

O INDUZIMENTO COMO FORMA DE VIOLÊNCIA E INJUSTIÇA NO PROCESSO JUSPOLÍTICO: A PREMÊNIA DA EDUCAÇÃO, JANELA DE ESPERANÇA PARA A LUCIDEZ

MARIA HELENA DAMASCENO E SILVA MEGALE*

RESUMO

O presente artigo visa abordar a vida do homem em sociedade a partir da definição do *lógos* como traço distintivo do ser humano com relação aos demais animais. Este exige, para ordenar a sua conduta em sociedade, uma regulação superior de natureza ética, resultante do princípio segundo o qual o homem é pelo homem. Este princípio inclui a responsabilidade pelo outro, com observância de valores éticos superiores, inclusive aquele que impõe o respeito ao segredo, à solitude, enfim, a contrapartida do direito à intimidade. A presente referência faz sentido especial neste estudo, que se reporta também ao papel da retórica nas questões juspolíticas, para as quais não se dispensa a persuasão, desde que leal. É mesmo esse o argumento possível no âmbito jurídico e no político, nos quais pouco se demonstra, nem sempre se comprova e se convence, mas é preciso persuadir face a face.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; Direito; Política; Justiça; Liberdade; Responsabilidade; Ética; Hermenêutica; Prudência.

* Professora Titular de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da UFMG.

O PAPEL DO LÓGOS NA SOCIEDADE POLÍTICA

Para Aristóteles, conforme afirma na Introdução de sua obra *A Política*, o Estado é a principal sociedade e contém todas as outras (ARISTÓTELES, 1991, p.1). Para o filósofo de Estagira, toda sociedade visa alguma vantagem e o Estado se propõe à maior de todas: vantagem no sentido de bem. Segundo o antigo filósofo, todas as ações humanas, tecidas na ética do *lógos*, isto é, as ações do animal que fala, têm sempre por fim aquilo que os homens consideram um bem.

A possibilidade de viver bem em sociedade é dada pelo *lógos*. Daí a valorização da palavra na obra aristotélica, com a qual se torna possível a análise do agir na existência histórica. A palavra não fora menos importante para outros pensadores, para os antecessores de Aristóteles, notadamente Platão e Sócrates, e, para nós, uma vez que a linguagem, pelo seu aspecto intersubjetivo, estabelece conexões dentro de uma proposta racional de coexistência construtiva do obrar humano.

Toda a ação humana, no entender de Aristóteles, visa ao bem e o Estado é a sociedade que mais se aprimora, na perseguição desse objetivo.

A vocação do homem para viver em sociedade não é o que o distingue dos demais animais, porque entre estes há os que, igualmente são gregários, como as abelhas e as formigas. O antigo filósofo grego assevera que, não sendo por obra do acaso, o homem que fugisse da coexistência na *pólis* seria um indivíduo muito acima ou muito abaixo da criatura humana. Evoca Homero para afirmar que um ser humano que assim existisse seria: “um ser sem lar, sem família, sem leis” (ARISTÓTELES, 1991, p.4). O homem, segundo as reflexões aristotélicas, é o mais social dos seres que tendem para a vida junto com os outros.

Essa afirmação é corrente entre todos os que pensam o homem. Santo Agostinho afirma-o a propósito da vida dos sábios,

e até dos santos, ao expor sobre a vida social, no capítulo quinto do livro décimo-nono de sua obra *A Cidade de Deus*, sem desconhecer a infinidade e a gravidade dos males presentes na sociedade humana (SANTO AGOSTINHO, 1990, p. 393).

Se o que está presente no homem e também em alguns outros animais, sendo-lhes comum, como o instinto gregário, não pode, por isso mesmo, distingui-los. Não seria, então, na vocação gregária que Aristóteles iria encontrar a distinção do ser humano. Esta foi achada, segundo o grande discípulo de Platão, no fato de o homem ser dotado de racionalidade, de palavra, *lógos*, vocábulo grego de significado complexo, com nuance nitidamente ética.

Sendo o *lógos* a distinção do homem, este exige, para ordenar a sua conduta em sociedade, uma regulação superior de natureza ética. Esta será resultante do princípio segundo o qual o homem é pelo homem, como afirma Lévinas (LÉVINAS, em *Éthique et infini*, 2004, p.75). Este princípio inclui a responsabilidade pelo outro, com observância de valores éticos superiores, inclusive aquele que impõe o respeito ao segredo, à solitude, enfim, a contrapartida do direito à intimidade. Para a estatura ética do ser humano, ordenar por ordenar é insuficiente, pois uma tal ordenação partiria de um critério simples e comum, ou seja, o gregário (determinado, talvez, pela necessidade natural de sobrevivência), baseado no princípio de que o homem é lobo para o homem. Diferentemente, a regulação do ser humano deve corresponder a uma aspiração superadora do simples instinto social, porque, como lembra Lévinas, o controle e a crítica da sociedade devem ser feitos a partir da ética.

Os tradutores dos textos gregos costumam mencionar a dificuldade de tradução de um termo como *lógos*, pela síntese de sentido que ele representa na língua grega.

Carolina Araújo, a propósito da tradução do vocábulo para o idioma pátrio, esclarece, em nota, no seu livro sobre o *Górgias* de Platão, que nesse se traduziu *lógos*, de modo geral, por discurso,

sempre suposta a razão nessa acepção, relativamente à faculdade humana de expressar o pensamento na linguagem, desde as mais simples até as mais complexas formulações, incluídas as lógico-matemáticas, pontuando que essa síntese semântica própria do termo representa a questão central do *Górgias*, uma vez que se trata de definir o que significa dizer que a retórica é uma arte do *lógos* (ARAÚJO, 2008, p.194).

A presente referência faz sentido especial neste estudo, que se reporta também ao papel da argumentação nas questões juspolíticas, para as quais não se dispensa a persuasão, desde que leal. É mesmo esse o argumento possível no âmbito jurídico e no político, nos quais pouco se demonstra, nem sempre se comprova e se convence, mas é preciso persuadir face a face. Na verdade, a persuasão é pressuposta em todo discurso juspolítico (LAFER, 1975, p. 41).

Então, preliminarmente, pode-se dizer que a distinção do homem está no fato de ele se conduzir pela razão e poder dialogar com o outro, na busca do bem, com hospitalidade e responsabilidade, idéia presente nos clássicos e desenvolvida, ao que parece, por ninguém melhor que Lévinas. Platão já dizia, ao descrever o modelo de governante, que este deveria recair no homem de alma justa, cordata e sociável (PLATÃO, 1993, 486b, p. 271), cujos feitos permanecem na memória da *pólis* (PLATÃO, 1993, 540c, p. 361).

Segundo Aristóteles, mesmo que a pessoa não tenha profundos conhecimentos, ela traz em si o sentimento, ainda que ofuscado, do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, que se expressa na linguagem.

Para a manifestação dos conhecimentos e sentimentos, o homem conta com a palavra, possibilidade de preservação ética do ser humano para si e para outrem. Portanto, a palavra possibilita a preservação da sociedade no bem. É ela que torna possível ao sujeito alcançar o outro para a compreensão de si mesmo e deste, a

partir da qual se faz possível a unidade social, em vista das criações comuns, das realizações forjadas no interesse coletivo, da obtenção de bens reversíveis ao benefício de todos.

A compreensão societária dos valores éticos norteadores das condutas humanas em sociedade dá-se no diálogo, na palavra, apesar da equivocidade natural desta, que precisa sempre ser decifrada. Em *Totalité et infini* (LÉVINAS, 2003, p.334), Lévinas cuida profundamente da linguagem, como hospitalidade, vendo o sujeito como hospedeiro.

A filosofia desse pensador assume o caráter heterológico com a expressão singular da metáfora do rosto, acolhido com os olhos da alma, amizade e bondade, ou seja, na linguagem, na qual o ser se exprime como exterioridade (LÉVINAS, 2003, p.330-332). A hospitalidade, com que o ser se mostra como exterioridade, aponta para uma direção que leva a subjetividade a se distanciar da visão egológica, especialmente pela recusa de tematizá-la, como o fez o fundador da fenomenologia, de forma monadística. A presença do rosto, segundo Lévinas, o infinito do outro, é presença do terceiro, ou seja, de toda a humanidade, diante de mim a juntar-me a si, para servi-la (LÉVINAS, 2003, p.234). Daí a concepção do ser como exterioridade a assumir um espaço essencialmente assimétrico (LÉVINAS, 2003, p.238). A linguagem, como presença do rosto, instala a comunidade humana para o sujeito, sem o incitar à cumplicidade, que costuma ocorrer em relação ao preferido, pois aquela presença denuncia a igualdade. Em Lévinas, a epifania do rosto, expressão peculiar do autor, ao atestar a presença do terceiro, ao modo de uma metafísica ou relação com o outro, realizando-se como serviço e hospitalidade, impele o sujeito à responsabilidade, questão desenvolvida de forma extraordinária pelo autor de *Totalité et infini*. É nesse contexto que Lévinas afirma que a linguagem é justiça (LÉVINAS, 2003, p.234) e que a justiça é um direito à palavra (LÉVINAS, 2003, p.232). Por isso, no direito é preciso rejeitar e condenar a conduta daquele que impede, dificulta ou,

de algum modo, fere esse direito. A conduta criminosa contra esse direito inalienável, típica de agentes fracos e covardes, dá-se, muitas vezes, na clandestinidade, traduzida em abordagens indiretas, até mesmo anônimas, que em qualquer circunstância, representam violência e injustiça, ao tornarem sem rosto o que sempre deveria ser visível, face a face. Esse tipo de conduta constitui, como afirma Lévinas, forma de violência extremada, isto é, injustiça a corromper a liberdade, porque não aborda o outro de frente, mas de viés (LÉVINAS, 2003, p.67).

