

CAPÍTULO 1

TRÊS EXEMPLOS DE FRATERNIDADE

Giuseppe Tosi⁴

RESUMO

Neste ensaio são debatidos três exemplos em que a fraternidade exerceu um papel relevante. O primeiro se refere à Antígona de Sófocles, que justifica a sepultura do irmão Polinice, em nome de uma fraternidade “primordial” promulgada por Zeus (*não nasci para partilhar o ódio, mas o amor*) e a lógica do poder de Creonte (*O inimigo, nem morto, será considerado justo*), que são incompatíveis. O segundo exemplo é retirado do Evangelho, na figura de Jesus Cristo. Ao definir quem é o próximo, Jesus supera a fraternidade de sangue e de etnia, e aponta para uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos e prega o amor ao inimigo. O terceiro exemplo é dado pela homilia do frei Anton de Montesino em 1511, que denuncia os conquistadores, os quais exploram os indígenas do Novo Mundo: “Estes não são homens? Não têm almas racionais? No estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos?” Se abre assim a controvérsia sobre a conquista que vê o frei Bartolomé de Las Casas como defensor da fraternidade universal. O ensaio conclui com uma reflexão sobre a encruzilhada epocal que a humanidade vive: nunca como hoje aparece com clareza a necessidade da fraternidade e da amizade social (pregada pelo Papa Francisco) como única solução possível, para evitar a catástrofe iminente.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade, Ódio, Amigo, Inimigo, Poder, Glória, Riqueza.

⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade de Pádua (Itália, 1999). Pós-doutorado em Teoria e História dos Direitos Humanos pela Universidade de Florença (Itália, 2006) e Camerino (Itália, 2012). Professor Titular Aposentado (desde 2022) do Departamento de Filosofia da UFPB (João Pessoa – PB). Ex-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e em Filosofia da UFPB.

ABSTRACT

This essay discusses three examples in which fraternity has played an important role. The first refers to Sophocles' Antigone, who justifies the burial of her brother Polynices in the name of a "primordial" brotherhood promulgated by Zeus (I was not born to share hatred, but love) and Creon's logic of power (The enemy, not even dead, will be considered just), which are incompatible. The second example is taken from the Gospel of Jesus Christ. In defining who his neighbour is, Jesus goes beyond the fraternity of blood and ethnicity, and points to a fraternity so broad that it includes all human beings and preaches love for the enemy. The third example is the homily given by Friar Anton de Montesino in 1511, who denounced the conquistadors who exploited the indigenous people of the New World: 'Are these not men? Do they not have rational souls? Aren't you obliged to love them as you love yourselves?' This opens up the controversy over the conquest that sees Friar Bartolomé de Las Casas as a defender of universal brotherhood. The essay concludes with a reflection on the epochal crossroads that humanity is living: never before has the need for fraternity and social friendship (preached by Pope Francis) appeared so clearly as it does today, as the only possible solution to avoid imminent catastrophe.

KEYWORDS: Fraternity, Hate, Friend, Enemy, Power, Glory, Wealth.

1. INTRODUÇÃO

A transformação mais importante que já teve lugar na história humana é a gradativa disseminação da convicção de que não existem obstáculos à fraternidade humana, exceto nossa própria falta de disposição em fazer o que é preciso para conquistá-la. Essa fé vem progredindo constantemente ao longo dos dois últimos séculos. É sua adoção que torna possível a esperança social utópica a esperança de que vai chegar um tempo em que cada um de nossos descendentes será um cidadão orgulhoso e feliz de uma comunidade global e cooperativa de nações, na qual nenhuma criança será fadada a sentir inveja impotente da comida, das roupas ou do ensino aos quais outra criança tem acesso. É a versão secularizada da esperança cristã de que todos os homens podem viver como irmãos: de que nossa comunidade moral - as pessoas para quem nos dispomos a fazer sacrifícios - se torne coextensiva à nossa espécie biológica.

Richard Rorty

Folha de São Paulo, Domingo, 04 de Abril de 1999.

A primeira vez que me defrontei com o tema da fraternidade na política foi em uma mesa redonda com o prof. Antonio Maria Baggio na UFPB convidado pela professora Evangelina Farias⁵. Estimulado por este primeiro encontro, publiquei algumas reflexões sobre a fraternidade como categoria (cosmo)política⁶ e no decorrer dos debates o ceticismo inicial sobre o valor político da fraternidade foi paulatinamente substituído pelo convencimento de que esta é a estrada mestre para permitir uma convivência pacífica entre os

⁵ Ver: BAGGIO, Antonio Maria (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; IDEM. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Cidade Nova, São Paulo 2009.

