



## A DEFINIÇÃO BRECHTIANA DE JUSTIÇA E DE HERMENÊUTICA: ENTRE O IMPERATIVO MORAL E A ORDEM POLÍTICA

Marcos Paulo Santa Rosa Matos\*

**Resumo:** “O círculo de giz caucasiano”, peça do dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956), é aqui analisada sob a ótica do conflito entre ética e política no que diz respeito à justiça. Trabalha-se a ambiguidade conceitual e objetiva da justiça a partir da antinomia grega fundamental entre Têmis e Díke, que se desdobra – sem se reduzir – nas oposições: legal-igual, formal-material, humano-divino, etc. Para resolver a aporia da justiça injusta, não-equidade, recorre-se ao conceito de Ethos como realidade geradora, integradora e avaliadora de todo o agir humano, numa perspectiva abstrata, e à visão dialética da histórica, de cunho marxista, como processo onde se dá a conquista e a efetividade do justo. Por fim, discorre-se acerca do papel da hermenêutica em Azdak, personagem da obra, ambíguo e contraditório, que, por sua antítese ao direito positivo, possibilita a síntese histórica da transformação social. Assim, a hermenêutica em Brecht é uma via de luta, de concretização da conquista histórica do justo. Delineiam-se, assim, as bases de uma Teoria Brechtiana do Direito.

**Palavras-chaves:** Ética, Justiça, Mitologia Grega, Marx.

**Resumo:** “O círculo de giz caucasiano”, peça do dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956), é aqui analisada sob a ótica do conflito entre ética e política no que diz respeito à justiça. Trabalha-se a ambiguidade conceitual e objetiva da justiça a partir da antinomia grega fundamental entre Têmis e Díke, que se desdobra – sem se reduzir – nas oposições: legal-igual, formal-material, humano-divino, etc. Para resolver a aporia da justiça injusta, não-equidade, recorre-se ao conceito de Ethos como realidade geradora, integradora e avaliadora de todo o agir humano, numa perspectiva abstrata, e à visão dialética da histórica, de cunho marxista, como processo onde se dá a conquista e a efetividade do justo. Por fim, discorre-se acerca do papel da hermenêutica em Azdak, personagem da obra, ambíguo e contraditório, que, por sua antítese ao direito positivo, possibilita a síntese histórica da transformação social. Assim, a hermenêutica em Brecht é uma via de luta, de concretização da conquista histórica do justo. Delineiam-se, assim, as bases de uma Teoria Brechtiana do Direito.

**Palavras-chaves:** Ética, Justiça, Mitologia Grega, Marx.

### 1 Introdução

A disputa pela propriedade, que provoca o desentendimento e a violência, e sustenta a desigualdade entre os homens – na perspectiva marxiana –, ganha na obra do dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956) o papel de uma abertura e um motivo para reflexões profundas acerca do direito e da justiça. Em “O círculo de giz”, o autor procura estabelecer uma lição de cunho moral e

---

\* Graduando em Letras (Licenciatura) e em Direito (Bacharelado) na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.  
Email: mp.srmatos@hotmail.com.





político, oferecendo ao homem do pós-guerra uma oportunidade de rever suas concepções acerca do preceito máximo da organização social – o ideal de justiça.

Ser justo é ser solidário. Essa proposta ética fundamental ganha status de norma jurídica: ela deve ser não uma possibilidade, uma escolha, mas um imperativo nas relações humanas. A compreensão dessa concepção brechtiana, no entanto, exige uma discussão radical acerca do conceito de justiça e da crise da justiça no interior dos ordenamentos jurídicos.

É um esboço dessa discussão que se procura desenhar aqui. Para tanto, será realizada uma síntese da obra, um expediente de contextualização, para em seguida proceder-se a análise das categorias fundamentais em torno das quais se desenrola o enredo. Assim, busca-se na mitologia grega e na dialética marxista o suporte conceitual necessário para delinear uma concepção brechtiana de direito e de hermenêutica.

## 2 O Círculo de Giz

“O círculo de giz caucasiano” traz à baila a problemática do *quid juris* reorientada numa perspectiva ética. Ou seja, questiona a coerência ética do ordenamento jurídico na instituição e garantia de direitos. Em outras palavras: põe em cena o conflito entre justiça material e justiça formal. O enredo composto por Brecht é uma junção de três trajetórias históricas, protagonizadas respectivamente: i) pelos colcós Galinsk e Rosa Luxemburgo; ii) por Grucha; e iii) pelo juiz Azdak.

Inicialmente apresenta o conflito vivenciado por duas comunidades, uma agrícola e outra pastoril, que se encontram após a segunda guerra mundial, num vale do Cáucaso, litígio esse que se refere à posse da terra: pertencente à aldeia Galinsk, por tradição, mas por ela abandonada no episódio da invasão hitleriana; ao mesmo tempo, pertencente ao colcós Rosa Luxemburgo, por posse e uso, que ali permaneceu e tornou a terra mais fértil.

A discussão entre as duas comunidades é mediada por um Delegado da Comissão Estatal de Reconstrução. Após longas réplicas, que intercalavam a defesa da legalidade e do direito natural, de uma parte, e a da racionalidade e do fim social, de outra, os litigantes concordaram em dividir o vale e pôr em execução um projeto de repartição razoável da terra. Para selar e comemorar a resolução do conflito, é apresentada uma peça teatral:

Chama-se O círculo de giz, vem-nos dos chineses. Naturalmente nós a representamos de forma modificada. [...] Esperamos que sejam da opinião que a voz do velho poeta ressoa igualmente bem à sombra dos tratores soviéticos. É um erro misturar vinhos diferentes, mas a antiga sabedoria e a nova casam admiravelmente. (BRECHT, 2002, pp. 49-50; grifo do autor)

Passa-se então à segunda trajetória: a história de Grucha, uma jovem serviçal da casa Abaschvili. Na Geórgia medieval, um golpe de Estado caça os governadores e o Grão Duque, sendo morto Georgi Abaschvili, governador de Grúsinia. O pânico se instala em sua casa, os empregados e sua mulher, Natella Abaschvili, fogem, deixando para trás o pequeno Miguel, seu filho: para Natella, as riquezas e a proteção de sua própria vida eram mais importantes; para os criados, o menino





representava uma maldição, pois, como o pai, estava marcado com o sinal da morte, por ser herdeiro de todos os poderes e propriedades.

Somente Grucha compadece-se dele, e embora desencorajada, toma-o como seu e por ele enfrenta a perseguição dos novos poderosos, exila-se nas montanhas, na casa de um de seus irmãos, e por fim, abre mão de seu grande amor, casando com um rapaz que finge estar moribundo para escapar da convocação ao serviço militar. Com o tempo, porém, a antiga ordem é reestabelecida, Natella move um processo judicial para reaver a guarda de seu filho, com o fim de ter acesso aos bens a que este tem direito, e Grucha é intimada a comparecer ao tribunal.

Nesse momento, a peça dá ênfase à terceira trajetória: a vida de Azdak, um plebeu, escrivão da província, que inadvertidamente dá abrigo ao Grão Duque, que está em fuga, salvando-lhe a vida, e quando descobre o fato, entrega-se aos couraceiros querendo ser punido. Sua aparente retidão leva-o à nomeação de juiz da província, função que desempenha de maneira totalmente arbitrária, sendo ao mesmo tempo egoísta, buscando a satisfação própria, e solidário, procurando ser caridoso com os oprimidos: espolia os ricos e é benevolente com os pobres. Discursivamente, apoia a ordem burguesa da sociedade, pois percebe que os “novos tempos” em nada mudaram a prática social, não obstante, pratica uma justiça intimista e muitas vezes absurda, contrária à legalidade e à lógica.

O último de seus julgamentos, pois desde então Azdak nunca mais foi visto, é um encontro das três trajetórias: Grucha submete a justiça de Azdak, conservando a guarda de Miguel, e a sentença por ele proferida ilumina o acordo dos colcós, constituindo-se na grande lição moral da peça:

As coisas devem caber aos que as sabem fazer melhor.  
As crianças, às mulheres de coração maternal, para que sejam bem [criadas].  
Os carros, aos bons condutores, para que a viagem seja boa,  
E o vale, aos que o abasteçam de água, para que as colheitas sejam [abundantes. (BRECHT, 2002, p. 190)

O entendimento esboçado nesse juízo retoma o julgamento salomônico, que assenta o princípio da justiça no valor moral da bondade humana. Assim, do ponto de vista ético o autor organiza a tétrede grega do seguinte modo: o bom, o justo, o verdadeiro, o belo; do ponto de vista político bondade e resistência (à opressão) identificam-se visceralmente, de modo que a justiça é o freio à volúpia do poder e da riqueza. O direito deve, portanto, socorrer àqueles que lutam por um bem supraindividual, que agem solidariamente em relação ao outro.

### 3 A Problemática Brechtiana da Justiça

A peça em análise pertence a um conjunto de composições definidas como “teatro épico”, desenvolvido por Brecht no auge de sua maturidade criativa, entre 1937 e 1945, em oposição ao teatro burguês, em que há uma identificação com o herói e uma renúncia da razão e onde tudo se dissolve num sonho romântico. Brecht, por sua vez, propõe uma espécie de teatro engajado, ou seja, comprometido com as condições históricas objetivas em que se dá a representação. Procura eliminar a identificação e o arrebatamento do expectador com as personagens, que no teatro de orientação





burguesa se constrói através da exploração das grandes paixões e das tensões psicológicas, alienando o expectador à lógica da representação.