Coerente com a concepção segundo a qual o ser é exterioridade, Lévinas afirma que é a linguagem que torna possível a objetividade dos objetos e sua tematização. Na linguagem, ou seja, no discurso é que se dá a significação do objeto com objetividade (LÉVINAS, 2003, p.97). Com efeito, é a comunicação que tem o poder de promover a objetividade, sem a dispensa do outro, pois a consciência do objeto se dá com a alteridade.

Tematizar é oferecer o mundo ao outro, mediante a palavra, como afirma Lévinas, para o qual o ato de designar algo inclui desde já o outro, pois aquele que designa uma coisa a designa para outrem. A palavra designativa da coisa atesta a partilha entre o sujeito que a designa e o outro, o que caracteriza a objetividade como obra da linguagem e não do sujeito que, antes de tudo, se desapega da coisa possuída para possibilitar sua relação com o outro, na linguagem. Assim, o sentido de objetividade para Lévinas é bem diferente daquele adotado por Husserl, que construiu este conceito dentro de um processo exclusivamente subjetivo, ou melhor, egológico, solipsístico. Para a fenomenologia husserliana, a objetividade ocorre quando a consciência coincide com ela mesma (MEGALE, 2007, p. 27).

A metafísica levinasiana, nitidamente heterológica, ao incluir o outro no processo de conhecimento do objeto, uma vez que o sujeito designa este ao mesmo tempo em que o faz para o outro, chamando a si a responsabilidade deste e com ele partilhando

o objeto, constrói a objetividade na alteridade. A objetividade, assim, resulta da linguagem, que permite a entrada da coisa na esfera do outro, como tema também para este, porque a essência da linguagem é a relação com o outro (LÉVINAS, 2003, p. 229-231). Associadas à linguagem como hospitalidade, Lévinas aborda questões como o acolhimento, o rosto, a responsabilidade do outro e o recolhimento, deste último decorrendo o respeito ao segredo, à intimidade, de que se parte para a responsabilidade do pluralismo social, como se vê também em *Éthique et infini* (LÉVINAS, em *Éthique et infini*, 2004, p.73). Ao chamarmos a figura do recolhimento para o campo jurídico, vemos que nela encontram fundamento as defesas da intimidade e do segredo, que se opõem às práticas invasivas e intimidativas contra o outro, como a devassa, a chantagem, a censura, a quebra de sigilo, a interceptação de conversas, as gravações de voz, as reproduções de imagens não autorizadas e outros.

No plano da filosofia levinasiana, despreza-se a retórica quando esta se apresenta como forma violenta de discurso. Atesta-se a violência, isto é, a injustiça quando o discurso se dá de forma oblíqua sem o enfrentamento do outro. Só o discurso face a face pode ser justo. Por isso, se condena o argumento erístico. De igual modo, recusaram-no Platão e Aristóteles, por não admitirem a falácia. Entendo que Lévinas rejeita a retórica quando tomada esta como discurso falacioso, portanto injusto, próprio da lisonja, da propaganda, da abordagem indireta, oblíqua, desleal, anônima, fraudulenta. Trata-se do discurso traduzido em investidas contra a verdade e a liberdade. A retórica nesse sentido, melhor dizendo, a erística consiste em injustiça necessitada de chamar a seu auxílio a psicologia, a demagogia e a pedagogia para levar o outro ao erro e para explorá-lo, como mostra Lévinas. A religião, em igual sentido, cada vez mais vem-se mostrando auxiliar da falácia, o que, há oito séculos, tanto incômodo provocava em Santo Antônio de Pádua (ou de Lisboa), como se constata da leitura de sua biografia e de seus sermões, trazendo indignação, que merece resposta, inclusive

por parte do direito, contra o que são necessárias pesquisas, alta reflexão e deliberação. O santo evangélico, como costuma ser designado Santo Antônio, o mais popular entre os santos (GALVÃO, 1995), trazia à luz, em seus sermões, máximas muito pertinentes à linguagem concebida como hospitalidade. Entre essas merecem ser anotadas as seguintes palavras de um santo que foi, também, grande orador.

Iniciemos pela exortação à regra de ouro do cristianismo, que constitui um dos maiores fundamentos da metafísica da afetividade também em Lévinas: “(8) *Não se pode ter um coração tranquilo, sem amor ao próximo...*” (DI PADOVA, 1931, p. 223). Ainda ilustrativas da linguagem como acolhimento, entre outras, as seguintes, que sintetizam a finalidade do discurso como amizade: “(57) *creio que a principal virtude seja frear a própria língua...*” (DI PADOVA, 1931, p. 228); “(68) *Não há soberba maior do que a do hipócrita: a bondade simulada não é bondade, mas a própria iniquidade*” (DI PADOVA, 1931, p. 229). O fim do discurso erístico na Teologia, na Política, no Direito ou em qualquer campo não consiste em persuadir o outro, tendo em vista o bem possível, mas em mentir e enganar, em razão de interesses mesquinhos. Por isso, Lévinas toma-o como violência, ou seja, injustiça, reservando o nome justiça para designar a abordagem face a face, feita por aquele que tem coragem de mostrar o rosto diante do outro e acolher este como seu próprio amo e senhor (LÉVINAS, 2003, p.68).

Assim se expressa o filósofo “judeu católico”¹, em várias obras. Em *Éthique et infini*, explicita a sua identidade inalienável de essencialmente sujeito na relação intersubjetiva, exatamente em razão de seu papel responsável, que se sujeita ao outro de modo incondicional, ilimitado, sem exigência ou expectativa de reciprocidade, como já havia exposto em *Autrement qu’être*, na qual

¹ A expressão “judeu católico” é criação do próprio Lévinas para se auto-designar, como afirma Jacques Derrida, em sua obra: *Adeus Emmanuel Lévinas* (DERRIDA, 2004, p.29).

assume a responsabilidade do outro como compromisso próprio, ao modo de Dostoievsky em *Irmãos Karamazov*². Afirma-o na portentosa obra específica sobre o outro (LÉVINAS, 2006, p.228) e em recorrentes pontuações no conjunto de sua obra, o que faz, por exemplo, em *Éthique et infini* (LÉVINAS, em *Éthique et infini*, 2004, p.95) e em *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (LÉVINAS, em *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, 2004, p.117).

Nesse sentido, para Lévinas, jamais a relação com o outro seria alcançável pela retórica (LÉVINAS, 2003, p.73), entendida esta, ao que parece, no sentido pejorativo de erística, por traduzir um desvirtuamento da linguagem concebida como hospitalidade. Para aquele que chama justiça a abordagem de frente, no discurso, como escreve em *Totalité et infini*, coerente com a essência da linguagem e com a subjetividade estruturada como um outro no mesmo (LÉVINAS, 2006, p.46), a relação com o outro só seria possível com a amizade, bondade e hospitalidade (LÉVINAS, 2003, p.341).

A POLÍTICA E O DIREITO: MEIOS PARA A REALIZAÇÃO DO HOMEM

As normas adotadas para o agir constituem instrumentos imprescindíveis para a convivência de valor. A par das normas que ensinam a fazer algo útil, cujo bem alcançável é suscetível de ser mensurado pela habilidade, destreza ou técnica empregada, assim como pela utilidade a que se presta, os membros da sociedade convencionam normas para a prática convencional, que englobam, desde as normas jurídicas e as morais, até as de etiqueta. Esse conjunto normativo compõe o grande quadro das normas do agir, que são aquelas de gênese ética. Essas normas devem visar sempre ao bem, tema presente na *práxis* descrita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, assim como por Platão, especialmente em A

² “...cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros” (DOSTOIEVSKI, 2001, p.298).

República, que traz a justiça como um dos principais temas, o *Político*, *Leis* e outros diálogos.

Da mesma forma, as normas do fazer devem visar ao bem, uma vez ser este o fim das ações humanas. Para tanto, ou seja, para realizar o bem, embora o Estado poiético o olvide, as normas devem exercitar-se conforme os valores eleitos pelos seres humanos, fundados na autonomia da vontade. No caso do direito, o ordenamento normativo, inspirado na justiça, tem como razão de ser dar a cada um o que lhe é devido. Esse é o bem que deve ser realizado pelo direito, representado nas coisas materiais e morais, inclusive no discurso, que, no caso do falacioso, é injustiça que violenta a liberdade.

O direito constitui a principal criação humana para a coexistência baseada na justiça, cujo exercício conduz à preservação da vida, à paz, à ordem, à segurança e demais valores ditados pela racionalidade, consentâneos com a razão de ser do maior bem, que é a vida. A justiça constitui virtude cardeal para a vida em sociedade, uma vez que torna possível realizar o bem de todos, dando a cada um o que lhe é devido. Aristóteles afirma que assim como o homem político, isto é, o que vive na *pólis*, o cidadão, é o melhor de todos, e aquele que não conhece justiça nem leis é o pior de todos (ARISTÓTELES, 1991, p.5). O viver de um tal homem só respiraria a guerra. Como ave de rapina, lembra o moralista grego, o impulso de um homem sem justiça não teria freio e seria um ser intolerável contra o semelhante, como o é a injustiça armada (ARISTÓTELES, 1991, p.5).

No fato de o homem conduzir-se pela razão e poder dialogar com seu semelhante, na busca do bom entendimento e da realização do bem comum, reside a grande marca que distingue o ser humano de tudo o que existe na face da Terra, caracterizando a humanidade e seu distanciamento da animalidade, num esforço em que cada ser humano consiste em fim para si mesmo e para todos os demais, como dever (KANT, 2003, p.235-239).