⁶ TOSI, Giuseppe. *A fraternidade como princípio (cosmo)político*. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, pp. 23-48.

povos e evitar a catástrofe final em direção à qual estamos caminhando rapidamente⁷.

O convite recebido, através do prof. Marco Luppi, para participar desta coletânea me estimula a retomar e aprofundar o tema da fraternidade: o farei através de três exemplos paradigmáticos, um fictício e dois fáticos.

2. ANTÍGONA E CREONTE: “NÃO NASCI PARA PARTILHAR O ÓDIO, MAS O AMOR”.

O primeiro exemplo se refere à Antígona, uma das mais emblemáticas personagens femininas de toda a literatura grega, que pela sua densidade e profundidade permite uma série ampla e divergente de interpretações, todas de extrema atualidade: é como se a tragédia fosse escrita hoje, esta é a característica dos verdadeiros clássicos⁸.

No embate entre Antígona e Creonte, Sófocles (496-406 a.C.) coloca na boca de Antígona essas famosas e altivas palavras:

ANTÍGONA. Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou [as leis de Creonte], nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos (τῶν κάτω θεῶν Δίκη) as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas (ἄγραπτα νόμιμα), perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas (ἀλλ’ αἰεὶ), nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença (φρόνημα) divina (ANTÍGONA, 455)⁹.

⁷ Catástrofe “prevista” por Danilo Zolo em *Rumo ao acaso global*. Os direitos humanos, o medo, a guerra. Organizadores Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.

⁸ Apresentei essas interpretações em: TOSI, Giuseppe. *Direitos Humanos e Democracia*. História, teoria e crítica. Cachoeirinha, Editora FI, 2023. Vol 3. P. 38 - 64 (O jusnaturalismo antigo e medieval). Disponível in: <https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>.

⁹ SÓFOCLES. *Antígona*. L&PM Editores: Kindle. IDEM. *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014. Utilizei a tradução portuguesa cotejando a italiana.

Estas célebres palavras foram variamente interpretadas, a nossa chave de leitura priorizará o confronto entre a *lógica da fraternidade* (Antígona) e a *lógica do poder* (Creonte), que perpassa toda a tragédia, duas lógicas que se confrontam de tal forma que resultam incompatíveis.

Antígona justifica a sua ação de dar sepultura ao irmão Polinice, em nome de um sentimento de fraternidade “primordial”: sepultar o irmão é uma lei que tem origem na noite dos tempos e que não foi promulgada pelos homens, mas por Zeus. Essas leis fazem parte dos costumes da família ampliada e do clã que precede, a aldeia e a *polis* em Aristóteles, ou da família como âmbito distinto e dialeticamente relacionado com a sociedade civil e o Estado em Hegel.

Essas leis expressam literalmente a fraternidade de sangue e de laços familiares, em nome dos quais Antígona desafia Creonte, que aparece com um tirano.

ANTÍGONA. Estou nas tuas mãos. Mata-me. Que mais queres?

CREONTE. Eu? Nada. Tenho o que desejo.

ANTÍGONA. Então, o que esperas? A mim, em tuas palavras, não me agrada nada nem jamais poderá, nem há nada que te possa causar prazer. Contudo, onde poderia procurar renome mais fulgente do que na ação de dar a meu irmão sepultura? Todos estes o aprovam, e o declarariam se o medo não lhes travasse a língua. *Mas a tirania, entre muitas outras vantagens, tem o privilégio de fazer e dizer o que lhe apraz.*

CREONTE. Isto, entre todos os filhos de Cadmo, só tu o vês.

ANTÍGONA. Também estes o veem, mas, intimidados por ti, mordem a língua.

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento oposto ao deles?

ANTÍGONA. *Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue. (ANTÍGONA, 500-510).*

Durante o desenvolvimento do confronto, as posições de Antígona assumem uma dimensão mais universal, não necessariamente vinculada aos

laços de sangue. Vejamos este diálogo que contém uma das frases mais belas de toda a literatura grega:

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento,

ANTÍGONA. Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue.

CREONTE. E Etéocles não era consanguíneo teu o que morreu lutando com ele?

ANTÍGONA. Consanguíneo, da mesma mãe e do mesmo pai.

CREONTE. Como rendes honras que lhe são injuriosas?

