

VIOLÊNCIA E MEDIAÇÃO: IMPRESSÕES JUSFILOSÓFICAS

VIOLENCE AND MEDIATION: – JUSTICE AND PHILOSOPHICAL IMPRESSIONS

GUILHERME ROMAN BORGES

Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito na USP (2011). Bolsista doutoral anual do governo brasileiro na Sholé Anthropolítikon kai Koinonikon Epistémon Tméma Philosophías – Universidade de Patras – Grécia (2008). Pesquisador-Bolsista junto ao Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte de Frankfurt – Alemanha (jun/2010–jan/2011–set/2012). Pesquisador-Visitante junto ao Max Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht de Freiburg – Alemanha (jul/2010). Pesquisador-Visitante Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Bologna – Itália (set-dez/2008). Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito na USP (2006). Mestre em Sociologia do Direito na UFPR (2005); ex-Professor de Economia e Direito Econômico na Universidade Positivo (2003/2011). Juiz Federal (TRF3).

RESUMO

A violência marca a sociedade atual de uma forma nunca verificada em outros tempos. Seu espaço nos caminhos do homem atual tem se intensificado de modo a exigir uma reflexão de fundo, com vistas à sua aniquilação, ou, ao seu controle. É notável o insucesso da teoria moderna com alicerces greco-romanos, juntamente com a ideia de contrato social, de instrumento normativo como regulação da violência. Diante desta impossibilidade de resposta à violência pela norma, e todo o aparato jurídico, o velho tema grego da mediação tem reaparecido e se colocado, como um lugar interessante de diálogo com a violência, voltado muito mais a redescobrir mecanismos para que a violência seja falada e metabolizada, ao invés, como sempre o quis a racionalização da modernidade, silenciada. Diante disso,

torna-se necessário estudar a fundo a origem da mediação, desde suas bases gregas e seu lugar pós-positivista de elemento de regulação da violência.

Palavras-chave: violência; mediação; pós-positivismo.

ABSTRACT

The violence marks the current society in a way never seen at other times. The space taken in the ways of modern man has intensified, requiring deep reflection, seeking its annihilation, or at control. It is notable failure of the modern theory with Greco-Roman foundations, along with the idea of social contract normative instrument to regulate violence. Given this inability to respond to violence by the standard, and the entire legal apparatus, the old Greek theme of mediation has reappeared and is placed as an interesting place for dialogue with violence, geared more to rediscover mechanisms that violence is spoken metabolized and, instead, as usually wanted, rationalization of modernity, silenced. Therefore, it becomes necessary to study in depth the origin of mediation, from the Greek basis and it's place post-positivist as the element of regulatory of violence.

Keywords: violence; mediation; post-positivist.

INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea é marcada por um traço peculiar: a violência. Por certo que outras sociedades e em outros momentos também o foram, mas talvez não do modo como a violência tem se apresentado aos olhares cotidianos, não com o sublinhado e com a feição que rompe as relações sociais e enrijece as virtudes individuais. Seu espaço nos caminhos do homem atual tem se intensificado de modo a exigir uma reflexão de fundo, desde sua essência até planos mais concretos com vistas à sua aniquilação, ou, quando muito, ao seu débil controle.

A teoria moderna apresentou, com alicerces essencialmente greco-romanos, o instrumento normativo como elemento de regulação das pulsões, das emoções, dos

sentimentos de conservação, de subsistência, e de autopreservação. Contudo, não é de todo invisível que a história recente tem demonstrado o seu insucesso e que nem mesmo a ficção medieval do contrato social foi capaz de alcançar este objetivo, a não ser superficialmente, a ver-se pelas constantes irracionalidades e pelas intermináveis erupções violentas, seja por atos individuais (massacres, homicídios banais, inconsequências no trânsito), seja por atos estatais (desde os genocídios e as guerras aos atos de controle da criminalidade operado pelas mais diversas instâncias públicas).

Diante desta impossibilidade de resposta à violência pela norma, e todo o aparato jurídico, o velho tema grego da mediação tem reaparecido e se colocado, ao menos nas últimas duas décadas, como um lugar interessante de diálogo com a violência, voltado muito mais a redescobrir mecanismos para que a violência seja falada e metabolizada, ao invés, como sempre o quis a racionalização da modernidade, silenciada. Trata-se de tema denso e com certa característica de atualidade, cuja tecnologia contemporânea ainda está sendo construída e abre espaços para reflexões como a que segue.

O conhecimento técnico da *mediação* e seus programas autocompositivos, código de ética, comunicação conciliatória, políticas públicas alternativas etc., embora fundamentais, exigem antes a compreensão do fenômeno da *mediação* desde uma perspectiva abstrata, de base, essencialmente filosófica, voltada à reflexão do seu lugar enquanto instrumento de regulação social de condutas e não apenas de resolução de conflitos no âmbito jurídico.

Esta apreensão do tema da *mediação* e seu lugar no plano da justiça consensual poderia ser feita a partir de uma série interminável de pontos de vistas, especialmente pela dimensão que tem ocupado no horizonte das ciências humanas e seu alcance material no âmbito do Poder Judiciário. Leituras sociológicas, antropológicas, políticas, pedagógicas, psicanalíticas entre outras poderiam dar ensejo a indagações com grande riqueza de perspectivas, contudo, é necessário fazer um recorte antes de discutir o tema, a fim de evitar contradições, excessivas superficialidades, confusões conceituais, enganos etiológicos.

Num primeiro plano, afastam-se, portanto, investigações de outra ordem que não sejam essencialmente filosóficas, dada a necessidade de inquirir a mediação de maneira especulativa, zetética, de compreensão de suas causas, de sua origem, e de seu papel desempenhado diante do tema da violência. Num segundo, separam-se as visões possíveis da violência no plano das relações intersubjetivas em relação à violência no plano das relações entre indivíduo e Estado, dado o interesse momentâneo de compreensão desta última forma¹. Num derradeiro, faz-se marcar na investigação da violência (porque vista na perspectiva indivíduo-estatal) o eco de Walter Benjamin e seu texto *Crítica da Violência*² e da mediação o de Jacqueline Morineau (porque de forte cunho reflexivo greco-antigo) e seu texto *Sobre o Espírito da Mediação*³.

Feitas tais escansões, é possível abrir o ensaio com o seguinte percurso metodológico: uma especulação sobre a violência na sociedade contemporânea, em seguida, sobre o papel desempenhado pelo ordenamento jurídico no seu controle, para, ao final, discutir a mediação desde suas bases gregas e seu lugar pós-positivista de elemento de regulação da violência.

1. VIOLÊNCIA: TRAÇOS FILOSÓFICOS

Para os grecistas, o nascimento do homem, todos os seus atributos e toda a construção de sua subjetividade estão intimamente ligados à separação original com o plano divino. É da ruptura desta unidade que o espírito humano se separa do espírito absoluto e passa a vivenciar a mundanidade em todas as suas dimensões. Tem-se aí a violência inicial, que funda o humano e o torna débil, poroso, dúctil, frágil, insustentável. Impõem-se-lhe, então, a insegurança do vazio, o medo da fragmentariedade, a inquietação da reprodução de novas fraturas, o temor

¹ A presente reflexão é motivada, em parte, pela tentativa de compreensão do movimento de mediação, que ganha espaços crescentes nos conflitos judiciais operados dentro da Justiça Federal, cujo duelo histórico opõe homens e instituições públicas. Eis, porque, convém centrar-se na violência indivíduo-estatal ao final da reflexão sobre a violência.

² BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt* (1920/1921). In.: Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*. (org. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser) v. II.1. Frankfurt: Suhrkamp, p. 179-204, 1999.

³ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation*. Ramonville Saint-Agne: Érès, 1998.

da força natural. No lugar da plenitude e da universalidade divina, coloca-se o homem à sorte de seu caminho, sem mais um fim específico, sem mais um sentido dado. Está, assim, consagrado à vida, inteira na exterioridade, partida na essência. Sua história será a de recolher seus pedaços no plano material, e, no plano espiritual a reconstruir a unidade primeira.

Por isso, a subjetividade se constrói desde sempre com a elasticidade fundamental para se adaptar a qualquer forma de segurança, de rigidez, de completude. É próprio do humano, para os gregos, esta necessidade de se recodificar desde a identidade original, de lutar incansavelmente pelo regozijo da unicidade da qual foi despojado violentamente, e que lhe causa um imenso e constante sofrimento⁴. Seu destino é, portanto, a história de seu regresso ontológico, de sua viagem de retorno do que entende jamais poder ter partido.

Não foram poucos os mitos que procuraram, com toda a riqueza de suas fantasias, reconstruir esse momento em que o homem é criado. Suas narrativas exploram exatamente o tempo de *ruptura* e sua íntima relação com o aparecimento da *violência*. Aproximam-se a *violação original*, a *violência fundadora*⁵ e a *violência incrustada* na essência humana.

Separada a terra do céu, e tendo sido as coisas arranjadas e dispostas em ordem (rios, animais, montanhas), foi Prometeu incumbido de construir o mais nobre dos animais – o homem, preferencialmente a partir das sementes celestiais ocultas que permaneceram da diferenciação entre céu e terra, para que pudesse ter a marca do divino. Por isso afirma Ovídio que o homem, ao contrário dos outros animais, seria posto ereto, para que pudesse a todo instante olhar o céu e as estrelas. Então Prometeu pede a seu irmão Epimeteu que atribua a cada animal dons variados, e, o que entendesse de mais relevante, ao homem. Epimeteu acaba gastando todos os seus recursos e nada mais resta ao homem senão um pouco de água e terra. Prometeu, assim, com a ajuda de Minerva (sabedoria divina), sobe aos céus e acende uma tocha no carro do sol, trazendo o fogo para o homem, a fim de que este pudesse ser o mais forte, o mais temido e mantivesse a sua preservação diante dos

⁴ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 23.

⁵ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 117.

tantos dons dos outros animais. É pelo fogo e o poder sobre os outros animais que a vida humana aparece. Eis porque a vida se entrelaça desde a origem com o poder de preservação. A manutenção do homem só passava a ser possível porque o fogo lhe dava a força para fabricar as suas próprias armas, para subjugar os animais, para forjar o ferro e ter as ferramentas necessárias ao cultivo da terra e sua alimentação, para aquecer o lugar em que vivesse, tornando-se independente do clima – da natureza, do destino – do divino. A vida humana está, portanto, ligada à sua autopreservação, e, conseqüentemente, ao poder (representado pelo fogo que Minerva ajudou a encontrar) de a tudo submeter, dominar.

Não à toa, ao que bem cairia a um mitólogo, a palavra vida no grego antigo (βίος, βίος) tem o mesmo radical que a palavra poder (βίς).⁶ Sua proximidade gráfica e fonética leva à compreensão de que ambos estão intimamente ligados, desde o plano mais concreto, ao plano mais abstrato. A vida institui o poder e este a vida, num amálgama de fontes, instantes iniciais, caminhos, fins. Do mito à compreensão do mundo pela linguagem, vida e poder dividem os mesmos traços, de modo que o viver é expressão de poder, é manifestação de violência, e estes implicam na criação e na reprodução da vida. Viver, no sentido mais puro, é desde sempre, preservar-se, e, logo, exteriorizar seu sofrimento mundano pela violência sobre os outros; duelar com a natureza; transformar tudo às suas necessidades.

Prometeu, após forjar o homem e dar-lhe o fogo e o poder necessários à autopreservação, seria então alvo de punição de Zeus, justamente por ter exposto o segredo do fogo que deveria ter sido mantido no plano divino. Zeus pede a Hefesto que crie a mulher perfeita e a envie a Epimeteu, o irmão de Prometeu. Pandora, a que tem todos os dons (πάν ὄρον) recebe de Cártes, Atena, Afrodite, Hermes as mais diversas qualidades (sexualidade, beleza, fala, encanto), mas guarda consigo uma caixa de todos os males (violência, insanidade, senilidade, vício, fome, doença), que não poderia ser aberta. Epimeteu, embora advertido pelo irmão de jamais receber presente dos deuses, admira-se com a sua beleza e com ela se esposa. Pandora e seu marido abrem a caixa, e de lá saem os males para perseguir toda a

⁶ ROMIZI, Renato. **Greco antico: vocabolario greco etimologico e ragionato**. 3 ed. Bologna: Zanichelli, 2007, p. 265-66. Aponta o lingüista que a raiz de poder/violência βίς, βίς, βίς é βί, é a mesma que vida βίς, βί.

humanidade. Instalam-se, então, todas as aflições de que o homem havia sido isento no momento de sua criação⁷.

Embora tenham conseguido fechar a caixa e guardar a única criatura alada, a Esperança, que marcará a existência humana da preservação, o que fica claro no mito é que a violência se coloca também lado-a-lado do poder, posto que uma forma de punir o homem pela ousadia de fazer o que não lhe tinha sido permitido. Tem-se, então, um novo aspecto da violência, agora não apenas a original pela separação com o divino, mas aquela que é vício, negatividade e pena imposta ao destino do homem. É pelo uso do poder de ter se atrevido a ter o fogo dos deuses, que a violência acompanhará as vicissitudes humanas. À violência original (a mesma que atribuiu a vida – βίος ao homem e lhe deu o poder – βία de autopreservação) vem associar-se a violência desvirtude⁸ (a que vincula o exercício do poder – βίος a lhe confere a punição da violência – βία) .

Convenientemente também a palavra grega poder (βία) tem a mesma grafia da palavra violência (βία). Vinculação essa que Walter Benjamin se utilizará do mesmo modo no alemão, que lê estrategicamente em Gewalt a tradução tanto de poder quanto de violência. Se na mitologia, são irmãos, no plano da especulação filosófica, o entrelaçamento é oportuno. Na origem, a violência é a desvirtude, o produto do excesso da força física⁹, o exercício desvairado do poder. Poder que é expressão da autopreservação, que reproduz a violência inaugural, em que o homem foi lançado ao destino, sem as armas divinas, para a vida. Tudo, de maneira extraordinária e sintaticamente simples e próximo em grego antigo: βία (Violência, Vida, Poder).

Esse emaranhado de significantes traz, como dito, a marca de uma ausência original, uma falta original que a psicanálise freudiana soube muito bem explorar no início do séc. XX. O homem posto a lembrar incessantemente o temor pelo

⁷ HESÍODO, **Teogonia**, 590-593; 604-607. HESÍODO, **Os trabalhos e os dias**, 67-68; 81-82.