As pessoas, quando se unem, necessitam de regras disciplinadoras das convivências, na coexistência pacífica e na conflituosa, tendo em vista os ideais propostos para a preservação da vida e o pleno progresso ético desta no existir histórico, não bastando uma regulação simplesmente ordenadora, mas de qualidade superior, baseada na compreensão virtuosa. O direito constitui a mais objetiva criação humana para a atividade reguladora da sociedade política voltada para esse ideal. A sociedade política pressupõe sempre o direito e é dela que deriva o ordenamento jurídico, que se pretende o melhor, uma vez que se constrói no *lógos*, ou seja, na racionalidade e na afetividade.

Cabral de Moncada, utilizando-se da linguagem aristotélico-tomista, afirma que o político em suas várias modalidades, incluída a do Estado, outra coisa não é senão o ato daquilo que no jurídico se acha em potência. Assim, “todo o jurídico aspira ao político, bem como todo o político pressupõe e reclama o jurídico” (MONCADA, 1963, p. 33).

O CARÁTER PÚBLICO DO ORDENADOR DA SOCIEDADE POLÍTICA: EXIGÊNCIA DA JUSTIÇA NASCIDA DA LIBERDADE E IGUALDADE

O principal fator de objetividade da ordem jurídica situa-se no seu caráter público e no fato de existir um órgão competente para elaborar as normas e aplicá-las, de modo monopolístico, tendo em mira o bem comum.

O caráter público da ordenação jurídica e do modo de interpretá-la decorre de uma exigência da justiça fundada na liberdade e na igualdade, que conduz à responsabilidade por todos e à compreensão virtuosa. A prática do Direito Romano, principalmente a partir do período pré-clássico, já iniciara a exigência da publicidade³, que veio a receber teorização importante em Kant.

³ O período pré-clássico, de acordo com Antonio Guarino, situa-se entre 367 a.C e 27 a.C. Cf. *Storia del Diritto Romano* (GUARINO, 1969, p.28).

O *Jus Flavianum* constitui a grande marca do movimento sucessivo de laicização do Direito Romano, cultivado inicialmente pelos pontífices, que detinham o monopólio das competências jurídicas.

Nos meados do século IV a.C, Gneo Flavio tornou público o livro de Ápio Cláudio, que continha o calendário e as fórmulas das ações legais. Com o nome de *Jus Flavianum*, abriu-se ao povo o primeiro livro, que permitiu interpretar o direito, emancipando-o da autoridade pontifical (CAMUS, 1946, p.81-82).

Desde então, tornou-se o direito objeto de estudo dos plebeus, e Tibério Coruncânio, no século III a.C, foi o primeiro a divulgar a matéria documentada nos arquivos judiciais e interpretar o direito emitindo pareceres ao público. No século II a.C, entre os primeiros trabalhos científicos no campo da interpretação, destaca-se a famosa obra do jurisconsulto Sexto Elio Peto, denominada *Tripertita*, a qual é considerada como sendo o primeiro comentário às XII tábuas.

A consciência jurídica exige leis publicamente postas, retroativas apenas quando benéficas, não admitindo a invisibilidade das coisas que são por natureza públicas. O direito e as deliberações governamentais das diversas instâncias estatais devem ser conhecidos e compreendidos pelo povo, a fim de que se tornem visíveis e reconhecíveis. Daí a importância dos debates durante as fases de produção legislativa, com a participação efetiva dos cidadãos nas audiências públicas, das iniciativas de proposições pelos cidadãos e de outras formas possibilitadoras da presença destes, com o estímulo de decisões populares formalizadas dentro do processo legislativo, o que sugere a alteração dos requisitos para as iniciativas de projetos de lei por parte dos cidadãos, hoje tão rígidos, que dificultam o sucesso de mudanças justas e urgentes no ordenamento jurídico.

Giambattista Vico já chamava a atenção para esse caráter da orientação jurídica, a propósito da reivindicação que faziam os

plebeus perante os patrícios pela necessidade de leis, que fossem elaboradas com a participação do povo, por lhes ser penoso o direito latente, sua incerteza e a régia-mão (VICO, 1979, p.55).

Em Roma, a lei das XII Tábuas, nos meados do século V a.C, ilustrava a importância da manifestação da consciência jurídica da plebe.

As exigências da publicidade, presente já nas lutas plebéias, exacerbadas na prática republicana, passaram, na teorização iluminista, a constituir um dos grandes motivos de combate ao absolutismo estatal. Muito há de se fazer ainda para o aperfeiçoamento da participação popular no processo de produção legislativa e de moralização das instituições públicas. A “ficha limpa” deve ser aplicada de modo incondicional como atestado de bons antecedentes. A renúncia do candidato não pode constituir obstáculos à sua aplicação de lei moralizadora. O corrupto é inegável e assim deve permanecer, sem risco para a sociedade.

A gravidade do problema ético na política impõe regras excepcionais no combate à corrupção e crimes similares, ainda que essas regras traduzam inversão de princípios jurídicos consagrados, à semelhança da inversão do ônus da prova no direito que rege as relações de consumo, desde que intrinsecamente válidas, ou seja, justas. O corrupto é quem deve se precaver para evitar os riscos de uma legislação severa contra o crime na política e não a sociedade, que contra o político imoral pode até inverter as regras sedimentadas no Estado de Direito cassando-o definitivamente da condição de representante do povo. Nas situações sociais engendradas pela corrupção, o agente pratica violência e o cidadão suporta a injustiça do ato violento, constituindo esta limitação injusta da liberdade de cada um dos representados e possivelmente das gerações vindouras. A violência, ou a injustiça, contra esses apresenta-se como uma das formas mais cruéis de investida contra a liberdade da vítima, impregnada de qualificação agravante por ser cometida por alguém eleito na confiança dos constituintes do

mandato e que se acha blindado pela própria força do cargo que recebeu pela representação conquistada na falácia, portanto na violência e na injustiça.

Mais do que em qualquer outro filósofo moderno, é em Kant que a justiça só se pode dar publicamente. Disso decorre a importância da argumentação sobre as leis e as decisões nelas fundadas. Se para Kant é a publicidade que torna o Estado jurídico compatível com a liberdade de cada um, são injustas todas as noções relativas ao direito, cuja máxima é incompatível com a publicidade (KANT, 1985, p.85). Da mesma forma, as decisões supostamente fundadas em leis não postas com anterioridade não constituem decisões jurídicas, embora regimes totalitários as tenham produzido, como registra a história, ao mostrar em abundância, até mesmo atos de extermínio humano nelas baseados, cujas vítimas e a própria sociedade as desconheciam, porque não tinham sido dadas à luz. Em qualquer circunstância, a exigência da publicidade não pode transigir com a prática de resoluções secretas e de censura.

A PUBLICIDADE E A OPINIÃO PÚBLICA

A razão exige a visibilidade das coisas públicas, pelo caráter de sua pertinência, como já se via em Platão, sob pena de se viver sob o jugo da ignorância e do desrespeito à dignidade humana, o que constitui forma de violência cunhada no segredo e no simulacro. A razão exige, para que seja possível a visibilidade, a oferta gratuita dos meios que lhe dêem acesso, sem censura.

Só o ser humano bem educado e provido de informações sobre os atos praticados nas instâncias estatais pode ser suficientemente livre para participar como cidadão das coisas públicas e por estas tornar-se responsável. Só o homem livre pode se responsabilizar politicamente. Sem liberdade não se tem opinião pública, mas versão dada por aquele que detém o poder. Por isso, faz sentido afirmar que o segredo das coisas públicas e a censura limitam a opinião pública (JASPERS, 1993, p.101), por constituírem cerceamento injusto da liberdade.

O caráter público do direito é sucedâneo do reconhecimento da liberdade e da igualdade, fundadas na dignidade da pessoa humana, como se acha exposto na filosofia kantiana, da qual se irradiou para o pensamento filosófico daqueles que se propuseram a refletir sobre o direito e sobre a política na perspectiva que toma o Estado como servidor do homem e da mulher no seu existir histórico.

O ESTADO: PRINCIPAL ÓRGÃO DA SOCIEDADE POLÍTICA

O Estado é o órgão ao qual a sociedade organizada delega as mais elevadas funções. Jacques Maritain assim o concebe, tomando-o como a principal parte da sociedade política ou corpo político que, como obra da razão, tende “*a um bem humano concreto e total, o bem comum*” (MARITAIN, 1966, p. 17).

Para Aristóteles, o Estado, consentâneo com a sua visão ética da política, é considerado como a principal sociedade e conteria as demais.

No entanto, parece coerente com a noção de subjetividade e de reconhecimento da pessoa humana, entendê-lo como criação da sociedade política, isto é, produção intencional dos homens politicamente organizados. O Estado faz parte da sociedade política. Não é outro o entendimento entre os jusfilósofos humanistas. Se a sociedade política pretende ser o sustentáculo da justiça, será igualmente a criadora e mantenedora de um Estado de Direito. É este que possibilita a realização da vida pautada na justiça, porque dotado de ordenamento jurídico acessível a todos os cidadãos, intrinsecamente válido em razão do conteúdo ético, organizado e reconhecido mediante o argumento que o legitima na compreensão virtuosa do direito.

O PODER DO ESTADO

No Estado sobressai o caráter que o distingue das demais instituições: o poder. Este constitui um dos temas centrais de

qualquer estudo que tenha o Estado como objeto e encontra fundamento nas normas constitucionais, pois, sendo político, o poder não deixa de ser igualmente jurídico, dependente da fundamentação normativa. Esta, pelo caráter do próprio poder, que impõe restrições à liberdade do cidadão, só pode ser dada pela Constituição.