Assim,

Para a vivência de tais efeitos estéticos, Brecht prescreve a utilização do “efeito de estranhamento” e “distanciamento”. Isto se dá através da utilização de várias técnicas como, por exemplo, a renúncia, por parte do autor, de criar conflitos psicológicos intensos, a adoção da montagem de cenas, de momentos quase desligados um do outro para evitar qualquer tensão emotiva no expectador, a inserção mediante cartazes, canções, projeções, legendas escritas, de reflexões e comentários sobre o acontecimento representado. Então, ao expectador que, diante de uma representação épica, é um indivíduo não hipnotizado, mas que raciocina, o teatro mostrará imagens eficazes da realidade social, frisando como ela seja produto histórico e não eterno, e sujeito a mudança. A máxima ambição do teatro épico será aquela de fazer refletir o expectador sobre os acontecimentos representados e a tomar posição. No teatro brechtiano é o povo o tema do drama, e não os reis e os grandes. Não se acentua mais o drama, mas uma narração que descreve as dificuldades sociais e cotidianas que vivemos enquanto homens. Em outras palavras, não existe em Brecht o problema do “*ser ou não ser*” shakespearano, mas o problema do poder e de suas relações. O que Brecht nos mostra não são os homens no âmbito duma ordem eterna das paixões humanas, mas no âmbito de relações sociais e de poder. Em particular, mostra-nos *as contradições que se dão entre as classes sociais*. Segundo ele, há uma ciência da transformação da sociedade: *A ciência da história*, isto é, *a teoria de Marx do “materialismo histórico”* e a teoria do “*modo de produção e reprodução das relações capitalistas*”. (BORDIN; BARROS, 2006, pp. 9-10)

O estilo brechtiano, de orientação marxista, procura, então, dar ênfase aos conflitos sociais mais prementes, e na peça em estudo, esse conflito retoma a grande temática da tragédia grega: a articulação do binômio justiça-violência como resultante do agir humano (o exercício da liberdade) e do determinismo da história (a reação do destino), no liame entre o *métron* (medida) e a *moira* (punição).

A problemática da justiça no teatro grego é colocada em termos métron e *hybris*, a justa medida e o descomedimento, a justiça e a violência. *Hybris* é o nó trágico das peças gregas: um excesso cometido pelo herói, muitas vezes, um erro (*hamartia*), que desencadeia uma punição, via de regra, procedente da ira divina. O trágico é sempre o resultado do mau uso da liberdade, o acometimento da dor e do sofrimento para o restabelecimento do equilíbrio (*ison*) perdido pelo homem.

Nesse sentido, as tragédias “*Oréstia*”, de Ésquilo (525-456 a.C.), e “*Antígona*”, de Sófocles (496-406 a.C.), são emblemáticas, pois trazem o conflito entre justiça e violência para o interior do campo do direito: opõem a justiça divina ou do *guénos* (clã), sagrada e antiga, e a justiça humana ou da *Pólis* (cidade), profana e atual. Para entender a ambiguidade do sentido de justiça representado na





tradição trágica grega e retomado por Brecht, é mister refletirmos um pouco acerca do conceito grego de justiça.

### 3.1 A ambiguidade da justiça na mitologia grega

Compreender os símbolos culturais é uma tarefa por demais exigente e complexa, devido à natureza polissêmica das construções humanas, por isso ater-nos-emos ao conteúdo mitológico da representação da justiça, ainda muito amplo, mas um pouco menos disperso, considerando que

Os mitos são, por isso [pela interação entre consciente individual e inconsciente coletivo], os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento do Self Cultural, cujo principal produto é a formação e a manutenção da identidade de um povo. (BRANDÃO, 2006, p. 10).

Do ponto de vista mítico, três figuras se destacam na defesa e na encarnação do ideal de justiça: *Têmis*, *Nêmesis* e *Dike*. *Têmis* é a justiça divina, a ordem eterna, base do direito oral consuetudinário, cujo depositário é o rei, o eupátrida, que julga em nome dos deuses, não raro, em nome de seus próprios interesses; e *Dike* é a justiça dos homens, baseada em leis escritas; *Nêmesis*, por seu turno, aparece como uma segunda face de *Têmis*, como a ira divina pelo descumprimento da justiça.

Teogonicamente, *Têmis* (“estabelecer como norma”) é filha de *Urano* e *Géia*, mas foi entregue por esta a *Nix* (a Noite), para protegê-la do pai filicida. *Nix*, por sua vez, deixa a sobrinha e a filha (*Nêmesis*, a quem concebeu por partenogênese) às Moíras (*Cloto*, *Laquésis* e *Atropo*)<sup>1</sup>, deusas do destino, que dão, às duas, igual educação: ensinaram-lhes tudo sobre a ordem cósmica e natural das coisas, bem como sobre a importância de zelar pelo equilíbrio.

Adultas, *Têmis* torna-se a deusa da justiça e dos juramentos e *Nêmesis*, a deusa da ética e da vingança. Aquela se casa com *Zeus* e gera as *Horas*: *Eunômia* (a Disciplina), *Dike* (a Justiça) e *Irene* (a Paz), herdeiras da equidade temística. A hora *Dike* (“dar a cada um o que lhe é devido”) é uma espécie de síntese das representações de *Têmis* e *Nêmesis*: deusa da justiça, dos julgamentos e vingadora das violações da lei. Ela representa também a Piedade, a devoção aos deuses e às leis divinas.

*Dike* teria vivido entre os homens na chamada *idade de ouro*<sup>2</sup>, e teria sido exilada na constelação de Virgem, mas foi trazida de volta à Terra para corrigir as injustiças que os homens começaram a cometer, porque a ausência de *Dike* naturalmente conduz à *hybris*.

Há, portanto, uma vinculação mútua entre as deusas representantes da justiça, bem como uma falta de limites claros no tocante ao papel que cada uma ocupa como personificação e tutela da justiça. *Têmis* e *Nêmesis*, por exemplo, comutam seus papéis como representantes da Ética e da Justiça. Além disso, outras entidades do panteão grego também são postas como papéis muito

<sup>1</sup> São filhas de *Nix* por partenogênese. Outra versão coloca-as como filhas de *Têmis* e de *Zeus*.

<sup>2</sup> Uma das cinco idades da humanidade segundo Hesíodo. Período de paz entre os homens, e entre esses e os deuses. Nessa época, os homens viviam no Olimpo não tinham necessidade de trabalhar, não envelheciam e sua morte era como um sono profundo. As outras quatro são: *Prata*, *Bronze*, *Heróis* e *Ferro*.





próximos aos dessas deusas<sup>3</sup>, o que dificulta ainda mais a categorização dos valores gregos, dada as diversas nuances mitológicas.

Deixaremos, por ora, a oposição entre Ética e Justiça, definindo Nêmesis como deusa da justiça distributiva e retributiva:

NÊMESIS, em grego Νέμεσις (Némesis), do verbo νέμειν (némein), “distribuir”, donde Nêmesis é a “justiça distributiva”, daí a “indignação pela injustiça praticada, a punição divina”. A função essencial desta divindade é, pois, restabelecer o equilíbrio, quando a justiça deixa de ser equânime, em consequência da ὕβρις (hýbris), de um “excesso”, de uma “insolência” praticada. (BRANDÃO, 1986, p. 232)

A oposição entre Têmis e Díke, entretanto, ganha valores diversos nas mais variadas correntes interpretativas, enquanto proximidade com o valor máximo da justiça. Assim, Têmis é tomada algumas vezes como personificação da Justiça Suprema<sup>4</sup>, por ser a depositária da justiça dos deuses primordiais, outras vezes ganha o valor de Justiça Tirânica ou Corruptível<sup>5</sup>, a justiça dos poderosos, a lei dos soberanos. Noutras, ainda, como uma espécie de Justiça Intermediária<sup>6</sup> entre essas duas instâncias.

Ora, do lugar donde se visualiza Têmis, depreende-se, por oposição, o lugar de Díke, que será tanto mais valorosa, quanto aquela for menos apreciável. Essa polissemia do sentido de Têmis advém da própria ambiguidade do sentido de justiça, que era identificado tanto com o legal (*nomimon*) quanto o igual (*ison*). No entanto, legalidade não se confunde com igualdade, e é nessa disparidade que reside a ambiguidade da justiça.

A Têmis é a justiça dos deuses (igualdade) exercida pelos eupátridas (legalidade). Enquanto justiça divina, ela constitui uma tradição moral que protege os direitos civis mais fundamentais, no entanto, sua tutela está a cargo dos poderosos, de maneira que estes podem subvertê-la em *hybris*, em justiça tirânica, ou seja, em injustiça. Por sua vez, a Díke é uma justiça consensual, contratual entre os homens (igualdade), definida através de um jogo político, ou seja, de uma convenção arbitrária entre

<sup>3</sup> Como as *Erínias*, personificações da vingança, filhas de Géia e Urano, também criadas pelas Moíras. Algumas tradições colocam-nas ao lado de Nêmesis: esta puniria os deuses, e aquelas, os mortais. No enredo trágico, Nêmesis é o ciúme divino que castiga os homens por suas injustiças (*démesure*), ou seja, por desprezar as regras temísticas, inculcando neles a *áte*, a “cegueira da razão”, que os conduz inexoravelmente ao destino cego (moíra), mas sua ação não é retalhadora, e sim reordenadora – ela também protege os desafortunados. As *Erínias*, por sua vez, são vingadoras e justiceiras, sobretudo dos delitos de sangue, os homicídios parentais, e seguem a Lei de talião. Paralelamente, *Astréia* possui um papel um tanto aproximado ao de sua irmã, Díke.