⁸ O uso da palavra desvirtude cumpre à dualidade da violência, punição humana, punição divina. Tanto que a Marte, que teve o azar de ser o último a escolher a virtude de que se esposaria, coube-lhe a *Bía* (violência), filha da oceânide Palas e de Estige. Curiosamente, a Violência, antes de passar a viver com Marte, teria sido bem-aventurada, ao aliar-se aos Deus Olímpicos na Titanomaquia, juntamente com seus irmão *Κράτος* (poder), *Νίκη* (vitória) e *Ζήλω* (grandeza), cuja proximidade não é passada despercebida na mitologia. Veja-se a referência em ESQUILO, **Prometeu acorrentado** e PLATÃO, **Protágoras**.

⁹ HESÍODO, **Teogonia**, 383.

desconhecido e o sentimento de reverência, a crise do distanciamento do divino e desejo de regresso à unidade, passa a ter consigo a violência-preservação, a violência que conduz à vida ao tempo que à morte, sempre num estranho e inelutável espelho da violência inaugural.

O homem é marcado, como bem apraz a Morineau¹⁰, pela escalada da violência com os outros, pela preservação; consigo, pelo retorno à origem e à vida. A violência marca a subjetividade humana, sem limites,¹¹ permitindo, por um lado, ao homem o progresso, o caminhar, a consecução da vida; por outro, a punição daquele que exerce o poder em seu excesso no plano da individualidade e impede o caminhar conjunto no plano comunitário. Essa dúplici natureza da violência, como necessária e como indesejada, traz à tona aquela insegurança da ruptura, de modo a conduzir o homem constantemente a encontrar subterfúgios, ancoradouros, suportes, cujos deuses outrora lhe serviram.

A violência avizinha-se da insegurança (da preservação, da separação) e passa a se apresentar associada quase sempre a manifestações públicas de desrespeito, de força bruta, de aniquilamento, de crueldade. Seus traços se sobrepõem ao simples humano e ganham foros de origem. A necessidade de preservação aproxima a vida da violência, e a violência do poder, de modo a exteriorizar-se constantemente em atos, gestos, palavras, impressões, sons. A violência cotidianamente se verbaliza, comunica-se, expande-se por si mesma. A impossibilidade do retorno renova o desagrado original, e implica de maneira exponencial a violência na violência.

Não foram poucas as expressões históricas da violência dos homens contra os homens, do homens consigo mesmos, em todas as fases, em todas as epistemes. A história da humanidade reproduziu, ao menos em termos especulativos, a mesma essência da violência original, mudando apenas a sua roupagem, os seus atores (ora indivíduo, ora grupos, ora instituições públicas) ou o modo como se expressou e foi trabalhada.

¹⁰ MORINEAU, Jacqueline. **L'esprit de la mediation...**, p. 51.

¹¹ FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito.** São Paulo: Atlas, 2002, p. 70.

No mundo contemporâneo, como não poderia ser diferente, a violência também tem seu lugar fundamental. A ela vem se atrelar uma característica do homem de hoje, que traz à essência da violência um dado singular, qual seja, a de ser um homem do débito, destinado a dever tempo, estudo, esforço, valores, tudo em razão do apressamento do mundo atual. A tecnologia desenvolvida em ritmo acelerado, o alcance estendido do conhecimento, o rigor do trabalho, a insubsistência dos meios de vida, a materialização da vida em detrimento de sua abstração essencial, conduzem à disseminação de uma cultura de violência talvez não antes vivida deste modo.

No plano intersubjetivo, abre-se espaço para um homem gravado pela redução gradativa do plano simbólico; do império da satisfação dos sentidos; da inversão entre o concreto e o abstrato; do magistério das mídias e a redução da reflexão; da diminuição da espiritualidade; da incapacidade de trabalhar com o tempo; da excessiva retribuição econômica de seus atos; do retorno à condição de estado natural; da desagregação de valores sociais e familiares; da perda de objetivos de longo prazo; das relações rápidas e infrutíferas; das personalidades flexíveis e elásticas; do elogio do espetáculo e da imagem; da porosidade das relações sociais; do incremento do preconceito oculto.

Visto de modo abrangente, o homem contemporâneo substitui lentamente as abstrações construtivas (as destinadas a compreender a si, aos outros, seu lugar no mundo, em suma, essencialmente de ordem filosófica) por abstrações destrutivas (refutando saberes abstratos, incrementando prazeres sensoriais). Não apenas por reduzir o abstrato ao concreto, tem-se uma inversão ontológica no próprio abstrato, ora não mais gravado pela construção, mas pela destruição. Com isso, o que era autopreservação, e, portanto, vida, torna-se exclusivamente a manutenção da vida material, e se opera a perda daquelas sementes celestiais ocultas que bem aprouve a Prometeu, de modo a se perder a dimensão da vida imaterial. A vida, então, aproxima-se não apenas lingüisticamente do poder e da violência, mas a eles se reduz semanticamente em seu elemento negativo, não como Eros, mas como *Thanatos*.

Isto implica que a subjetividade humana está resumida, sintetizada, e sua duplicidade se fundiu, não mais à unidade original, mas unidade da própria vivência material, na expressão pública de abstrações destrutivas. Come-se desvairadamente, pratica-se sexo ‘desatinadamente’, satisfaz-se ‘famelicamente’. O culto do débito sensorial, imagético, e não do simbólico abstrato, compreensivo, especulativo. Com isto, o homem reduz-se à dimensão desumana da simples sobrevivência, quando a força e o poder têm apenas um sentido: preservar-se (talvez fosse hoje mais fácil a Epimeteu atribuir um dom ao homem, se não o tivesse deixado para o final).

O poder torna-se violência pura, cultura de violência, que aniquila subjetividades e passa a estar a serviço da dimensão material da vida. O humano torna-se uno, não mais uno-divino, mas uno-consigo, uno-individual, essencialmente privado (ao que bem explorou Tercio Sampaio no esboço de Arendt)¹², de satisfação de necessidades. Naturalmente, o homem desagregou-se no sabor aristotélico, sua vida política, gregária (βίος πολιτικόν) se tornou apenas vida (βίος), e, ao fim, violência (βία).

Por isso, a marca da contemporaneidade é o desapego, o esquecimento do outro, o egoísmo, a centricidade. O que era esporádico se tornou cotidiano, o que era vício se tornou virtude elogiável, o que era destruição se tornou heroísmo. Homicídios banais, violências furtivas, desrespeitos gratuitos – tudo no plano da superficialidade, sobreposta à terra, na mundanidade.

A essa característica, sempre se construíram por reflexão as instituições públicas, a depender do seu tempo e do contexto histórico. Caminharam o poder no plano individual e o poder no plano público com certos traços semelhantes, nem sempre no mesmo compasso e no mesmo tempo, mas sempre com características muito próximas. Ainda que o reducionismo corra o risco do erro grosseiro, aos homens de maior complexidade de vida (βίος), violências (βίας) dirigidas no plano público com características semelhantes; aos homens com menor complexidade de vida, violência débeis de fundamento.

¹² FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1994, p. 28.

Contudo, a violência praticada pelo coletivo, e no mundo moderno, pelo Estado, alcança digressões que vão um pouco além daquelas que expôs essencialmente o homem nas linhas acima. Ganha-se um incremento diverso, que não se reduz à violência do homem contra o homem, na autopreservação, mas a violência de todos ao mesmo tempo contra o homem, personificado no Estado.