Essa base normativa constitui hoje princípio universal do Estado de Direito, isto é, do Estado que tem como princípio inspirador a subordinação de todo poder ao direito, do nível mais baixo ao nível mais alto, através daquele processo de legalização de toda ação de governo que tem sido chamado constitucionalismo (BOBBIO, 1989, p.156), desde a primeira constituição escrita da idade moderna.

Assim, a relação de poder deve ser realizada conforme a regra jurídica, a *rule of Law*, que norteia os sistemas jurídicos ocidentais, não só o anglo-americano como o continental. Trata-se de relação em que se pode distinguir, em razão da publicidade, os comandos que devem ser obedecidos, pois o monopólio da coerção há de ser jurídico e legítimo, ou seja, exercido sob o ditame de normas previamente dadas e reconhecíveis (LAFER, 1975, p.35).

A JUSTIÇA COMO FUNDAMENTO DO DISCURSO E DOS ATOS PÚBLICOS

No Estado de Direito, o ordenamento jurídico constitui objeto da justiça. Os seus intérpretes e aplicadores devem fundar suas atividades nos princípios de igualdade e de liberdade. Daí o equívoco das concepções estratificadoras, inspiradas por uma moral social ou pessoal maniqueísta, que divide, subliminarmente, a sociedade entre bons e maus, entre algozes e torturados, entre os que devem ser premiados e os que devem ser castigados, o que representa argumentação falaciosa, utilizada em estratégia política enganosa. Trata-se de jogo argumentativo alimentado por aqueles que pretendem manipular as massas, desde sempre e cada vez mais

empobrecidas de valores, e, por isso, facilmente manipuláveis, em especial nos países pobres, com baixos índices de desenvolvimento humano.

Nos países materialmente pobres, as massas sobrevivem em condições miseráveis, dada a ausência de meios provedores das essencialidades, como serviços de saúde, de educação, de trabalho digno e de segurança, o que torna prejudicial o desenvolvimento humano, retratado em baixo nível de escolaridade.

Nesse tipo de sociedade, a manipulação apresenta-se muito mais aviltante contra a vida. Nela, o discurso político voltado para as massas costuma ser tendencioso, elaborado para colocar uns cidadãos contra os outros, chamados comumente de pobres e de ricos, ou de bons e maus, em vez de persuadir os melhores aquinhoados em prol da partilha, através de instrumentos que o próprio direito pode viabilizar, como o incremento do chamado direito premial voltado para certos setores da sociedade, como o empresarial, tanto para as produtoras como para as distribuidoras e divulgadoras de bens e serviços.

Por outro lado, simultaneamente, persuadir aqueles que se encontram em situação de pobreza (material, intelectual, afetiva, laboral e outras) a revertê-la pela ação consciente, com a colaboração social, mediante a dotação de condições idôneas, que levem à formação integral do cidadão, isto é, que propiciem ao ser humano a independência construída na educação.

Educação não apenas para contar números para efeito de índices de desenvolvimento humano junto a organismos internos e internacionais, mas para dotar o povo de condições de sobrevivência digna na liberdade e igualdade, ação primária, legitimadora do discurso político, pelo fato de potencializar ações para a concretização da justiça social. Quando se fala em discurso, esse deve ser tomado além daquilo em que, linguisticamente, consiste, ou seja, num conjunto de signos redutíveis à simples literalidade textual. O discurso, ao contrário, deve ser entendido

além de um conjunto de signos. Deve ser tomado como ação de sentido, como expressão empreendida para alcançar o outro de modo compreensivo, para o bem de um e de outro, ou seja, para o bem de todos, como hospitalidade.

O discurso está em todas as expressões, isto é, em todas as objetivações de sentido, nas atitudes pessoais ou colegiadas, nas medidas modificadoras de estados e situações, em agências de comunicação, privadas ou públicas. Sobretudo, em relação a essas últimas, é notório verificar o conteúdo dos discursos produzidos e lançados ao consumo. Não que a comunicação privada esteja isenta de cuidados. O cuidado, que é de todos, jamais deve resvalar para a censura.

O discurso está presente em todas as condutas argumentativas, em tudo o que tende a persuadir. Entendida a persuasão como arte de argumentar, tendo em vista o bom entendimento, ou melhor, a compreensão, jamais o erro ou o embuste, formas de violência, ou injustiça. Nesse último sentido, não se trataria de persuasão, mas de argumentação falaciosa, isto é, erística, que apresenta estratégias voltados para a vitória do argumento, ainda que este seja falso e, portanto, nocivo. Erísticos, segundo Aristóteles, são os argumentos que concluem, ou parecem concluir, a partir de premissas prováveis na aparência, mas improváveis (ARISTÓTELES, 1986, p.13).

A MEDIAÇÃO DOS INTÉRPRETES NA CONCRETIZAÇÃO DOS VALORES JUSPOLÍTICOS

A legislação e a decisão judicial como objetivações da liberdade só se legitimam racionalmente na persuasão pública. A racionalidade inventou o direito com o objetivo de realizar valores. Para isso, a sociedade, a par das normas do fazer ou da produção criou as normas do agir. A principal, entre essas últimas, é o direito.

A persecução de fins comuns, inspirados em valores da coletividade, pressupõe a existência de um ordenamento jurídico assentado na justiça, cuja melhor realização deve ser aquela dada pelo Estado.

A concretização dos valores jurídicos só se torna possível pela mediação dos agentes políticos e dos intérpretes/aplicadores do ordenamento jurídico, atentos ao princípio de liberdade e igualdade, que pressupõe publicidade e persuasão justa.

Só uma sociedade de homens livres admite ser regida pelo direito e se organiza politicamente sob essa baliza. É livre aquele cuja conduta é sempre uma escolha racionalmente definida. Para que seja racional, há de considerar os demais homens, cada qual na sua singularidade de ser igualmente racional. É a singularidade de cada um dos seres humanos que os pode tornar iguais e os levar à limitação da própria liberdade na relação plurissubjetiva, como necessidade para a convivência social.

Platão não deixa de reconhecer em *A República* que o ser humano pode progredir, dirigido pelo desejo de alcançar o bem. A educação seria a arte desse desejo, à qual se devem juntar os meios para obtê-la. Desse modo, em condições propícias, os olhos abandonarão as trevas e girarão em direção ao bem para si e para outrem.

Àquele desejo de aprender devem se juntar as condições necessárias à aprendizagem. O outro se inclui nas condições de aprender, pois é nele que se torna possível mirar o justo ou o injusto. Aquele que jamais o percebeu não supõe a justiça.

Daí a inevitabilidade do rosto, diante do qual, ao mesmo tempo em que me ordena, como expõe Lévinas, mostrando que a responsabilidade pelo outro, a justiça, é que põe em exercício a subjetividade, numa relação intersubjetiva assimétrica, excluindo a reciprocidade, que não será exigida ou esperada por se tratar de assunto do outro (LÉVINAS, em *Éthique et infini*, 2004, p.95). Não é diferente desse, o sentido da exortação cristã à prática do bem, como se acha no sermão da montanha: "... *fazei o bem e emprestai, sem daí esperar nada*" (LUCAS: 6, 35).

Platão não deixa de reconhecer que o ser humano pode progredir dirigido pelo desejo, como expôs especialmente em *A República*. A educação seria a arte desse desejo, à qual se devem juntar os meios para obtê-la. Mesmo aqueles que praticam o mal, vêem com certa clareza os objetos, porém, forçados pelo peso dos preconceitos, a interferirem nas escolhas, permanecem imunes ao outro, apesar da proximidade deste. Não se movem, assim, no bem, nem mesmo pelo próximo, ao contrário do que inspiram as éticas espiritualistas, que se ocupam do outro, próximo ou não, como expõe Lévinas, no esteio de textos, como o de Isaías, o profeta do amor, que traz a promessa de bem, como a paz, a todos: “*paz àquele que está longe e àquele que está perto*”⁴.

Em *Autrement qu’être*, Emmanuel Lévinas vê a responsabilidade pelo outro como estrutura essencial, primeira, fundamental, da subjetividade. Esta só se exercita ao se aplicar ao outro, com responsabilidade, atuando com obediência à demanda deste, como ordem a partir de si mesma, como se a heteronomia circulasse para a autonomia. Nessa compreensão, o sujeito faz a ordem aparecer, não como causa da resposta, mas do mesmo, impregnado do outro, que, por isso, a (resposta) traz no sim, que contém já a ordem (LÉVINAS, 2006, p.232-234).

Explicitando a Philippe Nemo, seu interlocutor em *Éthique et infini* (LÉVINAS, em *Éthique et infini*, 2004, p.95), questões expostas em obras anteriores, especialmente em *Totalité et infini* e *Autrement qu’être*, Lévinas ilustra como de costume a relação com o outro concebida como serviço e hospitalidade como as palavras do personagem Márkel, de *Os irmãos Karamazov*, que, expressando felicidade, as dirige à mãe, perplexa, uma vez que esta não via razão alguma para o filho se sentir mais culpado que todos, diante de todos, ao afirmar: “... *cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros*”.

⁴ ISAIS: 57, 19, citado por Lévinas in: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (LÉVINAS, 2006, p. 245).

Independente de culpa efetiva, essencialmente, o sujeito, na visão de Lévinas, tem responsabilidade total e responde por todos e perante todos. Comumente para o direito positivo, o sujeito se responsabiliza pelos seus próprios atos, salvo casos excepcionais prescritos na legislação, fundados em vínculos específicos, como o parental e o empregatício. No entanto, para Lévinas a responsabilidade do outro incumbe ao sujeito mesmo. A filosofia da alteridade merece melhor atenção da Filosofia, da Ciência do Direito, da Ciência Política, enfim, das áreas do conhecimento, especialmente das humanas e das sociais aplicadas, tendo em vista o aprimoramento do ser humano e, conseqüentemente, das instituições no Estado Democrático de Direito, tanto das privadas como das públicas.