<sup>4</sup> “TÊMIS, em grego Θέμις (Thémis), do verbo τιθέναι (tithénai), ‘estabelecer como norma’, donde o que é estabelecido como a regra, a lei divina ou moral, a justiça, a lei, o direito (em latim *fas*), por oposição a νόμος (nómos), lei humana (em latim *lex* ou *ius*) e a δίκη (díke), maneira de ser ou de agir, donde o hábito, o costume, a regra, a lei, o direito, a justiça (em latim *consuetudo*). Têmis é a deusa das leis eternas, da justiça emanada dos deuses.” (BRANDÃO, 1986, p. 201).

<sup>5</sup> “A palavra ‘*themis*’, portanto, estava associada à lei imposta pela autoridade do soberano. Já a palavra ‘*diké*’ se associava à idéia de Justiça e isonomia, daí porque se compreende a predileção dos grandes trágicos pelo vocábulo. A *diké* (justiça) é o que predica a ação do cidadão da *pólis*, pois é a virtude por excelência.” (COSTA, 2008, p. 66).

<sup>6</sup> “[...] a Themis seria uma espécie de termo intermediário entre a concepção divina de Justiça (uma Justiça ditada por Zeus) e a Díke, de inspiração aberta ou zetética (ou melhor, menos dogmática) que se orientava no sentido de se preocupar com os interesses de seus destinatários.” (SILVA, 2008).





os cidadãos da Pólis (legalidade). Ora, também a Dike pode converter-se em *hybris*, pois não há garantia de que a isonomia que ela busca seja efetivada pelo ordenamento democrático da sociedade.

Está delineado o conflito entre justiça material (igualdade), que corresponde ao *métron*, à justa medida que cabe a cada um, e justiça formal (legalidade), o *nómos*, conjunto de leis e normas que regem o agir humano. Para resolver essa *aporía*, o mundo grego concebeu então outro conceito de justiça: o *Ethos* (“modo de ser, caráter, costume”)<sup>7</sup>, que corresponde ao mundo humano construído através da práxis da liberdade, em oposição ao determinismo do mundo físico (*physis*). Esse *Ethos*, porém, não supõe numa exclusão da ordem natural, nem mesmo a derrocada da Têmis pela Dike, como queria Sólon<sup>8</sup>, mas sim a busca de um equilíbrio:

Assim sendo, de um lado encontra-se a *theoria* (razão teórica), enquanto contemplação da natureza; do outro lado a *Política* (razão prática), voltada para o bem da comunidade e do homem na sua individualidade, enquanto realização do *ethos* na ação humana, na *praxis*. Eis o lugar onde o *ethos* se constitui a partir da ordem normativa e da ordem natural, tal como o mundo grego concebe. O *ethos*, manifestação mais profunda do ser enquanto liberdade, costume e hábito, tece a formação cultural do homem grego na pólis, possibilitando um mundo pensado normativamente e que se reconstrói incessantemente. (PÊPE, 2005 apud COSTA, 2008, p. 64)

É, portanto, nessa tensão dialética que o homem constrói sua Pólis, e nela se reconstrói incessantemente, buscando, segundo Aristóteles, torná-la uma comunhão (*koinonia*) perfeita de vontades, através da autodeterminação dos sujeitos em direção à virtude da justiça (Dike)<sup>9</sup> e à perfeição (*areté*). Assim, o conteúdo permanente da justiça brota da *philia*, do sentimento de amizade e solidariedade entre os homens, e dela procede o *nómos*, e não o inverso. Do *nómos* participam todas as normas produzidas pela comunidade, cabendo ao Estado, depositário do cetro (*sképtron*) e da Têmis, definir as leis, isto é, as expressões máximas da normatividade política.

Assim, a força da lei não vem do legislador ou de qualquer poder externo, mas brota da própria natureza humana a partir da prática da virtude e da busca da felicidade, ou seja, da sabedoria prática (*phrónesis*)<sup>10</sup> que ordena e harmoniza o homem interiormente e o conduz à participação política pela prática da justiça (PEGORARO, 2003, p. 37). Reforçando essa ideia de inserção do direito e da justiça na concretude da existência humana, diz-nos Werner Jaeger:

[...] pela fixação escrita do *nomos*, isto é, do direito consuetudinário válido para todas as situações, o conceito de justiça ganhou conteúdo palpável.

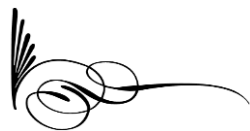
<sup>7</sup> Zerbinato aponta-nos dois significados de *Ethos*: “primeiro, *êthos* (com inicial *eta*) significa ‘morada do homem’, provavelmente uma referência ao modo de ser ou modo de viver. Já o segundo significado, *êthos* (com inicial *épsilon*) significa comportamento constante, hábitos ou costumes” (2008, p. 12).

<sup>8</sup> Legislador grego que procurou realizar um conjunto de reformas sociais, políticas e econômicas em Atenas, no ano de 594 a.C.

<sup>9</sup> Doravante tomaremos Dike no sentido de justiça como valor e como virtude, e Têmis como poder legiferante e judicatório.

<sup>10</sup> Aristóteles concebia a existência de duas virtudes dianoéticas: sabedoria (*sophia*), de natureza teórica, e a prudência (*phrónesis*), a sabedoria prática.





Consistia na obediência às leis do Estado, como mais tarde ‘virtude cristã’ consistiria na obediência às ordens do divino. (2003, pp. 137-138)

No entanto, como dito, a justiça não se reduz à lei, e nem por ela é definida ou absorvida, mas apenas tem nela uma expressão concreta e uma promessa de efetividade, permanecendo superior, e inclusive sendo invocada para valorar a justeza dessas normas. O *nómos* em sentido lato, e a lei em sentido estrito, são meras tentativas de formalizações da do justo. Sobre isso, afirma-nos Aristóteles (1987, p. 96): “O equitativo é justo, superior a uma espécie de justiça – não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão de sua universalidade”<sup>11</sup>.

As normas só tornam-se expressão veraz da *Dike* quando são interpretadas (*hermeneutiké*) de acordo com o *Ethos*, ou seja, com a realidade humana que o produziu e com os objetivos que lhe foram estabelecidos. Na verdade, nós habitamos o *nómos*, porquanto ele é parte do *Ethos*, uma dimensão do viver e do agir humanos e não pode ser entendido de modo independente e dissociado dessa realidade gerativa e diretiva. Ou seja: a inteligibilidade do *nómos* repousa no entendimento desse *modus essendi, vivendi et significandi*, isto é, no conjunto de costumes e hábitos que se afirmam pela tradição.

As regras jurídicas, as instituições de direito, como assinala Cover, não existem independentemente de narrações que as situam e lhes dão sentido. “A cada constituição corresponde uma epopéia, a cada decálogo, uma escritura”. E nesse universo normativo, o direito e a narração são indissociavelmente ligados. “A marca de uma grande civilização jurídica é a riqueza de “nomos” na qual ela se situa e que ela ajuda a constituir”. (COSTA, 2008, p. 68)

Por fim, sobre a ambiguidade do conceito de justiça, que comporta a possibilidade de conversão em *hybris*, o famoso penalista Eugenio Zaffaroni nos oferece uma importante lição que pode ser estendida a todo o direito: “A legitimidade não pode ser suprida pela legalidade. ‘Legalidade’ é palavra equívoca. Em sua acepção positivista ou formal refere-se à produção de normas mediante processos previamente fixados.” (ZAFFARONI, 1991, p. 19). Legitimidade supõe racionalidade, que significa coerência e verdade: a) coerência interna do discurso jurídico; e b) valor de verdade quanto à nova operatividade social.

A verdade social, por sua vez, possui dois níveis de verificação: abstrato, planificando os meios adequados para a obtenção dos fins propostos a partir e em função da experiência social; e concreto, exigindo que os grupos humanos que integram o sistema jurídico operem sobre a realidade respeitando a planificação assinalada pelo discurso jurídico. Não obstante, qualquer positivação da justiça não significa garantia de sua efetividade, uma vez que a justiça é um fim do *Ethos* e não sua natureza intrínseca, coexistindo nele tanto a possibilidade de *Dike* quanto de *hybris*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> A equidade (*epikeia*) para Aristóteles é a virtude e o exercício da justiça. A equidade estaria para o particular assim como a justiça está para o universal.

<sup>12</sup> Essa, aliás, não é uma compreensão brechtiana original, mas remonta às raízes do pensamento ocidental e foram assim expressas por Hesíodo, falando da idade atual, a Idade do Ferro: “[...] o terceiro [plano] (ferro) está vinculado a um mundo







### 3.2 A ambiguidade da justiça em Brecht

A tematização do conflito entre justiça formal e justiça material, legalidade e igualdade perpassa toda a obra de Bertolt Brecht. Em seu poema “O pão do povo” (1990, p. 309), ele nos oferece uma síntese de sua visão marxista de justiça:

A justiça é o pão do povo.  
Às vezes bastante, às vezes pouca.  
Às vezes de gosto bom, às vezes de gosto ruim.  
Quando o pão é pouco, há fome.  
Quando o pão é ruim, há descontentamento.

Fora com a justiça ruim!  
Cozida sem amor, amassada sem saber!  
A justiça sem amor, cuja casca é cinzenta!  
A justiça de ontem, que chega tarde demais!  
Quando o pão é bom e bastante  
O resto da refeição pode ser perdoado.  
Não pode haver logo tudo em abundância.  
Alimentado do pão da justiça  
Pode ser feito o trabalho  
De que resulta a abundância.

Como é necessário o pão diário  
É necessária a justiça diária.