Por certo que a questão não é tão simples, ou, ao menos, não pode ser sintetizada como se o modelo de Estado houvesse sido sempre o mesmo, ignorando-se as razoáveis e profundas diferenças do liberalismo ao intervencionismo. Contudo, se a reflexão poderia ser lançada nestes termos no plano da ciência política, da sociologia, da teoria do estado, não o pode em termos filosóficos. A questão da violência indivíduo-estatal opera-se no plano ontológico com características muito próximas, independentemente das formas exteriores de manifestação política do Estado. Evidentemente que Estados Liberais e Estados Sociais aproximam-se e se distanciam do homem de maneira e com intensidades distintas, mas a relação da violência original ganha, na essência, o mesmo contorno: da violência do homem contra todos e de todos contra o homem.

Essa nova dualidade da violência, não mais da separação original, nem mais da punição como desvirtude, mas então como violência do homem contra todos e destes contra o homem faz supor que o relacionamento entre o indivíduo e o espaço público (reduzido no mundo moderno ao Estado, sem qualquer sentido subjetivo, diversamente do que o fora entre os gregos), é obrigatoriamente baseado na violência recíproca. Em sendo o Estado produto das vontades individuais, desde os tempos de Francisco Suarez ou do contratualismo dos sécs. XVI e XVII, o certo é que sua configuração representa o mecanismo coletivo de restrição de violências isoladas, ao tempo que proteção de individualidades, mas, também, mecanismo coletivo de implementação de violências setorizadas destinada a fazer cumprir o bem-público.

Instaura-se no plano da relação indivíduo-estatal um campo pervertido da violência, por que a instituição pública se coloca como um grande instrumento de coesão de todos com todos, restringindo violências individuais, enquanto mecanismo

de desagregação ao colocar todos contra o homem. É pervertida porque o Estado está a serviço e contra o homem, ao mesmo tempo fundante, diversamente do que ocorre no plano intersubjetivo. A violência que se reproduz, à imagem da violência inaugural, na luta pela sobrevivência, opõe o homem contra o homem de maneira intermitente, eis porque as relações são de amor e de ódio, porém cada uma ao seu tempo. Diversamente do plano indivíduo-estatal, em que o coletivo violenta o homem e este violenta individualmente o Estado porque vê nele o algoz de sua privacidade, do lugar do exercício de sua violência privada.

Cria o Estado mecanismos constantes para o exercício de sua violência contra o indivíduo, de maneira ostensiva, omissiva, indiferente, ao evitar que promova sua autopreservação, ao impedir que faça o regresso à unidade inicial, ao retirar sua estreita relação entre o poder e a vida. Desfalece o humano, predestina-o à impotência, sacrifica sua mundanidade. Homem e Estado opõem-se, mutilam-se, necessária e desnecessariamente, numa costura doentia que retira a própria essência do homem e o distancia de seu plano abstrato ao conduzi-lo a relações subjetivas forçadas, domésticas, com tempo, valor e fundamentos estranhos à subjetividade. Dentre estes mecanismos, opera o direito um tributo destacado.

2. VIOLÊNCIA E DIREITO: COSTURAS JUSPOSITIVISTAS DO “JUSTO NORMATIVO”

Coloca-se então o problema difícil de ser superado que é o da possível conciliação do homem com o Estado¹³, seja na perspectiva de um direito que contraditoriamente lhe defendeu da violência pela violência, seja na perspectiva de um processo de mediação, que não deixa de ser, também, um instrumento mediato de violência. Se o Estado em especial, mas também as demais instituições públicas, pode ser visto (como aqui se escolhe) como expressão da violência de todos contra o homem numa perspectiva especulativa, é possível procurar compreender o papel

¹³ Em especial no âmbito da Justiça Federal, já que os conflitos são essencialmente de índole indivíduo-estatal, seja também no plano da justiça criminal, quando, em suma, também se opõe o uso da violência legítima Estado e o indivíduo. Eis o foco de tantas críticas, em grande medida louváveis e com grande capacidade de inquietação, do uso da mediação no plano federal e no plano criminal (estadual ou federal).

que a normatividade exerce nesse capítulo, seu lugar privilegiado de estar na dúplice função repressiva e instituidora da violência estatal e do próprio direito.

O direito moderno nasce com a marca do aniquilamento da violência isolada, e, logo, como um grande instrumento de tradução da desordem em ordem, do natural em positivo, da barbárie em civilização. Sua força já entre os gregos tinha um sentido específico, que, embora tenha a modernidade aprimorada, desde sempre guardou uma característica essencial: forjar personalidades (para as virtudes, como queria o direito grego – ricamente constitutivo, para o útil, como o querem o direito moderno e o contemporâneo – robustamente manipuladores).

A *normatividade*, vista na sua essência clássica, cujos traços ainda permanecem em grande medida vivos, traz no ninho a marca da violência, posto que é antes, positividade, porque implica numa dimensão material, real, efetiva, segura, que afirma e infirma práticas, atos, e, logo, manifestação de vontade. Defendia os gregos que o normativo estava vinculado à perquirição do “justo” como exclusão do excesso, da destemperança. Ao exigir do homem o respeito social e o dever comunitário como forma de acalmar-lhe a violência original, tal como bem trabalhara Antifonte,¹⁴ redefine-se a violência como reforço de contradição à natureza. Violência e norma estão presas desde sempre ao velho debate φύσις (natureza) - νόμος (norma), em que a normatividade violenta a natureza do homem e o submete aos anseios da construção coletiva do espaço público.¹⁵

O debate φύσις (natureza) - νόμος (norma), apresentado de maneira muito clara no *Oxyrhynchus Papyri* XI n. 1364 de Antifonte consegue sintetizar a noção que diferencia ambas: i) aquela se torna fundamental na ausência de testemunhas, enquanto esta na sua presença; ii) a punição pela violação daquela ocorre ainda quando não for vista por alguém, enquanto por esta apenas se presenciada por alguém; iii) aquela é inevitável e necessária, já esta é subsidiária e secundária; iv) aquela decorre da natureza, independentemente do acordo, enquanto esta nasce do contrato social; v) aquela está relacionada à verdade, eis porque punir o homem por

¹⁴ DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1952. E BLASS. *Antiphon. Orationes*. Leipzig, 1973.

¹⁵ Certamente toda uma discussão sobre a relação φύσις (natureza) - νόμος (norma) poderia ser posta, mas que não convém neste ensaio, apenas no que diz com a positividade.

seu desrespeito é reestabelecer o homem na condição de verdade, enquanto esta se relaciona às opiniões, ao aceito, sem se preocupar com a verdade das coisas; vi) aquela está no plano da liberdade, enquanto esta no plano da proibição.

Com isto, Antifonte pretende demonstrar, dentre tantas questões essenciais, segundo Gerard Pendrick¹⁶ e George Keferd,¹⁷ que a violência se expõe pela punição que a norma impinge àquele que opta por seguir a natureza, seus instintos, suas paixões, e, conseqüentemente, o excesso.¹⁸ A leitura feita visualiza no νόμος (norma) uma forma de restrição imposta à φύσις (natureza). Apesar das diferenças, Cálicles também sugere que a norma está vinculada com a força e a violência à medida que expõe que o melhor prevalece sobre o pior, tal qual o mais capaz sobre o menos, de modo que o critério de justiça nada mais representa que o domínio da supremacia do mais dotado sobre o mais fraco. Vê Cálicles que o Estado e o νόμος (norma) é um meio usado pelos fracos e medíocres para neutralizar os mais fortes por natureza, e, sobre eles, sobrepõem-se. Por isso o νόμος (norma) é injusto, porque contraria a φύσις (natureza) e representa apenas o elogio da vaidade e da insegurança. Há, enfim, uma relação inevitável entre os homens e os outros animais, posto que a φύσις (natureza) se faz presente pelo instinto. Mesmo Trasímaco afirma que o poder exposto na norma é reduzido a simples força que procura submeter o mais fraco ao mais forte. Ao ser um produto artificial do homem, o νόμος (norma) é uma forma de impedimento à natureza humana de perseguir o seu próprio interesse.