Umás e outras tornar-se-ão enriquecidas com a fundamentação oriunda da filosofia da alteridade. Em *Éthique et infini* (LÉVINAS, 2004, p.91-98), Lévinas esclarece que a responsabilidade, que é do sujeito, não se transfere por meio de cessão ou alienação. Para exprimirmos juridicamente, nas pegadas da filosofia da alteridade levinasiana, podemos afirmar que a posse da responsabilidade se dá de forma originária, em razão de o sujeito se obrigar de modo personalíssimo. A responsabilidade, então, como ônus apenas do sujeito, constitui dignidade suprema de natureza exclusiva e intransferível, oponível a todos como dever. O sujeito poderá suportar o ônus de todos os outros seres do mundo, ou seja, o eu se dispõe a comparecer diante de todos na condição de cessionário da dívida de todos, embora se recuse a figurar como cedente desta em qualquer hipótese. Assim, Lévinas mostra a identidade inalienável do sujeito, no mesmo sentido de Dostoievski, em *Os irmãos Karamazov*.

A PREMÊNIA DA EDUCAÇÃO, JANELA DE ESPERANÇA PARA A LUCIDEZ

Será a educação, ou seja, a formação integral do cidadão a janela de esperança para a lucidez.

Sob pena de se prestar um desserviço à formação integral, a educação não se dá mediante induzimento. Nos assuntos particulares e públicos, postas as condições para o conhecimento e a compreensão, é daquele que quiser conhecer e compreender que devem partir os questionamentos, sem iniciativas exógenas.

Se não forem do próprio sujeito cognoscente e intérprete, tais iniciativas podem tomar a forma de mecanismos de induzimento a modelos planejados, ou seja, restritivos, sem admissão de outras óticas e escolhas.

O objeto deve desocultar-se para o sujeito que o interpela, na liberdade de sua consciência, no modo deste e daquele, como se vê desde Platão.

A doutrina platônica da idéia do bem, acessível na liberdade do conhecer e do compreender, leva à reflexão sobre a *práxis* comunicativa tal como vem-se mostrando na contemporaneidade, especialmente quanto às deliberações legislativas, judiciais e administrativas.

Com efeito, a comunicação privada e pública, nem sempre racional, muitas vezes sufocante para o cidadão, tem-se valido de técnicas e estratégias impeditivas de interpelações racionais sobre o dito, apresentando-se como mordanças que calam.

Em certos casos, os questionamentos do cidadão ocorrem de modo irracional, igualmente na medida da irracionalidade do comunicado, expresso em deliberações judiciais impunitivas, propagandas, cartilhas, atos de corrupção, imposição de medidas legislativas escorchantes, sem contrapartidas trazidas nas condições dos bens e serviços públicos de saúde, educação, segurança, como previstos nas constituições dos Estados. Aí, então, esses questionamentos aparecem em forma de práticas irracionais explícitas (crimes) ou implícitas (depressão, suicídio, alcoolismo, consumo de drogas), em proporção equivalente à irracionalidade do comunicado.

O comunicado irracional, por isso mesmo injusto, se apresenta sob formas variadas de violência, podendo proceder do privado e do público. Quando procede deste, traz significado mais grave de aprisionamento, porque é dever do Estado promover a liberdade, mediante a oferta de condições viabilizadoras do agir consciente.

Perguntas, porém, devem ser feitas por aquele que quer aprender; ele tende a escolhê-las de acordo com o que já sabe. Efetivamente, só será capaz de questionar aquele que souber algo sobre o objeto da comunicação. Falar, perguntar e responder para si mesmo é o que Sócrates sugere antes de tudo (PLATÃO, 1993, 528a, p.340). Mas essa prática depende das condições a serem disponibilizadas pela família, pela sociedade e pelo Estado. A este último cabe oferecer o básico ou essencial, como prescreve a Constituição da República.

A educação deve ser um esforço do próprio educando; não consiste em algo que se fabrica de fora para dentro. Não seria possível, como afirma Sócrates, introduzir ciência numa alma, na qual essa já não existisse, como se introduzissem a vista em olhos cegos (PLATÃO, 1993, 518c, p.322-323). Daí a necessidade da oferta de condições para o aprender, que depende, principalmente, do Estado. Oferta de condições que são básicas e correspondem, em parte, aos serviços essenciais constitucionalmente inseridos na competência estatal. A disponibilidade e a garantia desses serviços, assim como as condições de paz, segurança e liberdade, constituem deveres do Estado para cada um de seus cidadãos.

A EXISTÊNCIA COMO POSSIBILIDADE E O DIREITO DE ESCOLHA

Pondera Sócrates que na alma não permanece nada que tenha entrado na violência (PLATÃO, 1993, 536e, p.355). Daí o cuidado que se deve ter com a persuasão. É preciso fornecer a todos os meios de acesso à verdade, ainda que essa exija o desbloqueio de simulacros, nem sempre reconhecíveis. A persuasão justa é aquela

feita com lealdade, em invocação direta do outro, com a qual se possa deste obter a adesão.

A própria alma, segundo o mito de Er, narrado no livro X de *A República*, escolheria a sua vida. Assim deve ocorrer na concretude da cotidianidade. Ao ser humano cabe sempre escolher, até mesmo, o conhecimento. É preciso ter consciência disso, sem esquecer que em cada decisão a morte existe para dar lugar a outro viver, pois morre, de certo modo, tudo aquilo que não caiba na escolha que se faz.

O conto de Er vai mostrar literalmente a escolha na dimensão da própria vida. Escolhe-se uma determinada vida enquanto se faz morrer todas as outras. Com efeito, ali se narram as escolhas que as almas fazem das vidas mesmas, que podem ser escolhas de vida de bicho ou de gente, após o anúncio que a virgem Láquesis, filha da Necessidade, faz às almas para as informar de que novo período portador da morte irá começar para a raça humana.

Assim, declarou a virgem, segundo a narração de Er: “Não é um gênio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio. O primeiro a quem a sorte couber seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade” (PLATÃO, 1993, 617d-e, p.493).

A virtude não tem senhor. Ela estará em cada um, em maior ou menor grau, conforme este a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa. Cada alma escolhia sua vida. A vida melhor seria aquela que levasse a alma a ser mais justa e a pior a que a levasse a ser mais injusta.

Escolher cabia a cada um, sem chance de delegação, cessão ou doação. Uma vez escolhida, nem mesmo o pai, por mais pleno de virtude que fosse, seria capaz de fazer do filho igualmente um homem virtuoso, doando-lhe amostras de sua vida, se a escolha deste fosse incompatível com a virtude e quisesse nela permanecer.

É o que Platão já havia mostrado em diálogos anteriores. É a questão que abre o *Mênon*: a virtude é coisa que se ensina?

A INADMISSIBILIDADE DA SIMPLES OPINIÃO NO EXERCÍCIO DAS FUNÇÕES PÚBLICAS

Em *A República* há sempre esperança do triunfo da razão sobre a ignorância. Com efeito, a esperança se justifica no fato de poder a razão criar hábitos que possam transmutar as tendências humanas contrárias à idéia do bem, pois a faculdade de pensar, como afirma Platão, “*é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força...*” (PLATÃO, 1993, 518e, p.323). Na ignorância grassa a opinião. Essa, afirmará Kant na época moderna, primeiro na *Crítica da Razão Pura* e depois na *Lógica*, é uma crença, insuficiente, tanto subjetiva como objetivamente considerada. Segundo Kant, a opinião não encontra lugar nos juízos hauridos na razão pura, tampouco nos princípios da moralidade (KANT, 1994, B850, p. 650).

Ao que parece, essa é a opinião nascida na ignorância, diferente daquela admissível no direito, que não coincide com o falso, pelo menos tende a não coincidir com o falso, mas com o provável, que pode até corresponder à verdade real. Se é certo que no direito nem sempre são possíveis a comprovação e a demonstração, a prova é sempre exigida, ainda que o objeto desta verse sobre a impossibilidade da comprovação de um fato ou de um ato.

A COMPREENSÃO PERSUASIVA DA LEGISLAÇÃO E DOS DEMAIS ATOS DECISÓRIOS

A legislação e os demais atos decisórios não devem ser postos como algo totalmente estranho, sob pena de se porem como violência. Como limitação da liberdade, é natural que a legislação se apresente primeiro como algo um tanto estranho. Depois, deve ser persuasivamente compreendida (PLATÃO, 1993, 548b-c,

p.371). Se o não for, desde já, nos preâmbulos como previsto em *Leis*, diálogo platônico expressivamente atento ao argumento.

O direito em *A República* há de aplicar-se à luz da justiça. Só o tirano desrespeita as leis escritas e os costumes da cidade, conforme observa Glauco, com o que Sócrates concorda (PLATÃO, 1993, 563e, p.398). A ausência de visibilidade das decisões, seja esta dada em razão da competência de legislar ou de julgar, representa situação tirânica, violência e, portanto, injustiça.

Quem fizer o elogio da justiça, falará a verdade, “*preocupando-se com todos em geral, tornando-os amigos uns dos outros e de si mesmo...*” (PLATÃO, 1993, 589b, p.445). A observação dessa máxima tem o poder de evitar os argumentos desagregacionais, como os baseados em atitudes maniqueístas e enganadoras, muito em voga. Julga bem aquele que se basear na experiência, na vigilância e no raciocínio (PLATÃO, 1993, 582a, p.430), que estão presentes no homem prudente, sem olvidar a esperança.

Assim, o julgamento justo alia a teoria à prática, guarda o cuidado da memória e da tradição, possível pela auscultação da história, para legitimar-se na visibilidade do argumento, isento de preconceitos ilícitos.