Sim, mesmo várias vezes ao dia.  
De manhã, à noite, no trabalho, no prazer.  
No trabalho que é prazer.  
Nos tempos duros e nos felizes  
O povo necessita de pão diário  
Da justiça, bastante e saudável.

Sendo o pão da justiça tão importante  
Quem, amigos, deve prepará-lo?

---

ambíguo, definido pela coexistência dos contrários: o bem se contrapõe ao mal; o homem opõe-se à mulher; o nascimento à morte; a abundância à penúria; a felicidade à desgraça. *Dike* e *Hýbris*, Justiça e Violência, uma ao lado da outra, oferecem ao homem duas opções igualmente possíveis entre as quais compete a ele escolher. A esse mundo tão contrário o poeta acena com a perspectiva aterradora de uma vida humana em que triunfará a *Hýbris*, restando ao homem tão-somente a anarquia, a desordem e a infelicidade. Da idade do ouro, em que reinou a *Dike*, chegou-se, com degeneração da humanidade, à idade do ferro em que triunfou por fim a *Hýbris*.” (BRANDÃO, 1986, p. 172).





Quem prepara o outro pão?

Assim como o outro pão  
Deve o pão da justiça  
Ser preparado pelo povo.

Bastante, saudável, diário.

Essa concepção emancipatória e democrática de justiça, como via de concretização do bem, da felicidade humana, retoma o seu conteúdo mais fundamental, enquanto virtude, tal como concebido pelos gregos, mas supõe também uma concepção dialética da história, que Brecht encontra em Marx, como via necessária para a temporalização da virtude, isto é, a equidade. Somente a partir de uma compreensão profunda das contradições concretas da existência é possível conceber o justo meio-termo (*mesotes*) que é a efetivação da justiça e a realização da equidade. Na concepção dialética de Marx, a justiça é um valor menor, instrumental, que deve ser absorvido e superado pela *philia*. Ele critica a justiça burguesa, baseada no princípio do mérito (“a cada um de acordo com seus méritos”), adotando o princípio do trabalho (“a cada um segundo seu trabalho”) e da caridade (“a cada um segundo suas necessidades”)<sup>13</sup>. Na verdade, Marx reconhece a *hybris* que se instala na concepção burguesa de justiça;

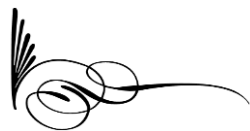
Que é a “repartição eqüitativa”?

Não afirmam os burgueses que a atual repartição é “eqüitativa”? E não é esta, com efeito, a única repartição “equitativa” cabível, sobre a base da forma atual de produção? Acaso as relações econômicas são reguladas pelos conceitos jurídicos? Pelo contrário, não são as relações jurídicas que surgem das relações econômicas? (MARX, 1999, p. 18)

Essa justiça burguesa é ambígua porque “a equivalência na compra da força de trabalho se traduz na não-equivalência na sua utilização como valor de uso, gerador de mais-valor” (ALBINATI, 2009, p. 5), na verdade, a igualdade comutativa burguesa é uma desigualdade de cunho aristocrático: “a cada um segundo sua posição social”. O trabalho não é valorado em termos de seu *quantum*, mas de seu valor social, formal, arbitrário, ideológico e gerador de injustiça. Ao contrário, a justiça comunista exige que se troque trabalho por trabalho igual, em termos objetivos; ela exige uma equivalência material. Além do mais, para escapar do “fetiche da mercadoria”, Marx propõe que a troca seja feita em termos de trabalho humano e não de produtos, de frutos do trabalho, intrinsecamente distintos daquele e amplamente utilizados pela sociedade burguesa para fragmentar e alienar o agir humano, fonte de usurpação da riqueza através daquilo que ele denominou “mais-valia”, a disparidade entre produção e valorização.

<sup>13</sup> PERELMAN (apud CRUZ, 2005) identifica seis tipos possíveis de justiça a partir da noção de igualdade: *absoluta* (a cada qual a mesma coisa); *distributiva* (a cada qual segundo seus méritos); *comutativa* (a cada qual segundo suas obras); *caritativa* (a cada qual segundo suas necessidades); *aristocrática* (a cada qual segundo sua posição); *formal* ou *legal* (a cada qual segundo o que a lei lhe atribui).





Ele, todavia, reconhece a limitação do princípio da equivalência:

Por isso, o *direito igual* continua sendo aqui, em princípio, o *direito burguês*, ainda que agora o princípio e prática já não estejam mais em conflito, enquanto que no regime da troca de mercadorias, o intercâmbio de equivalentes não se verifica senão como *termo médio*, e não nos casos individuais. (MARX, 1999, p. 23)

Partindo dessa constatação, procura superar a lógica da equivalência para estabelecer o princípio da solidariedade como norteador da justiça comunista. Isso porque a diferença entre os homens torna-os desiguais: alguns têm mais aptidões físicas que outras, podem trabalhar mais e realizar trabalhos mais diversificados, tornando-se mais ricos; além do mais, as necessidades são diferentes para cada ser humano, e acarretam diferentes montantes de gastos individuais. Logo, “Este *direito igual* é um direito desigual para trabalho desigual” (MARX, 1999, p. 24, grifo do autor), dada a desigualdade intrínseca dos seres humanos, que se traduz na assimetria entre salário e consumo.

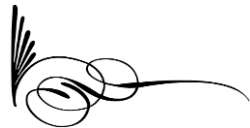
Para solucionar esse problema, Marx propõe a adoção de um equacionamento entre capacidade e necessidade, de modo que todos contribuam com a sociedade segundo suas aptidões, e recebam dela conforme suas necessidades. É a lógica da solidariedade, um direito desigual (livre do princípio da equivalência) para promover a igualdade entre os homens.

Em uma fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: De cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades. (MARX, 1999, pp. 25-26)

Essa concepção está já presente em Aristóteles, que aponta o agir moral individual como sustentáculo do bem social, isto é, o bem de todos. Ou seja: é o senso de solidariedade, a *philia*, que realiza a comunhão de vontades e promove a justiça, última instância, correspondente ao fim social: o bem comum. Mas em Marx, essa justiça é um conceito para além de si mesmo, porque se fundamenta sobre uma concepção utópica de sociedade, que não necessitaria mais da justiça. A justiça só é útil e verdadeira quando necessária, ou seja: frente à *hybris*; é a violência que suscita a intervenção da *Dike*. A sociedade comunista, por sua vez, em sua plenitude, extirpa toda desigualdade, e torna a justiça uma mera construção teórica: uma assertiva declarativo-descritiva – não normativa, não coativa – da realidade.

Assim,





A ideia de justiça em Marx rompe com a métrica do equivalente, porque acompanha a superação histórico-social dessa medida. Essa possibilidade é antevista pelo autor a partir da compreensão de que as contradições do modo de produção capitalista, basicamente o suporte do valor sobre o tempo de trabalho e a constante redução desse tempo necessário em virtude do desenvolvimento das forças produtivas, acabaria por “lançar aos ares” as premissas objetivas sobre as quais se edificaram as noções jurídicas modernas. (ALBINATI, 2009, p. 9)

Mais realista, Brecht apresenta-nos uma crítica ao Direito a partir de sua própria incoerência interna, no intuito de fazê-lo voltar ao seu fundamento, e não como uma rejeição, com vistas à sua dispensabilidade, tal como faz Marx. Assim, “O círculo de giz” procura trazer para o seio do direito a contradição do pacto social, de linha marxista, em consonância com a ambiguidade das instituições encarregadas da superação da violência, à maneira grega.

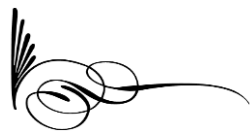
Nesse sentido, desempenha um papel central a figura de Azdak, que encarna o conflito épico dramático entre ética e justiça, tomadas em termos de igualdade e legalidade, respectivamente. Representante dessa antinomia, Azdak é um ser confuso e imprevisível, rígido e licencioso. Ao aplicar a lei, ele desobedece-a, gerando uma nova ordem normativa, tornando-se o mesmo tempo, o contraventor e a lei. Sua própria representação é conflitiva e problemática, conforme nos revela o autor:

As dificuldades com a caracterização de Azdak me detiveram por duas semanas, até que encontrasse o fundamento social da sua conduta. No começo, tinha apenas sua legislação miserável, com a qual os pobres se davam bem. (...) Azdak tinha que ter traços egoístas, amorais e parasitários, tinha que ser o mais baixo e mais degenerado dos juizes. Mas ainda me faltava uma causa elementar de ordem social. Encontrei-o em sua decepção ao perceber que a queda dos velhos senhores não anuncia um novo tempo, mas um tempo de novos senhores. Assim, ele continua a praticar o direito burguês, só que esfarrapado, sabotado, no exclusivo interesse do próprio juiz, (...) essa explicação não muda nada das minhas intenções e não justifica Azdak (BRECHT, 2002, p. 200)

Sujeito híbrido, é visto de maneira múltipla pelos demais personagens. Ao aplicar uma lei arbitrária, contrária às normas vigentes, não é visto como uma antítese da lei, mas apenas como corrupto. Ele mesmo se vê de maneira contraditória: intelectual sem instrução, serviçal dos ricos e amigo dos pobres. O certo é que ele significa ao mesmo tempo a lei (Dike) e a transgressão da lei (hybris), acolhendo assim o grande conflito ético-jurídico herdado dos gregos.