Essa característica da normatividade permanece, por certo que com contornos distintos, com a mesma marca da violência essencial da positividade. O direito, e, modernamente o ordenamento jurídico, são criados a serviço do coletivo (hoje estatal), para reprimir manifestações isoladas de violência, ao passo que

¹⁶ PENDRICK, Gerard. *The sophistic antithesis νόμος-φύσις and natural law*; PIERRIS, Apóstolos L. *The order of existence: φύσις, μοῖρα, ἀνάγκη, θεσμός, νόμος*. In.: *Φύσις and Νόμος: power, justice and the agonistical ideal of life in high classicism*. (ed. Apóstolos L. Pierris). Patras: Institute for Philosophical Research, p. 261-268, 2007.

¹⁷ KEFERD, George B. *The sophistic movement*. Cambridge, 1981, p. 114.

¹⁸ Evidentemente que outras leituras são possíveis, como a de Cálicles no Górgias de Platão, em que a marca de um verdadeiro sofista expressa-se ao deixa transparecer, por uma perspectiva biológica e naturalística, um visã que vê o homem como um ser submetido à natureza a qual não pode modificar. Haveria um princípio de conduta externo ao homem que lhe daria um tom instintivo. PLATÃO, *Górgias*, 482, e – 484, c.

implementa condições existências de autoreprodução. Seguindo Benjamin, a violência legal é um mecanismo destinado à manutenção do direito, eis porque se fala de uma violência conservadora do direito (*rechtserhaltende Gewalt*), assim como também o é uma violência fundadora do direito (*rechtsetzende Gewalt*). A violência é considerada como um meio que abre espaço para o aparecimento de uma nova fundação de direito, destruindo o existente (vejam-se as greves – no exemplo benjaminiano, as guerras etc.) e reformulando o estatuto do poder.

Por isso, se ao direito natural cumpre o exercício legítimo da violência a fins naturais justos, ao direito positivo cumpre sustentar a justiça dos fins pela legitimidade dos meios: *“o direito natural tende a “justificar” os meios legítimos com a justiça dos fins, e o direito positivo a “garantir” a justiça dos fins com a legitimidade dos meios”*¹⁹ Isto representa que os fins estão a depender dos meios, de sua legitimidade. Se num primeiro momento, consagra um processo de racionalização do poder, por outro, é legitimidade que se atribui ao direito de poder fazer uso da violência para atingir seus próprios fins. A normatividade é posta pelo recurso da violência, já que os “fins naturais das pessoas singulares se chocam necessariamente com os fins jurídicos”²⁰. Por isso é que a violência do homem é vista pelo direito com uma ameaça de perigo (*Gefahr*) para o ordenamento jurídico.

Não está, então, o direito propriamente na tentativa de implementar condições humanas, e, logo, de fins jurídicos, senão de proteger a si mesmo enquanto instituição – caráter nitidamente de violência consciente e produtora: “possibilidade de que o interesse do direito por monopolizar a violência em relação à pessoa isolada não tenha como explicação a intenção de salvaguardar fins jurídicos, senão, sobretudo, de salvaguardar o próprio direito”.²¹ Tem-se o que se pode dizer como o “justo normativo”, tanto esmiuçado pelo positivismo, justo enquanto jurídico e

¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*..., p. 180. *“Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu > rechtfertigen<, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu >garantieren<.”*

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*..., p. 183. *“... alle Naturzwecke einzelner Personen müssen mit Rechtszwecken in Kollision geraten”*

²¹ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*..., p. 184. *“die Möglichkeit in Betracht zu ziehen haben, dass das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson sich nicht durch die Absicht erkläre, die Rechtszwecke, sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren.”*

como reprodutor de seu próprio sentido. Por isso se criaram pelos mais variados mecanismos figuras simbólicas ao longo da história com vistas a expurgar abstratamente (às vezes fisicamente por vítimas sacrificáveis) toda manifestação do humano que fosse capaz de trazer ameaças a esse fim da violência: reproduzir-se enquanto instituição jurídica.

Benjamin fala da clássica figura do grande delinqüente (*grossen Verbrechers*)²², tanto explorado pela criminologia positiva do sec. XIX, cuja admiração popular sempre conquistou. Ao torná-lo um bode expiatório (*bouc émissaire* nas palavras de Morineau),²³ proíbe-se “violentamente” que pessoas isoladas pratiquem a violência destrutiva do direito, que é, em última instância, dado o monismo jurídico, voltada contra o Estado. Mas no mesmo compasso a violência é também instituidora de direito, com um imenso “caráter de criação jurídica” (*ein rechtsetzender Charakter*)²⁴, a qual é temida pelo Estado, como nas greves, nas guerras, a que não lhe resta outra saída se não aceitá-las.²⁵

Mas o temor desta violência fundadora do direito (*rechtsetzende Gewalt*), desdobra-a em violência conservadora do direito (*rechtserhaltende Gewalt*), que procura alcançar fins jurídicos e não fins naturais. Um poder exercido pelo direito enquanto ameaça jurídica através, sobretudo, dos aparelhos estatais. Coloca-se o Estado numa matriz militarista que se deixa expressar especialmente pela polícia e seu poder de não apenas manter a existência do normativo (eis porque não é verdadeiramente submissa ao direito), mas de dispor no seu limite sobre o próprio conteúdo normativo, ocupando espaços que caberiam à hermenêutica científica. É uma violência ao mesmo tempo fundante e mantenedora, que age por razões de segurança nacional (*der Sicherheit wegen*),²⁶ como meio “espectral”

²² BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 184.

²³ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation...*, p. 39.

²⁴ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 186.

²⁵ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 186. “*Der Staat aber fürchtet diese Gewalt schlechterdings als rechtsetzend*” (“Porém, o Estado teme esta violência em seu caráter de criação de direito”)

²⁶ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 190.

(gespenstische), “difuso” (allverbreitete)²⁷ inserida sorrateiramente nos corpos e nas almas.

Trata-se de uma violência microfísica, pulverizada, que coloca todo o aparato estatal à sua consecução. E nisso, nem mesmo o Poder Judiciário, com sua desejada independência consegue fugir: estão, assim, juízes a serviço da polícia, a serviço da violência estatal. O que Michel Foucault diria em outros termos, pensando sobre casos clínicos. Ao colocar-se no papel de resolver os conflitos, mascara-se no propósito supremo de aplicar o direito, e, nesse instante, reprime com suas decisões a violência individual, e obriga violentamente a reafirmação da normatividade.

Nessa mesma linha²⁸, sustentou anos mais tarde Michel Foucault²⁹ a existência de um poder jurídico-discursivo, operado também pelo estado a serviço da governabilidade de maneira difusa, através de um grande empreendimento sobre o corpo e sobre a alma dos cidadãos, numa espécie de regularidade micromecânica que ocupa cada vão comunicativo e opera toda sorte de dominação, repressão, estratégia e artimanha, e, conseqüentemente, abre caminho para mecanismos de exclusão, vigilância, medicalização da sexualidade, da loucura, da delinqüência. Um grande empreendimento tático e técnico de dominação, que faz da violência silenciosa seu grande ferramental.