Deve-se ter cuidado com os preconceitos, porque aquele que os não abandona age na ignorância. Afirma coisas sem delas ter ciência, caindo no equívoco e no descrédito. Os preconceitos estão presentes no julgamento tomado com parcialidade. Com efeito, costuma ser julgado com parcialidade o que dá prazer e o que provoca sofrimento (ARISTÓTELES, 1998, 1109b, 10, p.178). Daí a importância do exercício consciente da subjetividade. O julgador deve prestar atenção em si mesmo durante o processo compreensivo, a fim de não incorrer em deliberações fundadas em preconceitos, o que redundará em decisão ditada na ignorância.

Essa matéria liga-se aos atos voluntários, embora a razão do agente se apresente sufocada pelo peso da ignorância.

A *Ética a Nicômaco* faz referência à punição de falta cometida na ignorância, tomada esta como condição prevista pelo agente, que a assume previamente. Assim, o ato praticado na ignorância, é ato voluntário. Essa matéria, já tratada na legislação da Antiga Grécia, assemelha-se ao tratamento dado ao preterdolo na atualidade e a certas outras situações em que a conduta é marcada por caráter anímico negativo. Enquadram-se nessa situação, conforme aponta Aristóteles, os ébrios e os que não se informam sobre as leis em vigor. Por isso, as infringe, presos nas malhas da ignorância.

Poderiam ser aí incluídos os que governam sem austeridade, situação que pode ser ilustrada pelos que decidem sem tomar conhecimento sobre o que se passa a seu redor, em total falta de cuidado, como aqueles que bebem das águas do Rio Ameles, do mito de Er, perdendo, em razão disso, a memória.

Aristóteles afirma que os legisladores prescrevem punições contra aqueles que cometem ações sem que tenham sido forçados a isso, mas movidos na ignorância, que eles próprios provocaram (ARISTÓTELES, 1998, 1113b, 20-5, p.192). Cita que, por essa razão, eram aplicadas em dobro as penalidades contra os delinquentes ébrios, pois esses, ao se embriagarem, caíam na ignorância por iniciativa própria (ARISTÓTELES, 1998, 1113b, 30, p.192).

Nessa situação podem ser incluídos os legisladores que não avaliam bem ao deliberarem nas Casas Legislativas, como também os servidores e os agentes públicos, em geral, dentro do que exigem suas funções, quando agem com o esquecimento do bem e dos valores jurídicos em jogo, que deveriam ser atualizados no seu agir. Assim como os governantes, ao escolherem pessoas vis para comporem suas equipes de trabalho e ao compactuarem, de modo ativo ou omissivo, com práticas delituosas.

Nesses casos, os agentes tornam-se responsáveis por sua ignorância, uma vez que nela se assentou sua má escolha; por

exemplo, nomeou mal, pois o nomeado era pessoa com histórico incompatível com o trato das coisas públicas.

Aristóteles pondera que a punição daquele que age na ignorância se deve dar porque ele próprio quis perder a oportunidade de não errar e não pôde voltar atrás para corrigir o erro, da mesma forma que, depois de ter arremessado a pedra, não há como o agente voltar atrás, embora dependesse dele não a arremessar, uma vez que o princípio estava nele.

Platão punha em relevância que o exercitar da palavra, no jogo de pergunta e resposta, faz mais hábeis os participantes da conversação, que pela dialética se tornam capazes de descobrir a verdade das coisas, guiados pelo *lógos* (PLATÃO, 2002, v.V, 287a, p.568).

É sabido que na visão platônica a palavra tinha uma função mimética; era tomada como representação da realidade. Para Aristóteles a palavra era entendida como símbolo, com o objetivo de significar, pois sendo infinito o número das coisas, e finito o número dos nomes, estes são insuficientes para se estabelecerem em relação mimética com as coisas. Daí a mesma expressão e um único nome significar muitas coisas (ARISTÓTELES, 2005, I, 165a, 5-13, p. 546).

Aristóteles rompeu (GARCIA-ROZA, 2005, p.70), assim, o vínculo natural entre as coisas e as palavras, tomando estas como símbolos, sem reconhecer à linguagem independência absoluta, ao modo dos sofistas, pois os signos (as palavras) em sua teoria da significação apresentam-se como significantes das coisas (significados).

A teoria da significação aristotélica, deixando de lado as indagações de natureza jurídica, especialmente aquelas próprias dos direitos da personalidade, pode ser ilustrada com a peça *Romeu e Julieta*, de William Shakespeare, na passagem do diálogo entre os personagens principais na cena II, do segundo ato, quando Julieta e Romeu conversam sobre o nome:

Julietta - somente teu nome é meu inimigo, tu és tu mesmo, sejas ou não um Montecchio. Que é um Montecchio? Não é mão, nem pé, nem braço, nem rosto, nem outra parte qualquer pertencente a um homem. Oh! sê outro nome! Que há em um nome? O que chamamos de rosa, com outro nome, exalaria o mesmo perfume tão agradável; e assim, Romeu, se não se chamasse Romeu, conservaria essa cara perfeição que possui sem o título. Romeu, despoja-te de teu nome e, em troca de teu nome, que não faz parte de ti, toma-me toda inteira!

Romeu – Tomo-te palavra. Chama-me somente “amor” e serei de novo batizado. Daqui para diante, jamais serei Romeu (SHAKESPEARE, 1978, p.42).

A LEGISLAÇÃO COMO INSTRUMENTO DA JUSTIÇA

Segundo Platão, toda cidade deve reger-se por leis. Nenhum rei há de governar ausentes as leis, pois são estas que possibilitam compatibilizar as liberdades de todos, mediante o limite imposto pelo poder a cada uma. Porém, aquele governante que tiver sabedoria e arte decidirá como nenhum outro.

O rei-filósofo do ideal platônico voltará o seu olhar para o caso concreto para aplicar-lhe os ditames da justiça, sob o império da lei, criação fundamental à existência humana.

Respeitar a lei deve ser o objetivo de todos os que almejam uma sociedade justa. Daí o empenho permanente em alcançar tal escopo, tarefa especialmente atribuída aos guardiães da lei, tipo de magistrado que deveria obrigar os juízes a respeitar as leis e impedir decisões contrárias aos interesses da cidade, completando a legislação, quando necessário, segundo a idealização platônica.

Aos guardiães (PLATÃO, 2002, v.V, 305b-c, p.604-605; PLATÃO, 1999, v.VIII, 632c, p.205-206, 752e, p. 439, 753b, p.441, 772c, p.474) da lei, instituição já prevista em *A República*, caberia a tarefa de preservar o império da lei, aperfeiçoando-a no consenso, conduzindo os homens a odiar a injustiça e a amar a justiça, opção fundada na tese de que é melhor ser justo do que

injusto, apresentada por Sócrates no início do segundo livro de *A República* e justificada até o fim do mesmo diálogo.

As leis são necessárias, mas nada há de ser superior à sabedoria, idéia central de *A República*, juntamente com a de justiça, que prevalecem nos diálogos *Político* e *Leis*.

Por necessárias, as leis devem imperar, nascidas das assembleias, em códigos escritos, notadamente, segundo Platão, na ausência de um rei que nasça nas cidades como o que surge nas colméias (PLATÃO, 2002, v.V, 301e, p.596), superior no corpo e na alma.

Na verdade, as cidades precisam de que as leis imperem por causa dos homens que nelas existem, carentes de valores morais e materiais, razão que os impede de dispensarem o império das leis, ainda que muitas possam representar algum tipo de violência, desde seu nascedouro, com seu modo de aparecer, sem preâmbulos, sem pedir passagem, como peste que assola na calada da noite, sem visíveis razões, o que não coaduna com a liberdade e a igualdade.

A lei deve ser medida a equalizar os homens na sociedade política. Sem lei, os crimes perpetrados constituem atos inconseqüentes, como se vê na asserção de São Paulo: “*o mal não é imputado quando não há lei*” (ROMANOS: 5, 13). Sem lei, nem mesmo o mal injusto recebe a designação de crime. Também, sem lei não há certeza sobre a conduta, que, sob o jugo da força, pode ser taxada de boa ou má, tendo como conseqüência o prêmio ou o castigo, conforme o arbítrio do detentor da força.

Não basta, porém, que o corpo político seja regido por leis. Não é suficiente que a sociedade se submeta ao império da lei. Além desse pilar, ou seja, a lei, é preciso que o mandamento seja justo e precedido de argumentação, que persuada, quando se destine a todos ou a casos concretos. Ordenar por ordenar a conduta mediante a lei será insuficiente, pois uma tal ordenação partiria de um critério inferior de qualificação do ser humano, ou seja, o gregário,

que não lhe é exclusivo e se baseia no princípio de que o homem é lobo para o homem. Sendo o *lógos* o traço distintivo do homem, este exige uma regulação fundada em critério superior, de natureza ética, não podendo ser de outra natureza o controle dos homens em sociedade. Sob o crivo da tolerância e da generosidade é que deve ser estabelecida a regulação da vida societária, compreendidos os homens em nível fraternal, não excluída a resposta em razão dos atos praticados. Neste enfoque, não conta apenas a forma da lei. Sendo a liberdade o que está em jogo na coexistência, quando se fala de controle da conduta social, esse para corresponder no ser em questão, deve ter igualmente caráter ético. Em *Éthique et infini*, Lévinas adota o princípio de que o homem é pelo homem para incorporar o critério ético de regulação inclusivista da responsabilidade pelo outro, que põe em destaque a responsabilidade do sujeito por todos aqueles com os quais coexiste, incluindo a humanidade inteira, ponto de vista carente de adesões urgentes em prol de um direito humanista.