Na verdade a ilogicidade e arbitrariedade de Azdak é apenas aparente, pois ele segue não uma lógica intimista desprovida de qualquer fundamento, mas uma lógica popular, aquilo que definimos como Ethos. Ele rejeita as normas políticas em prol do cumprimento de sua consciência moral, age, tanto enquanto contraventor quanto na condição de juiz, segundo aquilo que considera correto e bom (justo). Dessa forma, cumpre os preceitos de hospitalidade, acolhendo o Grão Duque; entrega-se





aos couraceiros para ser apenado e obriga-os a amarrá-lo e levá-lo a juízo quando se descobre protetor do antigo soberano; reconhece o finalismo social da natureza, ao afirmar que a vida humana é superior à vida de uma lebre. Logo, mesmo contraventor, Azdak segue fielmente uma normatividade ética, de tradição popular, e o mesmo fará nos quatro julgamentos que realiza como juiz da província.

No segundo momento de sua história, como juiz togado, é interessante notar o tratamento que dá ao Direito Positivo: toma a Constituição como almofada, tornando-a letra morta, e julgando conforme o ideal (valor e virtude) da justiça e não segundo disposições legais.

Nessa passagem, em que o humor se sobrepõe à dramática situação do juiz que está temendo ser enforcado, a metáfora do livro de leis sobre o qual se senta apresenta o relacionamento, nesses dois anos de magistrado, entre Azdak e a antiga lei: dominada, ela passou a servir para o que o juiz determinasse; submetida, ficava embaixo dele nos momentos dos veredictos. Nessa hora difícil, em que está prestes a perder o poder (após os dois anos, quando os antigos reassumem), busca o Código para tentar fazer as pazes, e se livrar de alguma maneira. (PEREIRA, 2007)

Mas Azdak, apesar de toda demonstração de medo de pequenez, prova sua opção radical pela ética enfrentando todas as consequências dela advindas, o que poderia custar-lhe a própria vida. Sua contravenção é uma violência contra a ordem jurídica estabelecida, mas logo se percebe que ela é uma contrarreação às injustiças praticadas no interior dessa ordem: enquanto a lei ética da personagem é uma *hybris* para o Direito, este é uma *hybris* para a moralidade a igualdade que se propõe preservar. Eis novamente Têmis e Dike em conflito na tutela da justiça: a ética azdakiana é ao mesmo tempo justa e injusta, contrária ao direito legal e protetora do direito igual.

Logo, a própria *hybris* torna-se necessária e útil à justiça:

É talvez a idéia de transgressão que nos poderá conduzir mais diretamente à essência mais íntima do conflito ético, e completar com um último traço a fenomenologia do ethos. (...) A transgressão é pensada imediatamente em oposição ao tabu, ao interdito e à lei. Nesse sentido excludente, a transgressão se define como a ruptura dos limites impostos aos indivíduos com a sua identidade verdadeira e com a sua liberdade, rompidas as cadeias do ethos. (VAZ, 1999 apud PEREIRA, 2007)

Assim, se desenha a definição de justiça brechtiana, que é tomada em sinônimo da ética: o agir conforme a moralidade, que em última instância corresponde ao imperativo categórico kantiano, o ison: “Age unicamente segundo a máxima que te leve a querer ao mesmo tempo que ela se tome lei universal” ou, na versão bíblica: “Não Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles” (Lc 6, 31). Porém, longe de ser um mandamento divino ou uma verdade metafísica, o ison azdakiano é produto da dialética histórica e só existe a partir de uma conquista histórica, ou seja, da práxis. A justiça é a luta pela justiça (Ihering, 2000).

Nisso, Brecht se diferencia radicalmente de Marx: não se percebe em sua ideia política de justiça a crença de que um dia esta pode ser algo dado, conquistado e que se reproduz na história à





medida que os homens também se reproduzem, ou seja, ele não adere ao romantismo marxista que visualiza sociedade comunista como uma nova “idade de ouro” da humanidade. Parece haver nele a clareza da ameaça permanente da violência, tal como nos afirma Perine, comentando Éric Weil:

A violência é, então, uma espécie de sombra que acompanha o ser humano desde o momento em que ele se afirma como humano pela escolha livre da razão; sombra que só existe pelo homem e para o homem e, portanto, só à luz da razão. É essa *dualidade* que define o ser humano. A violência, portanto, é original, radical e, enquanto possibilidade, irreduzível. A razão só se afirma sobre o fundo da violência, porque ela é sempre razão finita, razão do ser humano em situação. A violência é uma possibilidade humana que permanece Sempre como um *outro* da razão, como ameaça constante à razão, pois o seu princípio não pode ser eliminado pela razão. (PERINE, 2002, p. 114)

Isso não o faz, porém, abandonar a esperança em soluções históricas definitivas – a sociedade comunista –, mas o faz perceber a necessidade de vigilância constante do espírito revolucionário, pois nada impede que a injustiça triunfe e nada assegura que a igualdade permaneça, ou, dito de outras palavras; “[...] a revolução dependia das iniciativas dos revolucionários, eles não deviam crer num movimento objetivo inexorável e precisavam estar atentos para o fato de que nenhum avanço podia estar assegurado de antemão” (KONDER, s.d., p. 15). Logo, a justiça permanente é assegurada pela constância da “ação histórica transformadora”:

A percepção da provisoriedade da existência individual induzia o poeta a procurar o caminho de possíveis realizações perenes em articulação com os movimentos coletivos de inspiração libertária. Ele se sentia ética e esteticamente comprometido com os anseios e os protestos populares; e sua maneira de solidarizar-se com a população pobre consistia em ajudá-la a lutar contra a injustiça e a opressão.

Coerente com essa convicção, o poeta via a dialética, não como um método para o registro das contradições e das mudanças, mas como uma impulsionadora das transformações. (KONDER, s.d., p. 11)

Ora, a justiça-ética que Brecht defende em Azdak é não uma construção jurídica, mas uma conquista social, através da submissão do político ao moral. Isso porque, a tirania do Estado e dos estamentos burgueses, ao produzir sua justiça, sua legalidade, não produz direito, em sua acepção ética, apenas fato; e o verdadeiro direito, isto é, o de usufruto dos bens naturais e sociais para o bem pessoal em consonância com o bem comum, ainda que não-escrito (*ágraphos nómos*) permanece absoluto e indisponível. Nesse sentido, a justiça política, cuja máxima expressão é sua face jurídica, contraria a justiça moral (ética), sendo assim *athemística* e *adikía*, ilegal e injusta (desigual). *Athemística*, à medida que contraria as leis da consciência humana, e *adikía*, porque destrói qualquer possibilidade de igualdade entre os homens, senão aquela de cunho aristocrático, entre membros de uma mesma classe, uma pseudo-igualdade.





A verdadeira aporia então não está no seio da justiça, mas da razão: o que Brecht combate não é uma justiça que promove a desigualdade, mas a Sophia travestida de Díke. A sabedoria humana procura manipular a Díke através do nómos, arvorando-se para si até mesmo o lugar de Têmis, e submeter os homens pelo simulacro: ao erigir normas, o poder social associa-se ao poder soberano dos deuses, e finge-se protetor da justiça, para fazer da *hybris* o direito (político), e do direito (moral), uma violação da ordem (*kósmos*)<sup>14</sup>.

Brecht representa, portanto, a antítese da sofística: enquanto o poder tirânico procura subverter o Ethos comunitário ao *Lógos*, a uma racionalização e a um discurso legitimador de seu poder, a revolução democrática sustenta-se no *Pathos*<sup>15</sup>, na paixão e na piedade, para fugir à armadilha da razão e recolocar o Ethos em seu lugar, ou seja: a revolução do povo é a revolução do justo, como grito do oprimido que, do seio de sua dor e de seu sofrimento, reclama o sagrado direito à felicidade, verdadeiro fim do Estado e da sociedade. Desse modo, o Ethos torna-se o parâmetro da equidade e o palco onde se desenrola a luta pela justiça<sup>16</sup>.

#### 4 A Hermenêutica e a Justiça Ética

Se a justiça brechtiana está intrinsecamente ligada à ética, sua face prática, a equidade, não poderia estar divorciada dela. Assim, a lei deve ser justa e o juízo, equitativo. Ora, a hermenêutica, como interpretação da lei na aplicação ao fato deve não apenas cumprir a lei e julgar o fato, mas julgar também a própria lei. Por isso, a hermenêutica em Brecht é um juízo moral normativo-factual, e sua ausência representa uma *áte*, uma cegueira da razão, que se aliena à norma, ou melhor, aos interesses ideológicos nela cristalizados.

Isso significa que, antes de realizar uma subsunção do fato à norma, o juízo brechtiano realiza uma correção da própria norma. Em abstrato, resolve-se a antinomia da justiça política (Díke) e da justiça moral (Têmis), a partir do princípio hierárquico: *lex superior derogat legi inferiori*, com a suserania desta última. *In concreto*, isso se dá a partir de um juízo de adequabilidade entre nómos e Ethos (sendo absoluta a justiça deste emanada), tendo como parâmetros o costume, a consciência e a religião (as fontes do Direito Ético), em oposição à autoridade (fontes do Direito Legal).

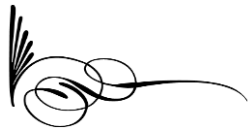
Az dak, o porta-voz da crítica de Brecht, desconhece a integração entre normas: para ele o Ethos é fonte absoluta da justiça, de modo que não há nele lacuna alguma; ele cria a norma justa para cada caso a partir de uma concepção de igualdade universal dos homens.

<sup>14</sup> Cumpre observar que, em Brecht, a oposição político-moral não equivale à positivo-natural, embora dela se aproxime, porque enquanto a primeira dicotomia refere-se à tutela e à garantia da justiça, esta diz respeito à legitimidade e à validade das normas.