Se o poder é difuso e se exerce globalmente sobre os indivíduos, com a violência da técnica e da ciência (como Foucault trabalha em outros campos), haveria então outro papel ao direito senão ser sempre violência? Ao que Benjamim descrentemente responde: não. Toda expressão da normatividade é um exercício inevitável de violência. Mesmo os acordos formalizados nos contratos pelos particulares são sempre expressão de violência, seja porque a origem do ajuste é fruto da violência entre particulares, seja porque sempre permitem, na sua insolvência, o uso da violência recíproca.³⁰

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 191.

²⁸ Apesar da riqueza foucauldiana, não convém aqui avançar por questão exclusiva de método e centralidade na violência antes do que no poder.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard et Seuil, 2004.

³⁰ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 191.

Em sendo o direito, portanto, um instrumento intimamente ligado à violência em sua origem, em sua positividade, bem assim em sua forma de resolver conflitos, ficam as vísceras expostas, de modo a demonstrar que a forma cotidiana de manter a ordem e inibir conflitos é frágil, débil, senão inútil em seu papel regulador. Torna-se assim mais cristalino, apenas, que o papel do Estado face o homem, por meio do direito (e aí todos os institutos e todo aparato legislativo, executivo e judiciário estão ao seu dispor) é infecundo no seu propósito declarado, mas nada estéril em seu papel de reformulação da própria crença no direito, de salvaguardá-lo como quisera Benjamin.³¹ A violência cria, em suma, uma rusga irreconciliável na relação indivíduo-estatal, o que torna sempre beligerante e agressiva qualquer forma de investida recíproca, ainda que voltada ao apaziguamento esperado.

3. VIOLÊNCIA E MEDIAÇÃO: PROPOSIÇÕES PÓS-POSITIVISTAS DO “JUSTO METÁBOLE”

Ainda nos 1920, Benjamin já se perguntava se, sendo a relação infrutuosa entre o direito, o indivíduo e o Estado, seria “possível uma regulação não-violenta dos conflitos?”³² Em resposta, aceita-a, desde que a cultura dos sentimentos (*Kultur des Herzens*) coloque a questão de dispor os homens por meios puros de entendimento (*reine Mittel der Einigung*). É pela verdadeira esfera do entender-se (*Verständigung*)³³ pela linguagem, pela conversação que o conflito pode deixar de existir sem ser violento.

Aparece, assim, algo que os gregos souberam muito bem explorar, que é a arte do diálogo, ou, mais especificamente ao aqui interessa, a arte da mediação indiretamente exposta nas tragédias – de modo mais significativo, nas festas populares, nos jogos olímpicos. A mediação, embora se feita pelo Estado (como tem

³¹ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 184.

³² BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 193. “*Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich?*”

³³ BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt...*, p. 193-94. Benjamin avança e afirma que somente pelo meio puro do ‘entender-se’ é que o conflito poderia se extinguir, especialmente pelo fato de que há uma regra essencial: a *impunidade da mentira (an der Strafflosigkeit der Lüge)*.

ocorrido recentemente)³⁴ guarde nítida marca de violência, não deixa de ser uma forma diversa de trabalhar com os conflitos, e, mais ainda, de ser um “instrumento de regulação social”, capaz de reformular o “justo normativo” num “justo metábole”. Nesta linha, vista desde uma perspectiva trágica, a mediação opera um papel no homem e suas relações intersubjetivas fundamental, à imagem do que a anistia (ἀμνιστία) também permitiu, que é o fazer a violência falar, para poder ser trabalhada, metabolizada, levada a um consenso por meio do jogo entre a memória e o esquecimento.

A violência, naquela origem que os gregos esboçaram, de uma cisão inicial que leva à insegurança e à busca incessante pelo retorno à unidade, ao contrário do mundo moderno, teve seu espaço simbólico por meio, especialmente, da tragédia. É na trama da tragédia que se permite a liberação da alma,³⁵ a harmonia entre os seres pela reconstrução do espaço vazio criado pelo conflito, que isola os homens uns dos outros e com o espaço público (à época à πόλις – cidade, hoje ao Estado). A tragédia seria um grande mecanismo, tal a mediação, a procurar reconstruir a passagem da dualidade à unidade, a partir da reatualização da separação original pela vivência de cada separação entre os homens.³⁶

Em sendo a vida uma sucessão de passagens, que deixa sempre percalços, experiências mal resolvidas, desejos irrealizados, decepções e feridas não estancadas, inevitavelmente opera-se no homem um feixe de sensações mesclado que causa um imenso sofrimento. Assim, ao vir à tona o conflito, vêm consigo as emoções mais escondidas, e se mostram ao conflitante como gravidade necessária

³⁴ A mediação operada no âmbito do Poder Judiciário certamente guarda uma crítica essencial, pois não deixa de ser uma forma de manifestação do jurídico, e, conseqüentemente, da *violência*. A *mediação* judicial é sim uma forma fecunda de *violência qualificada*, ao que próprio Benjamin já reconhecia (pensando especificamente quando feito pelo Estado), e por isso a dificuldade de ser refletida no plano criminal, e, de igual modo (o que explica o atraso de sua cultura) na Justiça Federal. Ao duelarem Estado e Indivíduo, a questão se torna confusa, amorfa, mas ainda assim parece neste último caso uma saída, senão à violência original, a algo diverso do que se apresenta, com toda a insuficiência e as deficiências do modelo atual de jurisdição. Na primeira parte: BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*..., p. 199.

³⁵ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation*..., p. 20. Também, p. 30. “A violência é uma força de vida que habita em cada um de nós; é importante reconhecer que ela está lá, que ela se exprime a cada vez que se encontra confrontada com a oposição.” (“*La violence est une force de vie qui habite en chacun de nous; il est important de reconnaître qu'elle est là, qu'elle s'exprime chaque fois que l'on se trouve confronte à l'opposition.*”)

³⁶ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 24.

da discórdia. É no palco da tragédia, e ao que a mediação procura assemelhar-se, que tais mal-entendidos consigo e com o outro se apresentam e permitem, pela verbalização, o reencontro da individualidade e da alteridade. Uma espécie de reencontro da ligação perdida com o outro e consigo mesmo. Nesse sentido, a mediação abre espaço para “acolher o sofrimento”³⁷ e para que também possa se tornar uma sucessão de passagens em busca do apaziguamento, já que o homem não está condenado a ser violento, podendo saber trabalhar com seus instintos destrutivos e sair da confusão em busca da liberdade de ação construtiva.³⁸

A tragédia entre os gregos (no momento parecido com que se vive hoje, de insuficiência do fenômeno regulatório), especialmente pela reprodução dos sacrifícios rituais, permitia que a desordem momentaneamente operada pelos homens se tornasse novamente ordem e coesão comunitária. Como a violência está necessariamente ligada às idéias de preservação e de destruição, como visto, de vida e de morte, os sacrifícios operados nos rituais (fossem nas festas cívicas, nos jogos, nos espetáculos, nas peças tragicômicas) permitiam a transição desta passagem, e, logo, da desordem à ordem pela exorcização do mal. A possibilidade dos contendores reviverem sua violência punindo a vítima (bode expiatório) de todo o mal que eles mesmos produziram, garantia com que a vítima maldita se transformasse em vítima sagrada, e, conseqüentemente, seus próprios algozes estariam prontos a se purificar.³⁹ O simbolismo do sacrifício permitia uma relação direta entre culpabilidade e punição de modo a tornar a vítima o depositário de toda a violência coletiva.