A persuasão constitui pressuposto de todo tipo de deliberação que tenha por escopo regular a conduta humana, sob pena de constituir-se em violência, no âmbito do direito e da política. A persuasão justa não engana; ela informa, esclarece e leva à adesão com lealdade.

Platão antevia essa questão, o que o levou a refletir sobre as duas necessidades: a da lei e a da argumentação.

Se em *A República* essas necessidades não foram relegadas, no diálogo destinado aos instrumentos de ordenação da cidade, *Leis*, Platão cuidou de projetar no plano concreto o que expusera como princípios em *A República*. Assim, formulou a idéia de império da lei, à qual se devem submeter todos os integrantes da sociedade política (PLATÃO, 1999, v.VIII, 715d, p.374-375, 762e, p.458) inclusive os governantes.

A argumentação, pensada em *A República* e em outros diálogos, como *Górgias*, *Fedro* e *Político*, aparece de forma explícita em *Leis*, traduzida especialmente nos preâmbulos das leis. Estes foram tomados por Platão como introduções com a finalidade de expor os motivos que teriam levado aos ditames das leis e com a finalidade de alcançar o reconhecimento da conveniência das sanções impostas, o que, na sociedade contemporânea, deve ser melhor desenvolvido, com o emprego de técnicas e metodologias apropriadas à efetivação do escopo.

A ARGUMENTAÇÃO COMO MEIO INIBIDOR DO CRIME E DA COAÇÃO

No final do livro IV do diálogo *Leis*, Platão apresenta o seu projeto de ordenação da sociedade política, pautado não apenas na coação, como instrumento isolado aplicável em razão da lei, mas apoiado igualmente na persuasão, como tentativa de se alcançar a adesão dos cidadãos às prescrições da lei.

Daí a introdução do preâmbulo, idéia presente na *Carta III* (PLATÃO, 2002, v.VII, 316a, p.468) defendida agora no contexto apropriado, ou seja, no diálogo *Leis*, espaço dedicado à ordenação do corpo político da cidade a ser edificada.

Nesse contexto, Platão, pela boca do estrangeiro, personagem principal do diálogo *Leis*, anuncia a sua importante inovação no campo legislativo, isto é, a lei precedida de preâmbulo (PLATÃO, 1999, v.VIII, 722d, p.387), que, segundo esclarece, ninguém até então havia anunciado.

Tratar-se-ia de uma novidade no âmbito da ordenação racional e da política do seu tempo.

O CONSENSO NA CIÊNCIA E NA ARTE DO POLÍTICO

Platão pretende fundar uma cidade para a qual desenha um projeto político, que visa empregar a persuasão e a coação. Esta última só seria aplicada na ausência do assentimento.

Esse projeto põe em evidência o trabalho argumentativo, com que se espera a adesão dos cidadãos às iniciativas legislativas. O fogo inicial da lei seria mantido mediante o consenso. A compreensão virtuosa, acompanhada do consenso popular, exigências presentes já no livro VI de *A República* (PLATÃO, 1993, 502c, p.300), seriam capazes de manter oxigenadas as iniciativas dos governantes. Não haveria de faltar a estes o conhecimento dos assuntos humanos e a boa vontade para compreendê-los, dando-lhes a melhor solução segundo a justiça, pois a ignorância nessa área, assevera Platão, tem sido causa da queda de muitos governos.

Como havia exposto em *A República*, no livro V, para Platão, o governo do Estado não há de ser pobre de sabedoria, consistindo esta em caráter imprescindível aos governantes, conforme descrições feitas também na *Carta VII* (PLATÃO, 2002, v.VII, 326a-b, p.488) e no *Político* (PLATÃO, 2002, v.V, 297b, p.587). Nesta última obra, Platão enaltece a figura do rei filósofo, mas deixa claro que este precisa observar as leis ao julgar com ciência e arte, pois, sem lei, a monarquia seria o mais insuportável dos regimes (PLATÃO, 2002, v.V, 302e, p.599). O pensamento platônico nesse particular não difere, no essencial, do exposto em *A República* e no diálogo *Leis*.

Nesse último diálogo, Platão afirma que do ser humano provido de melhor inteligência e prudência é que pode nascer o melhor tipo de governo e de leis (PLATÃO, 1999, v.VIII, 712a, p.366).

Por outro lado, reconhece, no mesmo diálogo, que, mesmo um Estado governado por um tal governante, não se exime de males e penúrias, inevitáveis aos mortais (PLATÃO, 1999, v.VIII, 713e, p.370).

O político platônico deve ser aquele que possua ciência e arte, como já havia esboçado no Sofista, e domine a função coordenadora da sociedade, exibida no diálogo *Político*, de modo explícito e profundo. O político é filósofo. O diálogo intitulado

Político expõe com clareza o papel da dialética na política, ressaltado já em *A República*.

Ali, não obstante haver Platão desenvolvido uma conversação voltada para o político e a ciência política, o persistente idealizador dedica-se a diversas outras questões, inclusive às leis e à justiça, sempre, porém, com o propósito de chegar a uma definição da figura do político, isto é, do governante como concretizador da justiça.

A DENÚNCIA E O ANÚNCIO NAS AÇÕES DO GOVERNANTE

Platão revela confiança no senso de justiça do rei-filósofo pelo fato de este possuir ciência e arte, que o colocam acima da literalidade da lei, para achar a força de resposta justa para os casos concretos. Enaltece, assim, o espírito do texto normativo em confronto com a letra da lei, na busca da solução justa. Para ser justo, o rei-filósofo não se oporia à lei como expressão de racionalidade posta por ele próprio. Porém, como ciência e arte, perquiriria a razão de ser da lei, ainda que contra a aparência do que é dado na imediatidade do que se vê e se manifesta para captá-la no código escrito, enriquecido pelo significado que se deve perscrutar no discurso e nos atos humanos.

Nesse esforço de combinar ciência e arte, o rei-filósofo, na escuta do espírito dos códigos escritos, seria levado a pôr a lei em consonância com a justiça reclamada pelo caso concreto, atribuindo o devido ao seu titular com fundamento nesta.

É esse esforço que distingue o rei-filósofo, virtuoso, por não cometer injustiça e não permitir que os injustos a cometam igualmente. O sentido da virtude adotado por Platão fê-lo observar ser mais valioso do que aquele que não cometeu nenhuma injustiça, o que não permite que os injustos a cometam (PLATÃO, 1999, v.VIII, 730d, p.401).

Homem assim virtuoso deve ser o governante, o legislador, o guardião da lei ou aquele, em geral, que julga. Esse exercerá a sua função também tendo em vista reparar a injustiça que não fora possível evitar. Era assim que Platão vislumbrava o governante ideal: rico em formação, conhecimento e experiência, sobretudo, sábio e justo.

A JUSTIÇA: O MAIS NECESSÁRIO DOS BENS PARA AQUELE QUE AGE COM SABEDORIA

O rei-filósofo seria pessoa moderada e, ao mesmo tempo, firme, capaz por ter contemplado o bem em si para tomá-lo como paradigma, governando os homens e a si próprio com amor, dando aos casos soluções justas. Fazendo isso “*não porque é bonito, mas porque é necessário*” (PLATÃO, 1993, 540b, p.360-361). A justiça e a sabedoria apresentam-se aos seus olhos como o mais necessário dos bens, o qual servirá e fará prosperar, organizando, assim, a sua cidade (PLATÃO, 1993, 540e, p.361-362).

O nome filósofo utilizado por Platão, na visão dos melhores comentaristas, não se emprega para significar membro de uma escola de pensamento, mas para indicar o que ama a sabedoria.

Platão irá dizer na *Carta VII* que só a partir da filosofia é possível distinguir o que é justo, tanto na vida pública como na privada (PLATÃO, 2002, v.VII, 326a-b, p.488). É o que compete ao filósofo: aquele que não se divide entre opiniões, na superficialidade do que muda sempre, mas que tem pretensões de profundidade e totalidade. Aquele que pretende ver as coisas mesmas, ultrapassando-lhes a superfície, que é sempre aparente, para alcançar-lhes a essência. Filósofo é aquele que tem capacidade para voltar-se para as estruturas mesmas, sem estacionar os olhos nas conjunturas, embora não as desconheça.

Será o argumento do agente público movido pela idéia do bem que fará luzir os atos de decisão a se desvelarem como soluções justas para os casos concretos.

Platão, que mostrara desprezo pela retórica, especialmente no *Górgias*, diálogo anterior à República, no qual a persuasão se liga à oratória, especialmente, à dos políticos (PLATÃO, 1999, v.II, 466b, p.52, 520a-b, p.135), não quer desprezá-la no *Fedro*, diálogo posterior ao diálogo *A República*, desde que o orador não seja movido por opiniões, mas busque mostrar a verdade, situação em que a retórica mereceria ser designada por arte (PLATÃO, 1997, v.III, 262c, p.378). Irá valorizá-la igualmente no diálogo *Leis*, ciente de que a argumentação fundada na lealdade traduzida na transparência do orador é instrumento indispensável para o desvelamento da realidade.

Porém, assente-se que, para contemplar o céu estrelado e poder olhar o sol em pleno dia, os cidadãos precisam ser fornidos de meios idôneos para tanto. Esses, antes de tudo, são possibilitadores da educação, dever da família, da sociedade e do Estado, como o preceitua a Constituição da República Federativa do Brasil.

O dizer compreensível só se dará para aqueles nos quais o texto e o contexto não se apresentarem como algo totalmente estranho, como já lembrava Schleiermacher no pórtico de sua hermenêutica. Daí a importância do interpretar argumentativo.

Essa parece não constituir tarefa restrita aos representantes do povo, mas aos cidadãos de um Estado de Direito, que não se devem acomodar na omissão.