<sup>15</sup> Ethos (caráter do orador), Pathos (emoção do auditório, o apelo emocional, “tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma”) e Lógos (argumento) são os três pilares da retórica grega.

<sup>16</sup> De acordo com Vaz (1999 apud PEREIRA, 2007) seria essa a dinâmica política do Estado Moderno: “O ethos como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade. Essa a experiência decisiva que está na origem da criação ocidental da sociedade política como espaço ético da soberania da lei. No início das Leis, Platão nos fala da educação em *éthesi...* *nomikois*, o que se pode traduzir, evocando Montesquieu, ‘no espírito de excelentes leis’. A idéia do ordenamento ou constituição (*politeia*) do Estado segundo leis que nascem do ethos da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do ethos, ao conferir à práxis sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.”





Como juiz, ele não julgou baseando-se na lei existente, mas se tornou lei, aplicando-a segundo a sua própria ética, voltando à raiz das constituições. Lei, para Azdak, baseia-se na “etimologia de nomos (...), ou seja, repartir segundo a conveniência ou o uso. Daqui a origem de eunomia, repartir com justiça, ou segundo a razão da justiça, que se celebra como a propriedade essencial da lei.” (PEREIRA, 2007)

Assim, Brecht faz, à maneira de Kant, uma valoração da ordem jurídica, um juízo de verificabilidade da moralidade do direito, conforme nos informa Pegoraro:

Isto [a legalidade da justiça] não significa que as leis sejam válidas indiscriminadamente; pelo contrário, são subordinadas ao conceito universal de direito que encerra o critério a ser aplicado a todas as normas do direito positivo: só é moralmente legítimo (justo), o direito (a lei) que garante a cada cidadão uma liberdade da ação compatível com aquela dos outros. Este critério liga o corpo de leis da sociedade política à lei universal do direito exatamente como o imperativo categórico liga a vontade pessoal às máximas. Pode-se dizer que a lei universal do direito é o imperativo categórico da vida social. (2003, p. 64)

Mas enquanto Kant reconhece a necessidade da lei para disciplinar o agir humano, dada a instabilidade inerente ao próprio homem, e à não-espontaneidade da prática da justiça, Brecht procura representar em Azdak um direito pós-legal:

AZDAK [...] Vai me buscar o livro grosso em que sempre me sento! *Schauva apanha o livro na cadeira, Azdak o abre.* Isto é o Código, podem dar testemunho de que sempre me utilizei dele.

SCHAUVA Sim, para sentar-se em cima.

AZDAK Agora é melhor consultá-lo pra ver o que eles me podem chingar. Pois eu costumava fazer vista grossa aos que nada tinham, isto vai me custar caro. Ajudei a pobreza a se sustentar nas magras pernas, e eles me levarão isso à conta de bebedeira; meti o nariz nos bolsos dos ricos, o que é considerado uma obscenidade. E não posso me esconder em parte alguma, porque todos me conhecem, pois a todos tenho ajudado. (BRECHT, 2002, pp. 166-167)

A hermenêutica pós-jurídica de Azdak não interpreta apenas a lei em sentido estrito, mas sim a normatividade das relações sociopolíticas, conduzindo-a a uma atualização permanente, a partir da *metáboles* do Ethos, morada do nómos. Para entendermos o que isso significa, vamos analisar os julgamentos de “O círculo de giz”, e percebermos a lógica (coerência) do juízo:

I. *O médico e o chantagista*: são julgados dois casos distintos como se fossem um só processo. Um médico, aparentemente recém-formado, operou um paciente de graça, porém a perna errada, tornando-o coxo; ao saber disso, o homem que lhe custeou os estudos e com quem ainda tinha







dívida, sofreu uma congestão cerebral e ficou inválido. O chantagista, por sua vez, é acusado de extorquir dinheiro de um proprietário, por saber de intimidades suas com uma sobrinha.

Az dak questiona, averigua, pondera, tem especial atenção ao jogo de poder social envolvido no conflito de interesses e de verdades, e decide conforme uma justiça de natureza extremamente íntima e pessoal. Ele julga não somente os acusados, mas também os acusadores. Aqui, seu parâmetro é a consciência: é benevolente com aqueles que mostraram bom coração (o médico e o coxo), e terrível com os homens que fazem do dinheiro a razão de suas vidas (o inválido e o chantagista). Eis a sentença:

AZDAK Então vou pronunciar as sentenças. O Tribunal considera provada a extorsão, e tu (*ao Inválido*) ficas condenado à multa de mil piastras. Se tiveres outra congestão cerebral, o médico deverá te tratar de graça e eventualmente amputar. *Ao Coxo*. Quanto a ti, receberás como indenização uma garrafa de aguardente francesa. *Ao Chantagista*. Tu terás que dar ao Promotor Público a metade de teus honorários por ter o Tribunal calado o nome do proprietário, e além disso te é dado o conselho de estudares medicina, visto que mostras vocação para a profissão. Finalmente tu, médico, por erro profissional imperdoável, ficas absolvido. Passemos aos outros processos! (BRECHT, 2002, p. 158)

A razão do veredicto, revela o recitante: “O que é caro não convém! / E o que convém custa caro! / É o direito gato em saco?”. Az dak inverte a lógica social: o dinheiro torna-se espórtula, e não propriedade; o direito não é mais serviço do poder, mas um poder que faz servos seus aqueles que atentam contra a igualdade e a confiança fundamental entre todos os homens.

Não há equivalência na justiça azdakiana, seu parâmetro é de outra natureza, ele examina não os fatos em si, mas a ação humana geradora dos fatos, e não há como mensurar e equiparar o agir humano. Também a cultura grega produziu algo muito semelhante no universo do direito civil, a “moralidade de dons”: uma prestação gratuita obriga aquele que a recebeu a uma contraprestação indefinida e a ser cobrada em tempo indeterminado, onde a equivalência não é econômica, calculável, mas uma correspondência em termos de generosidade.

II. *A moça aliciada*: Ludovica, uma jovem abastada casada, foi molestada e violentada por um criado de sua casa, na ausência de seu esposo, e seu sogro pede ao tribunal a punição para o corruptor. Az dak usa da mesma lógica: condena os ricos e absorve os pobres. Ademais, a culpabilidade moral do acusado, embora réu confesso, é perfeitamente discutível: não usa de força física contra Ludovica, e esta não lhe oferece resistência física, na verdade, não há crime. A punição dada por Az dak tem o tom não de uma sanção e sim de um confisco (perceba-se que logo em sua chegada, o juiz examina a propriedade e os bens dos acusadores), a culpa de Ludovica (e de seu sogro) não está relacionada ao crime sexual em si, mas à sua posição de desigualdade, de privilégio, que constitui uma violência moral: “A parte culpada está desmascarada. O estupro é manifesto. Pelo abuso de comida, especialmente de doces, pela longa permanência na água morna do banho, pela indolência, pela maciez da pele, violentaste o pobre rapaz” (BRECHT, 2002, p. 159).

III. *A velha contraventora*: dois proprietários de terra acusam uma velha senhora de roubar e matar vacas e de roubar presunto. A idosa explica todas as conquistas como dádivas de São Banditus,





que os queixosos afirmam ser Irakli, cunhado seu, e bandido. Azdak de certo modo se reconhece nele, posto ser caridoso com a pobre senhora e inclusive levanta-se para cumprimentá-lo – cena única na peça. Aqui, a decisão se baseia não somente na consciência do juiz, mas sobretudo nos costumes: é tradição proteger os idosos, as viúvas, os órfãos e os desamparados. O magistrado sai em defesa da senhora: multa os acusadores e convida os acusados para beber com ele após a sentença.

Como se percebe, Azdak utiliza-se de um racionalismo às avessas: pune sempre os denunciantes, e beneficia os réus. Isso porque reconhece no Poder Judiciário um mero braço do poder social, de modo que o provocam aqueles que querem reafirmar o seu poder. Ou seja: as sentenças dos tribunais são sentenças políticas e não morais. Ao contrariar a aristocracia, o magistrado opõe não pobres e patrícios, mas direito e poder: ainda que fosse absurda, a sentença benevolente com os oprimidos é mais moral (e portanto, justa) do que aquela que simplesmente ratifica o jogo político do poder.

Esses três julgamentos evidenciam os critérios de justiça adotados na peça: a consciência e o costume. A religião, por sua vez, aparece de modo ora simbólico, ora manifesto: não como um parâmetro de justiça propriamente dito, mas como geradora dos valores morais e sustentáculo da ordem ética. Assim, temos o episódio inicial, o confronto entre as duas aldeias caucasianas, uma pastoril e a outra, agrícola, que remonta ao conflito bíblico entre Caim (agricultor) e Abel (pastor), o primeiro ato de violência entre os homens. Mas Brecht inverte o final dramático: ao invés da *hybris* e do egoísmo, faz triunfar a justiça, sob a face da solidariedade.

Outro momento importante é o colóquio entre Azdak e Schauva, em que estão presentes as ideias cristãs de “dignidade da pessoa humana” e de “juízo supremo de Deus”:

SCHAUVA *astuto* [...] És um homem superior, tu mesmo o dizes; por conseguinte, eu, pobre de Cristo, te pergunto: se roubam uma lebre ao Príncipe, e eu sou da polícia, que devo fazer com o criminoso?