ANTÍGONA. Não será este o testemunho do morto. (515)

CREONTE. Será, pois se honras um, injurias o outro.

ANTÍGONA. Quem morreu não foi um escravo, foi o irmão.

CREONTE. *Este atacava sua pátria, o outro a defendia.*

ANTÍGONA. A lei do Reino dos Mortos é igual para todos.

CREONTE. *Mas o mau não tem direitos iguais ao justo.* (520)

ANTÍGONA. Quem sabe se lá embaixo se terá este princípio por piedoso.

CREONTE. *O inimigo, nem morto, será considerado justo.*

ANTÍGONA. *Não fui gerada para partilhar o ódio, mas o amor (συμφιλεῖν)¹⁰.*

¹⁰ O amor de que fala Antígona não é o *eros* nem o *agape*, mas a *phylia*, o mesmo termo que encontramos no mito de Protágoras quando Deus entrega a virtude política (*techné politiké*) a todos indistintamente para que haja *phylia* (amizade, concórdia) entre os homens, e que utilizarão os estoicos para definir a sua *phylia universalis*. Se trata então de um conceito moral, mas que assume um valor político.

CREONTE. Muito bem, se precisas amar os mortos, incorpora-te a eles, ama-os. Mas, em minha vida, não permitirei que uma mulher governe. (ANTÍGONA, 510-535).

Nesta leitura, Antígona é o símbolo de uma ética e de uma política da não violência, da desobediência civil, da objeção de consciência contra a lógica violenta do poder político¹¹, um poder ilegítimo e tirânico que se sustenta sobre a força¹².

Creonte, ao contrário, representa a lógica do poder, que não pode admitir que um traidor tenha o mesmo tratamento de um herói:

CREONTE. E agora, irmanados a estes princípios, tenho determinações a proclamar sobre os filhos de Édipo. *Étéocles*, que, em luta por esta cidade, pereceu, brilhando em todos os combates, determino que seja sepultado, digno de todos os ritos que acompanham os melhores ao mundo dos mortos; mas, quanto ao irmão dele, refiro-me a *Polinice*, que atacou a pátria e seus deuses, retornando do exílio quis com tochas reduzi-la a cinzas e levar cativos os cidadãos, que esse, já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto, pasto para as aves e para cães, horrendo espetáculo para os olhos. Esta é a minha decisão, *jamaís de mim obterão os maus a honra devida aos justos*¹³.

O debate aparece assim uma confrontação radical entre a moral individual e a lógica do poder; citando Max Weber, entre uma ética dos

¹¹ PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Ética e Política nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990. FREITAG, Bárbara. *Itinerário de Antígona: a Questão da Moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992. <http://www.oocities.org/patriciahetti/antigonamoralidade.htm>.

¹² Ver: WEIL, Simone. *Il libro del potere*. Milano: Chiarelettere, 2022. O primeiro capítulo se intitula: *L'Iliade o il poema della forza*, e il secondo *Non ricominciamo la guerra di Troia*. Escreve Simone Weil: "O verdadeiro herói, o verdadeiro argumento, o centro da *Iliada* é a força. A força utilizada pelos homens, a força que submete os homens, a força diante da qual a carne dos homens se retrai. [...] Quem se ilude que a força, graças ao progresso, pertença ao passado encontra nesse poema um documento. [...] A força é aquilo que transforma em coisa qualquer um que lhe seja submetido. Quando é exercida até o fim, transforma o homem em uma coisa no sentido literal do termo, porque faz dele um cadáver".

¹³ ANTÍGONA, 195-210.

princípios e da interioridade, que segue um imperativo moral categórico (*fiat justitia pereat mundus*), e uma ética pública da responsabilidade, que tem que dar conta da realidade e das consequências dos seus atos: punir os inimigos e exaltar os amigos.

Mas o embate entre as duas personagens vai além dessa distinção weberiana de uma incompatibilidade entre ética e política. Enquanto Antígona age em nome da fraternidade universal, Creonte age em conformidade ao dualismo entre amigo/inimigo conforme a famosa definição de Carl Schmitt, que é segundo ele, o caráter específico da política entendida como algo autônomo e distinto da ética, da estética, da religião, da moral¹⁴.

Afirma Schmitt:

O inimigo não é o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado que se odeia com sentimentos de antipatia [...] inimigo é apenas o inimigo *público* pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo se torna por isso *público*. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido mais amplo (SCHMITT, 2016, p. 56).