Nos rituais de sacrifício, todo um conjunto de gestos organizadores do espaço e do tempo garantia a necessária definição de lugares entre homens e deuses (que curiosamente no espaço político permitia a diferenciação dos homens e suas classes), e a matança oferecida por um particular ou pelo próprio estado (nas praças, nos santuários, nos banquetes públicos) seguia rigorosamente um procedimento. A definição inicial das vítimas (em grau de importância: frutas, manufaturas, animais: da galinha ao boi), a escolha do mal a ser exorcizado

³⁷ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 26.

³⁸ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 30.

³⁹ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 38.

(ofensas individuais, familiares), a importância econômica dos conflitantes (maior o prestígio, maior o sacrifício), a definição da ordem de oferenda (aos deuses, aos guerreiros, ao povo), o fim das oferendas (queimadas, depositadas, divididas, libadas) os passos seguidos (exaltação coletiva, ofensas públicas, sacrifícios expiatório), o processo de desmaterialização da vítima (separação das melhores carnes, do fêmur e do músculo para os deuses postos no altar embebido no óleo; das vísceras – parte viva – aos guerreiros, e o resto entre os participantes, numa verdadeira reprodução da isonomia pública)⁴⁰.

Ao seguir o rito, o objetivo do sacrifício era, em suma, “oferecer aos deuses” (θήν) a vítima, e, com sua emulação, sobretudo quando eram sacrifícios cruentos, consagrar a sacralidade da violência praticada, acalmando os espíritos conflitantes e permitindo o rearranjo do laço social. As tragédias, quando os sacrifícios já não mais se realizavam, passaram a rememorá-los como forma de os reviver publicamente e produzir o mesmos efeitos transmutadores que a morte da vítima sacrificável oferecia.⁴¹ Ao assistirem as tragédias, e, logo, aos sacrifícios, os homens liberavam suas violências emocionais, verbais, físicas através de seus fantasmas, vivendo, “por procuração”⁴² e por reflexão os seus próprios problemas: o incesto, a loucura, a morte, a ofensa, a lesão etc. O sacrifício representado permitia a catarse (Καθάρσις) de todo o mal, evitando a proliferação da escalada da violência.

A tragédia permite, através da representação e do elemento simbólico, ao homem de circular nos mais variados níveis do real, à medida que transforma todos os fenômenos humanos em mensagens para o imaginário.⁴³ Através do recurso ao espaço exterior, ela decodifica o conflito dos símbolos, e, logo, do sofrimento que cada um consegue visualizar numa determinada personagem. Cria a tragédia um momento de confrontação do homem com os seus próprios atos, por isso ocorre no

⁴⁰ PANTEL, Pauline Schmitt; ZAIMAN, Luise Bruit. *La religion griega en la polis de la época clásica* (trad. Maria de Fátima Ziez Platas) Madrid: Akal, 2002, p. 25-38; 92-95.

⁴¹ Dentre as referências trágicas, ver: ESQUILO, *As coéforas*, 123-150; ARISTÓFANES, *Las tsmoforias*, 295-350; ESQUILO, *Os sete contra Tebas*, vv. 262-279; ESQUILO, *As suplicantes*, 630-710. Também em HOMERO, *Odisséia*, III, 418-472; HESÍODO, *Trabalhos e dias*, 465-468; HOMERO, *Iliada*, I, 449-458

⁴² MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 43.

⁴³ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 73.

exato momento em que o direito grego começava a falar em culpa-bilidade (ἑμάρτυ-),⁴⁴ em purificação do espírito pela pena (καθάρμος ἑρχαίος)⁴⁵. Seu percurso permite a “exteriorização do não-dito” através dos seguintes passos: inicialmente, a teoria (Θηορία), na qual cada personagem, como um espelho, expõe os seus dramas e se obriga a escutar o sofrimento dos outros – momento em que o coro e o corifeu repetem em tons distintos o dito, fazendo ecoar no público e do público recebendo as suas emoções particulares, de modo que os gritos, os medos, as interrogações aparecem por provocação; em seguida, a crise (Κρίσις), instante em que a exposição do que foi vivenciado provoca intensas reações nos opositores, que passa a ser trabalhada pelo coro através de seu distanciamento proposital a garantir a transformação do comportamento de cada um; por fim, a catarse (Κατάρσις), quando se expressa o reconhecimento do sofrimento da crise, e permite que a ele se supere pelo seu acolhimento, e a sua transformação ocorra pelo reconhecimento e pela tomada de consciência individual.⁴⁶ Cria-se, então, um ambiente favorável para a purificação do homem através da purificação da personagem.

O problema em parte das sociedades atuais, segundo Morineau⁴⁷, é que já não há mais o sacrifício, e, tampouco a tragédia, capaz de reviver a violência de fazê-la explorar as razões, as causas, o conflito consigo mesmo, razão pela qual a mediação pode ocupar o seu espaço.⁴⁸ Ambas se colocam num momento de crise, sendo aquela na passagem da dominação dos deuses para a dominação do normativo, da razão, do homem; esta, na passagem da segurança, do privilégio dos valores à irracionalidade das respostas, da banalização dos vínculos sociais, do

⁴⁴ A tragédia soube bem explorar o aparecimento da culpabilidade. Ver nesse sentido: ESQUILO, **Prometeu acorrentado**. SÓFOCLES, **Édipo-rei**. EURÍPEDES, **Medéia**. EURÍPEDES, **Os persas**.

⁴⁵ GERNET, Louis. **Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémantique**. 2 ed. Paris: Michel Albin, 2001, p. 313 e segs.

⁴⁶ MORINEAU, Jacqueline. **L'esprit de la médiation** ..., p. 82-88.

⁴⁷ MORINEAU, Jacqueline. **L'esprit de la médiation** ..., p. 42.

⁴⁸ Por certo que se poderia pensar que os espetáculos, hoje, continuam a existir, ainda que de modo atualizado, pelos shows, pelos programas de lutas explorados nas televisões etc. Todavia, ao contrário das tragédias, falta-lhes o estímulo à atividade, ao agir, ao envolvimento psicológico consigo mesmo que a tragédia permitia. Não há nestas manifestações propriamente o reencontro pela abstração do indivíduo consigo mesmo senão um simples instante de satisfação sensorial e insana de emoções, sem qualquer carga reflexiva. Com isso, o homem diante da *media* não se põe a refletir, a especular sobre o mundo e sobre si mesmo, de maneira a metabolizar sua violência, mas apenas a revive e a reproduz, tal como os lutadores o fazem despididamente dentro do ringue. Não por outra razão, tais espetáculos somente servem ao gozoso momento e a reproduzir o estímulo à violência. Não há qualquer expressão mínima de catarse, quando muito expiação.

enfraquecimento das virtudes. A mediação cumpre a função de romper a escalada da violência mediante o acolhimento da desordem, a representação verbalizada de cada momento do drama pessoal, a criação de um novo espaço e a transformação dos indivíduos conflitantes. Por ter também um forma ritualística, abre-se um lugar privilegiado para que o sofrimento se expresse na retomada gradativa e lenta dos acontecimentos passados, dolorosos e considerados individualmente injustos.