AZDAK Schauva, Schauva, devias ter vergonha! Tu te plantas na minha frente e me fazes uma pergunta, e não há nada que possa ser mais capcioso do que uma pergunta. Como se fosses uma mulher, uma Nunowna, por exemplo, uma perdida, e como Nunowna me mostraste tua coxa, perguntando-me: “Que devo fazer com a minha coxa? Está me comichando”. Ela é tão inocente quanto parece? Não. Eu apanho uma lebre, mas tu apanhas um homem. Um homem é uma criatura feita à imagem de Deus; uma lebre não, sabes disso. Eu sou um comedor de lebre, mas tu és um comedor de homem, Schauva, e Deus nos julgará. Schauva, vai pra casa e penitencia-te. (BRECHT, 2002, p. 138)

Por fim, a presença do elemento religioso está sobremaneira representada no julgamento salomônico, no qual a sacralidade se faz presente em duas dimensões: no amor maternal que sucumbe à perda para proteger o rebento, e na sabedoria judicante, que reformula seus entendimentos para fazer valer a justiça. Proceder-se-á então à análise desse episódio, como fechamento deste círculo hermenêutico.





#### 4.1 O desafio hermenêutico no juízo salomônico

Retomando agora a cena que encerra a peça brechtiana, e conhecendo a hermenêutica azdakiana, pode-se desenhar o conflito que se instaura no interior da dialética da justiça: Azdak não recebe pagamento de Grucha, permanecendo fiel à sua lei moral de cobrar apenas daqueles que possuíam bens mais do que o suficiente, mas ele está hesitante em dar ganho de causa à desafortunada, pois sua consciência está dividida: de um lado, o compromisso político-moral com os pobres (lei da consciência), do outro o sagrado direito da maternidade (lei do costume), pois a tradição atribui à mãe natural, consanguínea, o direito absoluto da criação de sua prole, pois ela “[...] concebeu nos sagrados êxtases do amor, carregou-o no seu corpo, alimentou-o com o seu sangue, deu à luz com dores” (BRECHT, 2002, p. 177).

Pela primeira vez, o juiz dá igual direito de voz aos dois lados, inclusive, faz do costume, argumento, e não procura disfarçar suas escolhas éticas a partir de conceitos jurídicos e malabarismos retóricos, como fê-lo nos outros julgamentos. Dessa forma, o diálogo que ele tem com Simão, noivo de Grucha, se pauta na tradição popular e se faz numa linguagem popular:

AZDAK Isso! De vocês que vivem com a barriga no espinhaço não me vem nada, e eu podia morrer de fome. Vocês querem a justiça, mas querem pagar? [...]

SIMÃO *alto* “Quando se ferra o cavalo, o escaravelho do cavalo estende logo as pernas.”

AZDAK *aceitando gostosamente o desafio* “Mais vale achar um tesouro no esgoto do que um seixo na fonte.”

SIMÃO “Bonito dia para uma pesca! Vamos pescar? Disse o pescador para a minhoca.”

AZDAK “Sou senhor de mim mesmo, diz o servo, e corta fora o pé.”

SIMÃO “Gosto de vocês como um pai, diz o Czar aos camponeses, e manda decapitar os czareviches.”

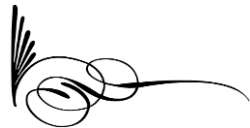
AZDAK “O pior inimigo do louco é ele próprio.”

SIMÃO Mas “o peido é assim porque não tem narinas”! (BRECHT, 2002, pp. 181-182)

Desse diálogo, não participam os nobres, desconhecedores da ética popular, e de suas tradições. Pelo contrário, eles mantêm um discurso jurídico de natureza retórica e erudita, se atendo muito mais à coerência lógica dos argumentos do que à sua validade social. Isso porque a justiça burguesa, como nos afirma Marx, se baseia em um princípio abstrato de distribuição de direitos, dita pelo modo de produção capitalista, e não em um juízo de direito e de adequabilidade caso a caso. Azdak, porém, reconhece a distribuição ética da riqueza, que se baseia na equidade.

Aparece, então, e pela primeira vez, a figura do advogado: Natella Abaschvili se esquivava o quanto pode de falar, de defender seu direito, de acusar a outra parte, e o faz por meio de representantes. Não há testemunhas. Grucha por sua vez participa ativamente de todo o processo judicial, não tem porta-vozes, mas amigos. Ela é a voz da sinceridade no Tribunal de Nukha, ergue-se não somente contra seus acusadores, mas também contra o próprio juiz: exige que seja cumprida a





justiça, e não a lei ou a conveniência. Ela fala com firmeza (“O menino é meu”) e com verdade (“A madama só pensava nos vestidos que ia levar”), e não com esperteza: é o Pathos de Grucha contra o Lógos dos advogados, que atinge sua máxima expressão no confronto que tem com o próprio juiz:

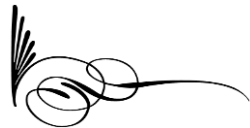
GRUCHA Bonita justiça! A nós pune porque não sabemos falar difícil como ela (*apontando a Mulher do Governador*) e os seus advogados.  
AZDAK É isso mesmo, vocês são estúpidos demais. Merecem levar na cabeça.  
GRUCHA [...] De justiça tu entendes tanto quanto eu, esta é a verdade.  
AZDAK [...] É preciso que sejas uma imbecil completa para te indispores assim contra ti, em vez de requebrar os olhos para mim, de mexeres um pouco os quadris a fim de me pôr uma disposição favorável. Vinte piastras.  
GRUCHA E que fossem trinta, eu havia de dizer o que penso de tua justiça, esponja borracha. Como ousas tomar ares de cima de mim como se fosses o profeta Isaías, saído de uma janela da igreja? Quando te tiraram do corpo de tua mãe, foi para passares carão nela se acontecesse de estar bebendo uma xicarazinha de chá? E não tens vergonha quando me vês tremendo diante de ti? Mas tu te fizeste criado deles pra que não lhes tomem as casas, porque elas foram roubadas desde quando as casas pertencem aos percevejos? Mas tu vives de espionar, sem o que eles não podiam pegar homens para guerra, seu vendido! *Az dak levanta-se. Começa a ficar radiante. Com seu martelinho bate de manso, como para restabelecer o silêncio, mas as injúrias de Grucha continuam. E ele se limita finalmente a marcar o compasso.* Não me metes medo mais do que um ladrão ou um bandido com sua faca, ele faz o que quiser. Podes me tomar o menino, as probabilidades são cem contra uma, mas uma coisa te digo: pra ocupações como a tua deviam escolher só violadores de crianças e agiotas como punição, para que eles sejam forçados a se fazer de respeitáveis aos olhos de seus semelhantes, o que é pior pra eles do que espernear na corda de uma forca. (BRECHT, 2002, pp. 183-184)

Az dak fica contente, se reconhece em Grucha, como ocorreu em Irakli, afinal de contas, ele é um homem do povo com apurado senso ético e defensor de uma nova ordem social, inversa à capitalista; e havia se entregado aos couraceiros “porque acreditava que a revolução havia trazido ‘novos tempos’, que a ética passaria a ser regente das novas leis, e nelas, um homem que salvou a vida do Grão-duque deveria morrer” (PEREIRA, 2007), e por sua astúcia foi escolhido para presidir o Tribunal de Nukha, em meio às desrazões do golpe de Estado.

Mas os tempos agora são outros: está restabelecida a antiga ordem, o juiz teme por sua vida e mostra preocupação em seguir a lei; manteve sua posição unicamente por uma dívida de honra do Grão Duque, a quem salvou a vida. Mas a opção ética de Az dak é superior ao seu medo. Agora é preciso agir com cautela, mas não com submissão ao poder. Ele está indeciso: sua opção pelos pobres e sinceros de coração ou a tradição da maternidade natural?

Uma verdadeira antinomia ético-jurídica se instala, é preciso corrigir o nómos para salvaguardar o Ethos, ele decide fazer a antiga prova de Salomão e dos chineses: põe a “propriedade da criança” tal como a propriedade da terra, e mensura o egoísmo das litigantes. Grucha perde: não





quer machucar seu filho, mas Natella não mostra nenhuma complacência. Está desfeita a antinomia: o justo é aquilo que é bom. Azdak dá ganho de causa dá mãe de criação, e mais: anula seu casamento para que ela possa viver ao lado de Simão, de quem se afastou unicamente para proteger seu filho.

Assim se realiza a síntese dialética que faz o magistrado abandonar a toga: ele não quer ser herói, apenas participar de uma sociedade onde todos tenham direito à *eudemonia*, vida feliz. A antiga lei, opõe ele uma nova ordem cujos valores são ainda mais remotos que aquela, mas relegados à marginalidade como poder normatizador da sociedade. O resultado é a transformação da história, que embora não assegure a todos a certeza da justiça, proporciona a alguns a dádiva da equidade, porque “O ilusionismo criado pelos dogmas jurídicos dos ordenamentos, a falsa sensação de bem estar e segurança cravada em códigos, tudo isso cai por terra mediante a *secura* da realidade” (CARDOSO, 2007, p. 9).

A hermenêutica de Azdak tem, por isso, um método totalmente novo de interpretar a lei: parte do Ethos para criar a norma e ordenar os homens, e não da norma para submeter os homens e ordenar o Ethos. As normas não são dadas de antemão, mas geradas a partir dos valores éticos, verdadeiros imperativos categóricos da moral brechtiana. Na verdade, a hermenêutica não é aqui uma interpretação da lei, mas do direito.

