Dialética da Guerra e da Paz**. Em: José Luís Fiori (org.). *Sobre a Guerra*. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____, José Luís. **Prefácio** Em: José Luís Fiori (org.). *Sobre a Paz*. Petrópolis: Vozes, 2021a.

_____, José Luís. **A Pax Romana: Conquista, Império e Projeto Universal**. Em: José Luís Fiori (org.). *Sobre a Paz*. Petrópolis. Vozes. 2021b, pp. 138-192.

_____, José Luís. **Posfácio**. Em: José Luís Fiori (org.). *Sobre a Paz*. Petrópolis: Vozes, 2021c.

_____, José Luís. **Uma Teoria do Poder Global**. Petrópolis: Vozes, 2024.

_____, José Luís. **A Guerra Pérsica: uma guerra ética**. Rio de Janeiro: UFRJ, Instituto de Economia Industrial, 1991. 14 p.

FLOOD, Gavin. **An Introduction to Hinduism**. Cambridge: University Press. 1996.

FRENCH, Shannon, JACK, Anthony. **Dehumanizing the enemy: the intersection of neuroethics and military ethics**. In: WHETHAM, D. & STRAWSER, B. (Org.). *Responsibilities to protect: perspectives in theory and practice*. Brill/Martinus, 2015.

FRANKL, Viktor Emil. **Man's search for meaning**. New York: Pocket Books, 1988.

FREGE, Gottlob. **On sense and reference (excerpts)**. In: BYRNE, Darragh; KÖLBEL, Max (orgs.). *Arguing about language*. London: Routledge, 2009. p. 49-55.

GANERI, Jonardon. **Indian Logic. A Reader**. New York: Routledge Curzon, 2001.

GILISSEM, John. **Introdução Histórica ao Direito**. Lisboa: Gulbenkian, 1979.

GOMES, Orlando; VARELA, Antunes. **Desenvolvimento Econômico e Evolução Jurídica**. Em: *Direito Econômico*. São Paulo: Saraiva, 1977, p. 29-40.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágonosis, 2009.

_____. **Tratado do não-ente**. In: KNOLL, Victor (dir.). *Cadernos de Tradução*. São Paulo: Depto. de Filosofia da USP, 1999.

GUPTA, Bina. **An Introduction to Indian Philosophy: Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom**. Routledge, 2012.

GRAU, Eros. **Ensaio e Discurso Sobre a Intepretação/Aplicação do Direito**. São Paulo: Malheiros, 2006.

_____, Eros Roberto. **Direito Posto e Pressuposto**. 8. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

_____, Eros Roberto, **A Ordem Econômica na Constituição (Interpretação e Crítica)**, 20ª ed., São Paulo/Salvador: Malheiros/JusPodivm, 2023.

GRÓCIO, Hugo. **O direito da guerra e da paz (De Jure Belli ac Pacis)**. Volume 1. 2. ed. Tradução de Cito Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____, Hugo. **O direito da guerra e da paz (De Jure Belli ac Pacis)**. Volume 2. 2. ed. Tradução de Cito Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____, Hugo. **Traité du Pouvoir du Magistrat Politique sur les choses sacrées**. Project Gutenberg, 2006. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/14905>.

_____, Hugo. **The freedom of the seas: or, The right which belongs to the Dutch to take part in the East Indian trade**. New York: Oxford University Press, 1916.

GUIDON, Niéde. **As primeiras ocupações humanas da área Arqueológica de São Raimundo Nonato - Piauí**. *Revista de Arqueologia*, v. 2, n. 1, p. 38–46, 1984.

GULLAR, Ferreira. **Vanguarda e subdesenvolvimento: Ensaio Sobre Arte**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

GRAHAM, Angus Charles. **Later Mohist Logic, Ethics, and Science**. Chinese University of Hong Kong Press, 1978.

HAI DT, Jonathan. **The righteous mind**. Londres: Penguin Books, 2012.

HERRERA, Milton Reyes. **A Pax Chinesa: um Longo Processo de Formação.** In: Jose Luis Fiori. (Org.). *Sobre a Paz*. 1ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2021, pp. 193-268.

HERÁCLITO. **Fragmentos.** Tradução de Emanuel Carneiro dos Santos. Rio de Janeiro: Editora Bilingue, 1980.

HEISENBERG, Werner. **Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science.** Tradução de F.S.C. Northrop. 1. ed. New York: Harper & Row, 1958.

HU, Mingyuan. **Realpolitik: Han Fei on mighty reign.** London: Hermits United. 2023.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JUNG, Carl. **Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia.** Tradução Eva Stern. 9 ed. Petrópolis: Vozes (OC 5), 2013.

_____, Carl. **O homem e seus símbolos.** Tradução Maria Lúcia Pinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016.

KITTRIE, Orde F. **Using Law as a Weapon against Nuclear Proliferation and Terrorism: The US Government's Financial Lawfare against Iran.** New York. 2023.

KLIMOVSKI, Gregorio. **Las Desventuras del Conocimiento Científico. Una Introducción a la Epistemología.** 7. Ed. Buenos Aires: AZ, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do Coração Selvagem.** Rio de Janeiro: A Noite, 1943.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **As Palavras e a Lei: direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno.** São Paulo: Madamu, 2006.