A mediação, ao permitir a violência falar, busca antes do que o mútuo entendimento a terapêutica da doença do espírito (ἄμαρτία), por isso, além do elemento da alteridade, tem ela uma função de metabolização de sentimentos maléficos, de cura de inseguranças, de conforto de traumas. Não à toa os gregos fizeram derivar a palavra crime (ἄμαρτι-αἴν) do mesmo radical da doença do espírito. Esse sofrimento, ao invés de ser olhado dentro do passado, como o faz o direito, é trazido à tona ao presente, de modo a expor para o homem conflitante a imagem e a responsabilidade pela parcela de seus atos e de seu sofrimento no outro. Regula-se, com isso, a si mesmo pelo mesmo rito trágico da teoria, da crise, e da catarse, no qual o coro, o público e o corifeu são substituídos pelo mediador.

Cumpra ao mediador, tais as máscaras das festas cívicas, os seguintes recursos essenciais: o espelho – reencontrando o outro pelo que ele mesmo é, refletindo as emoções dos protagonistas para que se encontrem consigo mesmo; o silêncio – garantindo um espaço vazio de potencialidade e liberdade, entre o eu-interior e o eu-exterior; a humildade – manifestada pela ausência de julgamento, apenas como facilitação, a exploração de vozes interiores.⁴⁹

Permite-se na altura e na intensidade necessária que o não-dito no conflito seja verbalizado, facilitando a expressão da violência perpetrada mutuamente. Ao colocar questionamentos, mantendo um duplo e contraditório papel cooperativo-distante, permite recomeçar a base do conflito, tal a violência original. Assim, a mediação traz consigo elementos que permitem a cada um a tomada de responsabilidade por seus próprios atos, desvendam a duplicidade do humano (ora do amor, ora da raiva, ora da honra, ora da traição); confrontando mistérios pela

⁴⁹ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 96-99.

abertura de um ao outro, com vistas ao reconhecimento de seus erros e à evacuação do mal (Καθάρμα)⁵⁰. Ao fazer do mediador a imagem da vítima sacrificável, cria um momento de transformação, em que a desordem dá novamente lugar à ordem.⁵¹

Por certo que esse processo não é tão simples de ser perpetrado quando os conflitantes são, de um lado, o homem, e, de outro, o Estado, e toda a violência historicamente praticada na essência, como visto, independentemente do modelo de política adotado. De qualquer modo, ainda que questionamentos pudessem ser feitos sobre haver ou não espaço para uma verdadeira mediação indivíduo-estatal, quando sentimentos existem apenas de um lado, e o sofrimento não dialogará senão será tão somente exposto diante do próprio algoz, numa perspectiva continua a ter a mesma função, qual seja, fazer que o não-dito individual seja verbalizado e permita que haja uma transformação pessoal. Talvez seja nesta espécie de conflito um processo de mediação não tão violento no plano exterior quanto o é entre particulares, mas certamente mais duro, rigoroso e profundamente dolorido no plano interno de ser alcançado, já que vinculado muitas vezes a questões essenciais (como direitos de moradia, de previdência pública, de crimes políticos, de saúde pública etc.). Cumprirá antes serem resolvidas questões simples, como a permissão integral de mediação por agentes públicos, mudança na própria atuação do Estado para com os indivíduos, redefinição da visão particular sobre o papel do Estado etc. Porém, sempre haverá uma transformação necessária a ser feita consigo mesmo, num repensar suas responsabilidades, sua culpa e o verdadeiro alcance de sua subjetividade.

Espera-se, assim, numa fase pós-positivista, que a mediação, como a anistia (□μνιστία) numa perspectiva individual, possa operar um verdadeiro esquecimento do conflito ao deixá-lo falar, transformando a raiva exteriorizada pela violência recíproca num consenso (□μο-voία), não apenas num sentido político, mas num verdadeiro consenso entre espírito. Quer-se, então, que ao fazer falarem os males pelo recurso da memória na mediação, e não à toa, como bem observa Bárbara

⁵⁰ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 111.

⁵¹ MORINEAU, Jacqueline. *L'esprit de la médiation* ..., p. 123.

Cassin, ambos têm proximidade linguística do verbo “rememorar” (μνέσικάκειν),⁵²a violência não seja silenciada pela normatividade, em prol de um “justo normativo”, que renova os grilhões da violência, mas seja dialogada, falada, capaz de permitir uma verdadeira conversão individual – “mutação” (μετά-voia) por um processo de autocompreensão e de compreensão do outro, a ponto de se atingir um elevado estágio (como em Xenofonte, Platão), cuja metabolização (μετα-βολή) da angústias, do sofrimento, dos medos, das emoções leve ao encontro do justo consigo mesmo, o justo pela transformação interior, o justo pela reconciliação espiritual com o outro, em suma, um “justo metábole”.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓFANES, *Las tesmoforias.*; ESQUILO, *As coéforas.*; ÉSQUILO, *As suplicantes.*; ESQUILO, *Os sete contra Tebas.*; ESQUILO, *Prometeu acorrentado.*; EURÍPEDES, *Medéia.*; EURÍPEDES, *Os persas.*; HESÍODO, *Os trabalhos e os dias.*; HESÍODO, *Teogonia.*; HOMERO, *Ilíada.*; HOMERO, *Odisséia.*; PLATÃO, *Górgias*, 482, e – 484, c.; PLATÃO, *Protágoras.*; SÓFOCLES, *Édipo-rei.*

BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt* (1920/1921). In.: Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*. (org. R. Tiedemann e H. Schwppenhäuser) v. II.1. Frankfurt: Suhrkamp, p. 179-204, 1999.

CASSIN, Barbara. *Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique.* In: CASSIN, B.;

CAYLA, O.; SALAZAR, Ph.-J. (dir.) *Vérité, reconciliation, reparation.* Paris: Seuil, v. 43, 2004, pp. 37-57

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin, 1952. E BLASS. *Antiphon. Orationes.* Leipzig, 1973.

⁵² CASSIN, Barbara. *Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique.* In: CASSIN, B.; CAYLA, O.; SALAZAR, Ph.-J. (dir.) *Vérité, reconciliation, reparation.* Paris: Seuil, v. 43, 2004, pp. 37-57

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito**: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2002.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1994

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)**. Paris: Gallimard et Seuil, 2004.

GERNET, Louis. **Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémantique**. 2 ed. Paris: Michel Albin, 2001, p. 313 e segs.

KEFERD, George B. **The sophistic movement**. Cambridge, 1981.

MORINEAU, Jacqueline. **L'esprit de la médiation**. Ramonville Saint-Agne: Érès, 1998.

PANTEL, Pauline Schmitt; ZAIDMAN, Luise Bruit. **La religion griega en la polis de la época clásica** (trad. Maria de Fátima Zíez Platas) Madrid: Akal, 2002.

PENDRICK, Gerard. **The sophistic antithesis νόμος-φύσις and natural law**.

PIERRIS, Apóstolos L. **The order of existence: φύσις, μοῖρα, ἀνάγκη, θεσμός, νόμος**. In.: Φύσις and Νόμος: *power, justice and the agonistical ideal of life in high classicism*. (ed. Apóstolos L. Pierris). Patras: Institute for Philosophical Research, p. 261-268, 2007.

ROMIZI, Renato. **Greco antico: vocabolario greco etimologico e ragionato**. 3 ed. Bologna: Zanichelli, 2007.