Evidentemente Brecht foi influenciado por seu tempo, tomou suas posições, mas o que se quer analisar é especificamente essa colocação do fazer justiça atrelado à situação histórica e ao caso, em contraposição a qualquer idéia de justiça eterna, ainda que para a realização dessa justiça o custo seja a desobediência ao próprio ordenamento positivado. (CARDOSO, 2007, p. 7)

O método azdakiano é híbrido, pode-se dizer, “axiológico-teleológico”, porque parte dos valores morais para garantir a efetivação de um imperativo político (a todos, uma vida feliz), sendo injusto tudo o que contrariar o princípio ou a finalidade da justiça. Nesse sentido, é *lógico*: atenta-se para o espírito da lei, para a razoabilidade, para a razão de ser das normas; *sistemático*: opõe as diversas instâncias do *nómos* para a verificação do imperativo ético a ser obedecido – o conflito entre consciência (elevada a fonte do direito em Brecht) e costume; *sociológico*: estabelece um juízo de adequabilidade entre *nómos* e Ethos; e *teleológico*: está atento à justiça como fundamento e fim da atividade legiferante e judicante, lugar ético para o qual se dirige a norma.

A dimensão *linguística*, por sua vez, ganha um aspecto de ironia no discurso hermenêutico de Azdak: ele mostra-se constantemente inclinado a ouvir a parte contrária àquele que receberá seus benefícios, apoiando-a discursivamente, mas decidindo em sentido diverso; literalmente, as palavras do juiz ganham uma incoerência semântica irreparável, e aqui entra a ironia do autor: de nada vale a letra e o discurso se não há justiça e verdade. Assim, condena por estupro aquela que foi vítima, e absorve o culpado de “erro médico imperdoável”, porque a coerência de seus veredictos não está no *Lógos*, mas na *práxis* social, morada do *Pathos* e mãe do Ethos.





## 5 Conclusão

Bertolt Brecht condensa em sua obra a opinião segundo a qual “alcança-se o bem humano pela prática da justiça. Neste sentido, ética é a prática da justiça, ou, comportamento ético é, antes de tudo, comportamento segundo a justiça” (PEGORARO, 2003, p. 13). Para tanto, ele retomou em “O círculo de giz” a mesma *aporia* de que se ocupou a tragédia grega: o conflito entre lei humana e justiça, ou entre justiça humana e justiça divina, ou ainda entre ordem política e ordem moral; dito de outro modo: a impossibilidade de garantir a igualdade através da legalidade, a ética através da justiça.

A solução para essa questão é trazida por meio da hermenêutica: submeter a razão jurídica e a organização social ao imperativo da moralidade. Para tanto, o dramaturgo sacrifica a positivação do direito, em vista de sua efetivação; a segurança jurídica, pela segurança moral. Mas aqui, é preciso fazer uma distinção entre a justiça ética grega e a brechtiana: enquanto aquela se baseava em uma pré-juridicidade, em leis “não-escritas”, por serem eternas e irrevogáveis; esta se ergue a partir de leis pós-jurídicas e ultra-jurídicas, pois estão além da justiça, mas são construídas historicamente e reformáveis pela prática social-moral.

Sua hermenêutica é então, um esforço de ir além da justiça para garantir a todos o direito, o *ison*. Nela não há espaço para apriorismos, senão o apriorismo do próprio Ethos, panrealidade onde se desenrola todos os conflitos e toda a dialética do direito. A efemeridade das soluções, porém lança em Brecht um desefeito de soluções definitivas – como uma ordem social eternamente vigilante de si mesma, para andar no caminho da justiça, a sociedade comunista – mas sua consciência histórica o faz rejeitar qualquer ideia de determinismo: definitiva mesmo só a perseguição do justo, que é o bom.

Por isso, a figura de Azdak é tão cara e central na obra: inverte os valores e substitui normas, num intuito muitas vezes extravagante para transformar as estruturas de poder de sua sociedade: é a imagem da revolução comunista, que rejeita soluções conservadoras de alternância de poder, sem distribuição da justiça, às quais se submete unicamente dada a fatalidade das condições objetivas da história. Uma tal personagem não poderia ter características diversas, como lucidez e polidez, conforme observa Roland Barthes, é preciso uma ruptura profunda com os arquétipos burgueses, para ceder à “tentação da bondade”:

Ele só pode fazê-lo, aliás, ao preço de uma ‘ilegalidade’: numa sociedade má, onde o direito formal não passa de uma hipocrisia a serviço dos poderosos, apenas um juiz trapaceiro pode tornar justa a justiça. O personagem de Azdak explicita brilhantemente a ideia de que a noção de Justiça eterna e mistificadora se opõe a uma justiça concreta, adaptada às próprias contradições da História. (BRECHT, 2002, p. 208)

Contra as grandes e complexas soluções da razão burguesa, Brecht opõe a simplicidade da vida dos pobres: ser justo é ser solidário. E nisto, resume toda a sua ética, e reduz toda a justiça: “E partia a lei como um pão/ Levando assim a salvação” (BRECHT, 2002, p. 164), repetindo a lição de Marx: “De cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades” (1999, p. 26). Em uma linguagem tecnicista poderíamos dizer que o direito para Brecht só é materialmente justo quando é capaz de abrir mão de seu formalismo processual (e institucional) para ir em busca não





apenas de uma verdade real (os fatos “verazes” – ou pelo menos verossímeis –, enquanto causa concreta dos conflitos), mas de uma bondade social, surgida (ou preservada) como efeito das decisões.

### Referências

AGUILAR, Leandro Lopes. **O círculo de giz caucasiano**. ago. 2009. Disponível em: <<http://leokiru.blogspot.com/2009/08/o-circulo-de-giz-caucasiano.html>>. Acesso em: 29 jul. 2010.

ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. A idéia de justiça em Marx. In: COLÓQUIO MARX ENGELS, 6, 2009, Campinas. **Anais do 6º Colóquio Marx Engels**. Campinas: IFCH-Unicamp, 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/cemarx/coloquio/Docs/gt1/Mesa1/a-ideia-de-justica-em-marx.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARZOTTO, Luís Fernando. Justiça Social - Gênese, estrutura e aplicação de um conceito. **Revista Jurídica Virtual**, Brasília v. 5, n. 48, maio 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_48/artigos/ART\\_LUIS.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/artigos/ART_LUIS.htm)>. Acesso em: 29 ago. 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BORDIN, Luigi; BARROS, Marcos André de. Estética e política contemporânea: Bertolt Brecht e Walter Benjamin: uma prática estética contra a barbárie e em defesa da vida. **Ágora filosófica**, Recife, a. 6, n. 2, p. 67-102, jul./dez. 2006. Disponível em: <[http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art\\_cod=3240](http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=3240)>. Acesso em: 29 ago. 2010.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego: tragédia e comédia**. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

BRECHT, Bertolt. **O círculo de giz caucasiano**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Poemas 1913-1956**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CARDOSO, Luis Gustavo. O juiz em Azdak: um estudo de hermenêutica jurídica na peça O círculo de giz caucasiano, de Bertolt Brecht. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 16, 2007, Belo Horizonte. **Anais do XVI Congresso Nacional do CONPEDI**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. p 7992-5003. Disponível em: <[http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/luis\\_gustavo\\_cardoso.pdf](http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/luis_gustavo_cardoso.pdf)>. Acesso em: 28 ago. 2010.

COSTA, César Vergara de Almeida Martins. **Direito e literatura: a compreensão do direito como escritura a partir da tragédia grega**. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2008. 146 p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.





CRUZ, André Luiz Vinhas da. A noção de justiça formal em Chaïm Perelman: igualdade e categorias essenciais. **Boletim Jurídico**, Uberaba (MG), a. 4, n. 151, 2005. Disponível em: <<http://www.boletimjuridico.com.br/doutrina/texto.asp?id=895>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

FÉLIX, Luciene. **Embate entre a Lei Divina (Thémis) e a Lei dos Homens (Diké) em Antígona**. Disponível em: <[http://www.esdc.com.br/CSF/artigo\\_themisedike.htm](http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_themisedike.htm)>. Acesso em: 29 ago. 2010.

IHERNG, Rudolf Von. **A luta pelo direito**. 19 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

JAEGGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KONDER, Leandro. **A poesia de Brecht e a história**. Instituto de Estudos Avançados - USP, [s.d.]. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/iea/textos/konderbrecht.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/gotha.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. A crítica aos poetas VIII: Justiça divina, Justiça humana. **Jornal Opção**, Goiânia, 26 out./ 1º nov. 2003. Idéias. Disponível em: <<http://www.jornalopcao.com.br/imprime.asp?secao=Ideias&idjornal=51&idrep=>>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

PEGORARO, Olinto A. **Ética é justiça**. 8. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

PEREIRA, Maurini de Souza Alves. A ética e a lei em Azdak, de O círculo de giz caucasiano. **Revista de Letras**, Curitiba, n. 9, 2007. Disponível em: <[http://www.dacex.ct.utfpr.edu.br/9\\_maurini.htm](http://www.dacex.ct.utfpr.edu.br/9_maurini.htm)>. Acesso em: 28 ago. 2010.

PERINE, Marcelo. Violência e niilismo. O segredo da filosofia. **Kriterion: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 43, n. 106, p. 108-126, dez. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v43n106/v43n106a08.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

SILVA, Júlio César Ballerini. Considerações a respeito do Conceito de Justiça na Antiguidade Greco-Romana. **Revista Jurídica da PUC**, Campinas (SP), v. 17, n. 1, p. 5-13, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal**. Trad. de Vânia Romano Pedrosa; Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

ZERBINATO, Ricardo de Oliveira. **Sobre ética e política na antigüidade, razão e moral na modernidade e o contraponto da libertação latino-americana**. Guarulhos: Umesp, 2008. Disponível em: <<https://arkheia.metodista.br/jspui/bitstream/123456789/52/1/Sobre%20etica%20e%20politica%20na%20antiguidade.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2010.