_____, José Reinaldo de Lima. **O direito na história – lições introdutórias.** 3ª. Ed., São Paulo: Altas, 2011.

ŁUKASIEWICZ, Jan. **The principle of contradiction in Aristotle: a critical study.** Traduzido por Holger R. Heine. Prefácio de Graham Priest. 1. ed. Topos Books, 2023.

LUKES, Steven. **Power: A Radical View.** London: Macmillan Press, 1974.

LUPASCO, Stéphane. **Logique et Contradiction.** Paris: PUF, 1947.

_____, Stéphane. **L'énergie et la Matière Psychique.** Mônaco. Ed. du Rocher. 1974.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARGULIS, Lynn. **Origin of eukaryotic cells.** New Haven, CT: Yale University Press, 1970.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. **A Genealogia da Noção de Direito Internacional.** Revista da Faculdade de Direito da UERJ, v. 1, p. 1-35, 2010.

_____, Paulo Emílio Vauthier Borges de. **O debate sobre a paternidade do direito internacional**. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 13, p. 83-93, 2009.

_____, Paulo Emílio Vauthier Borges de. **Hugo Grócio e o Direito: o Jurista da Guerra e da Paz**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

MCCLISH, Mark. **The History of the Arthasastra**. Cambridge: University Press, 2019.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Coldwasser. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

METRI, Maurício. **Poder, Riqueza e Moeda na Europa Medieval**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2014.

_____, Maurício. **Guerra, Virtù e Ética em Maquiavel**. In: FIORI, J. L. “Sobre a Guerra”. Editora Vozes. Petrópolis. 2018a.

_____, Maurício. **A Virtù Econômico-Monetária**. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 38, n. 3 (152), p. 510-525, jul.-set. 2018b.

_____, Mauricio. **História e Diplomacia Monetária**. São Paulo: Dialética, 2023.

_____, Mauricio. **Poder, moeda e riqueza na Europa medieval**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MORIN, Edgar. **Introduction à la pensée complexe**. Rééd. Paris: Le Seuil, 1990.

_____, Edgar. **El método: la naturaleza de la naturaleza**. 1. ed. Madrid: Cátedra Ediciones, 2009.

OCTAVIANI, Alessandro. **Recursos genéticos e desenvolvimento: os desafios furtadiano e gramsciano**. 2008. Tese (Doutorado em Direito na Universidade de São Paulo – USP).

PADULA, Raphael. **As origens da Economia Política Internacional: uma reflexão voltada à superação do atraso**. In 6º Encontro Nacional da ABRI. Belo Horizonte. 2017.

_____, Raphael; FIORI, José Luís. **Geopolítica e Desenvolvimento em Petty, Hamilton e List**. *Brazilian Journal of Pol.Economy*. V. 39, p. 236-252. 2019.

_____, Raphael. **A economia, isso serve em primeiro lugar para fazer a guerra: o olhar estratégico sobre economia na Economia Política, na Geopolítica Clássica e na Economia Política Internacional**. *OIKOS*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2. 2019.

PRIGOGINE, Ilya. **La Fin des certitudes**. Paris: Odile Jacob. 1996.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. **Crátilo: Ou sobre a correção dos nomes**. 1. ed. São Paulo: Paulus Editora, 2015.

_____. **O Político**. Coleção Filosofia. 1. ed. São Paulo: Lebooks Editora, 2021.

_____. **Diálogos I - Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas)**. Traduzido e organizado por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.

_____. **Diálogos II - Górgias (ou Da Retórica), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias maior (ou Do Belo) e Hípias menor (ou Do Falso)**. Traduzido e organizado por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Diálogos III – Fedro (ou Do Belo), Eutífron (ou Da Religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou Do Dever), Fédon (ou Da Alma)**. Traduzido e organizado por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

SPIER, Fred. **Big History and the Future of Humanity**. Wiley-Blackwell, 2010.

SUÁREZ, Francisco; MALOU, Jean-Baptiste. **Opus De Virtute Et Statu Religionis**. Edição Latino. Nabu Press, 2012.

TALMUD, da Babilônia. **Tratado de Sucá**. Completo e em português, David Azulay (Org.). São Paulo: Sêfer, 2011.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

UNGER, Mangabeira. **O que a esquerda deve propor**. 1ª ed. São Paulo: LeYa Brasil, 2023.

VATER, Maria Claudia. **A mente: o sexto domínio da guerra: um diálogo entre três programas de pesquisa**; 2019. Tese (Doutorado em EPI-UFRJ).

_____, Maria Claudia. **Introdução: o programa de pesquisa do poder global**. In: José Luís Fiori. Uma Teoria do Poder Global. Petrópolis. Vozes. 2024. 670 p.

VIEIRA, Clarice. **A Guerra dos Trinta Anos e a “Paz de Westfália” de 1648**. Em Fiori, J. L. (org.). Sobre a Paz. Petrópolis. Vozes. 2021. 725 p.

VIEIRA, Ricardo Zortea. **Os profetas armados: geopolítica e pensamento militar nas origens do desenvolvimentismo brasileiro**. OIKOS, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1. 2015.

_____, Ricardo Zortea. **Geopolítica, state-making e industrialização no Brasil**. Esc. Guerra Naval, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 2019.

VITÓRIA, Francisco. **Political Writings**. Edição de Anthony Pagden e Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WILSON, David Sloan. **Darwin’s cathedral**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

WILSON, Edward. **Sociobiology: the new synthesis**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Nova York: Macmillan, 1968.