Uma coisa tão certa neste particular é: o homem virtuoso não é apenas aquele que denuncia as injustiças e promove a punição e a recuperação dos injustos, mas aquele que igualmente anuncia e desenvolve os modos de se fazer justiça, pois a denúncia sem o anúncio não passa de placebo a paliar sintomas sem a eliminação das causas, o que constitui um dos piores males da sociedade contemporânea, gerado especialmente na prática política. Salta aos olhos o contra senso e o absurdo dessa prática, quando se constata a existência de atos criminosos praticados por aqueles que

exercem o poder mais forte da sociedade, em razão de terem-no recebido mediante o voto popular, na celebração de um ato cívico de confiança. Representantes do povo eleitos para o Legislativo e para o Executivo, assim como juízes e demais servidores públicos devem dar exemplo de conduta ética, a partir do mais simples agir comunicativo em relação à sociedade política. A visibilidade do que tem a natureza de público deve ser exercitada de modo íntegro, inclusive no que diz respeito aos bens.

Os valores econômico-financeiros dos servidores e empregados públicos devem atender a todas as exigências de efetivação do público em público com exclusão do sigilo. É do político que deve partir o melhor exemplo de servidor público.

É sabido que apenas a lei não é suficiente para remover o entulho da corrupção e do crime político organizado, pois ela (a lei) pode ser forte ou fraca na medida do caráter daquele que tem o poder para a aplicação normativa, entendido que aplicar a lei é dever constitucional de todos, antes de ser prerrogativa institucional de sujeitos com investidas específicas. Daí a importância do agir prudente. O que é da ordem juspolítica exige atividade decisional a todo momento e de todo cidadão, agente jurídico e político, uma vez que este decide quando escolhe, perante a ordem jurídica e em prol da organização política. O prudente elege os meios visando ao fim a ser alcançado, numa situação em que ambos são bons, desde que ditados pela razão, pois a esta cabe examinar as circunstâncias de cada caso concreto de modo circunspecto, precavido, com diligência e previdência.

A prudência caminha lado a lado com a justiça. Esta se realiza onde há prudência, que se alimenta da memória, da sagacidade e do argumento comunicável, construído com lealdade e solicitude. A prudência não consiste em virtude que busca apenas o bem daquele que a pratica no aperfeiçoamento pessoal, como ocorre com a temperança e a fortaleza. Na verdade, de modo absoluto, nenhuma

virtude praticada se encerra no sujeito mesmo. Até porque, como se percebe, o agir humano é de caráter difuso e desocultante, não se limita à esfera da morada particular. Ele é comunicável, mesmo quando falta a iniciativa ou a autorização do sujeito.

A comunicabilidade do agir decorre da própria sorte da casa do homem, que, no dizer de Jó (JÓ: 4, 19), é feita de argila. Portanto, se material quebrantável, desestimulante do fechar-se, do simulacro e do segredo, especialmente o das coisas que tem a natureza pública. Por isso, o segredo e o simulacro pouco duram. A casa costuma ruir enquanto a habitam o segredo e a mentira sobre a coisa pública. Mesmo no que diz respeito às coisas privadas, essa verdade pode ser traduzida na síntese de Guimarães Rosa, expressa na espontaneidade do protagonista (Riobaldo) de *Grande Sertão: Veredas*, ao referir-se a Zé Bebelo: “A gente sabe mais de um homem é o que ele esconde” (ROSA, 2006, p. 337-338). Essa frase nos ajuda a compreender que a verdade sempre está aí, até mesmo diante de nossos olhos, a espera do sujeito que assim a possa tomar e partilhar.

Aquele que pretenda esconder algo, sendo esperto, no muito pode-se contentar, por certo tempo, com a dúvida do outro, no jogo do abre e fecha, ou seja, no exercício das condutas paradoxais, por causa da imoralidade, comum nos homens de caráter rasante, que riem e se abrem em falsos elogios diante do desafeto não declarado, para melhor o apunhalar pelas costas, como Iago, inimigo mortal de Otelo, que, sem sentir respeito e afeição pelo mouro, se fazia passar por amigo. Na vã pretensão de manter a todos enganados pela aparência, Iago afirmava: “*Não sou o que sou*” (SHAKESPEARE, 1978, p. 333) como se apenas da aparência forjada dependesse o ser para não se desocultar.

Esse tipo, tão bem delineado na arte dramática e nas comunidades, pequenas ou grandes, pode levar à descrença na política, de hoje e de sempre. Haja vista o papel do sofista Trasímaco, criado por Platão para descrever a *pólis* de seu tempo, na qual o conceito

de justiça surgia transvestido na lei do mais forte, contra a qual se insurgira Sócrates para mostrar, em *A República*, a justiça como bem gerador de concórdia e amizade.

O mau político e o mau administrador agem como mandam seus interesses privados, costumam servir-se do mais leviano agir para colocar em prática a sua torpeza. No teatro da vida, assemelham-se à criação de Shakespeare do mau caráter ilustrado por Iago, da peça *Otelo*. São capazes de declarar diante de pessoas honradas ou não, em geral, ausentes testemunhas, a intenção de punir companheiros de falcatruas em típicas atitudes dissimulatórias; põem-se de vítimas contra atos injuriosos, em condutas simuladas, combinadas com os autores dos supostos atos ilícitos (seus comparsas); fazem afirmações mentirosas, por coisas grandes e pequenas, elaboradas sem o auxílio da memória, o que as fazem mentiras apenas instantâneas ou curtas, projetam ofensas em texto escrito ou oral, posto nas mãos e na boca de bobos, chamados da corte, que desprevenidos pela cegueira dos ardis, bobos autênticos se revelam, quando pensam que fazem outrem de bobo. Tudo isso e mais não passando de teatro a divertir, na medida da sagacidade do espectador, enquanto os embusteiros se confundem tentando esconder o que todos ou quase todos já sabem, como Riobaldo denunciara.

Os atos dos homens dessa estirpe não são suficientes para a perdição da política e do Estado, embora constituam ilustração do mal. Diante dos atos desonrosos, o cidadão não deve dar rédea ao desânimo. Deve, ao contrário, contribuir para se alcançar a justiça, o belo ou outro bem na trilha sugerida por Sócrates, que nos dá uma lição de ânimo em *A República*, ao dizer que: “... é tolo quem julga qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade; ou então se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro dado que não seja o bem” (PLATÃO, 1993, 452de, p.215).

Platão dialoga com o bem e o mal para trazer à luz a mais simples verdade sobre o agir do homem para si e para o alter: o agir virtuoso cabe a cada um escolher, pois a virtude não tem senhor. Cada vida a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa. A vida melhor será aquela que levar a alma a ser mais justa e a pior a que a levar a ser mais injusta. O agir virtuoso pode parecer difícil e penoso, mas é o mais simples e o que torna a vida mais digna.

THE INDUCEMENT AS A FORM OF VIOLENCE AND INJUSTICE IN THE JUS-POLITICAL PROCESS: THE URGENCY OF EDUCATION, WINDOW OF HOPE TO LUCIDITY.

ABSTRACT

This article aims to address the life of man in society from the definition of *lógos* as a hallmark of human being in relation to other animals. This requires, for order his conduct in society, setting a higher ethical, resulting of the principle according to which man is for man. This principle includes responsibility for another, with the observance of higher ethical values, including one who demands respect to secrecy, solitude, finally, the consideration for the right to privacy. This reference makes sense in this particular study, which also refers to the role of rhetoric in jus-political issues for which the persuasion is not dispensable, since fair. It is even possible that the argument in the legal and political domain, in which little is shown, not always prove and convince itself, but it's necessary to persuade face to face.

KEYWORDS: Rhetoric; Law; Politics; Justice; Freedom; Responsibility; Ethics; Hermeneutics; Prudence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARAÚJO, Carolina. *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Órganon: elencos sofisticos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1986. v. VI.

ARISTÓTELES. *Órganon: refutações sofisticas*. São Paulo: EDIPRO, 2005, I.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

CAMUS, E. F. *História y fuentes del Derecho Romano*. 3.ed. Havana: Universidades de Havana, 1946.

DERRIDA, Jacques. *Adeus Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

DI PADOVA, S. Antonio. *Sermoni*. Trad. Benedetto Neri. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1931.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os irmãos Karamazov*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, Livro VI.

GALVÃO, Carmen Silvia Machado. *Santo Antônio: a realidade e o mito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GUARINO, Antonio. *Storia del Diritto Romano*. 4.ed. Napoli: Ed Eugenio Jovene, 1969.

ISAIS: 57, 19,

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993.

JÓ: 4, 19

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Pour la paix perpétuelle*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

LAFER, Celso. *O sistema político brasileiro: estrutura e processo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

LUCAS: 6, 35.

MARITAIN, Jacques. *O homem e o Estado*. 4.ed. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1966.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *A fenomenologia e a Hermenêutica Jurídica*. Belo Horizonte: Edições da Fundação Valle Ferreira, 2007.

MONCADA, Cabral de. *Problemas de Filosofia Política*. Coimbra: Armênio Amado, 1963.

PLATÃO. *A República*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Carta VII*. In: *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2002, v.VII.

PLATÃO. *Fedro*. In: *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 1997, v.III.

PLATÃO. *Górgias*. In: Diálogos. Madrid: Editorial Gredos, 1999, v.II.

PLATÃO. *Leys*. Madrid: Editorial Gredos, 1999, v.VIII.

PLATÃO. *Político*. Madrid: Editorial Gredos, 2002, v.V.

ROMANOS: 5, 13.

ROSA, Guimarães. *Grade Sertão Veredas*. Nova Fronteira, 2006.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990, parte II.

SHAKESPEARE, William. *Otelo, o mouro de Veneza*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, ato I, cena I.

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VICO, Giambattista. *Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.