E acrescenta: “A contraposição política é a contraposição mais intensiva e extrema, e qualquer caráter concreto de contraposição é tanto mais político quanto mais se aproxima do ponto mais extremo, do agrupamento amigo-inimigo” (SCHMITT, 2016, p. 57).

Nesta perspectiva, a política é vista como essencialmente “agonística” e “polêmica” no sentido literal do termo *pólemos*, guerra. Afirma Schmitt:

Todos os conceitos, representações e termos políticos têm um sentido *polémico*, eles têm em vista um caráter concreto de contraposição, estão ligados a uma situação concreta cuja

¹⁴ SCHMIT, Carl. *O conceito do Político*. Lisboa: Edições 70, 2016. ALMEIDA FILHO, Agassiz de. *10 lições sobre Carl Schmitt*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 57: “O *antagonismo amigo/inimigo*, alçado por Carl Schmitt à condição de critério de identificação do político, é uma das principais categorias de sua obra, a chave que abre as portas para a compreensão de um mundo hostil em que a única saída para a paz é a imposição do domínio por parte do grupo político mais forte”.

consequência última é um agrupamento amigo-inimigo (que se expressa na guerra ou na revolução) e tornam-se abstrações vazias e fantasmagóricas se esta situação estiver ausente” (SCHMITT, 2016, p. 59).

Antígona, ao contrário, representa um conceito de política não agonístico e antagonista, mas que promova a socialidade e sociabilidade humana¹⁵ em vista de uma convivência pacífica, de colaboração e não de confrontação, uma sociabilidade fundada na fraternidade e na amizade social que pressupõe um conceito totalmente diferente de política. Nas palavras do Papa Francisco na magnífica encíclica *Fratelli Tutti*:

Reconhecer todo o ser humano como um irmão ou uma irmã e procurar uma *amizade social* que integre a todos não são meras utopias. Exigem a decisão e a capacidade de encontrar os percursos eficazes, que assegurem a sua real possibilidade. Todo e qualquer esforço nesta linha torna-se um exercício alto da caridade. Com efeito, um indivíduo pode ajudar uma pessoa necessitada, mas, quando se une a outros para gerar processos sociais de *fraternidade* e justiça para todos, entra no «campo da caridade mais ampla, a caridade política». [§165] Trata-se de avançar para uma ordem social e política, cuja alma seja a caridade social. [§166] Convido uma vez mais a revalorizar a política, que «é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas de caridade, porque busca o bem comum» [§167].

Pode parecer um mero sonho utópico, mas é sobre este sonho que se funda a religião cristã.

3. JESUS CRISTO E O AMOR AO INIMIGO.

Séculos depois, um outro personagem, desta vez histórico, enfrentou o mesmo embate entre a lógica da fraternidade e a lógica do poder e foi condenado injustamente à morte: *Jesus Cristo*.

¹⁵ KANT, I. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784). Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13: “Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver esta sociedade”.

Na vida breve e intensa de Cristo, assim como é contada nos evangelhos, se entrelaçam dramaticamente vários momentos, todos perpassados pelo contraste entre a lógica do amor e da fraternidade *versus* a lógica do poder e do domínio do homem sobre outro homem.

Para exemplificar o sentido de *fraternidade* partiremos de uma interpretação da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), que é uma resposta ao homem da lei que perguntou a Jesus: “Quem é o meu próximo?” tema relevante naqueles tempos e para os tempos atuais.

A parábola é muito conhecida e é comentada na Encíclica *Fratelli Tutti*.¹⁶ Um homem se encontrava caído no caminho de Jerusalém para Jericó, na condição de «quase morto» (*semivivus*) e abandonado por ladrões que o haviam assaltado, despojado e espancado. Um sacerdote e um levita que passavam pelo mesmo caminho o viram, mas “passaram pelo outro lado” (Lc 10, 31-32).

Passa então pelo caminho um samaritano, que pertencia a um grupo social política e religiosamente *inimigo* dos judeus, que “passando-lhe ao lado, viu e teve compaixão” (Lc 10, 33). O samaritano “se aproxima”, e não “passa pelo outro lado”. Esta é a primeira atitude de acolhida do outro como pessoa, o primeiro ato do processo de reconhecimento: transcender-se para caminhar em direção ao outro, e assim “ver” o outro. Se aproximando, o samaritano não vê o judeu ou o estrangeiro, mas uma “pessoa”.

“E teve compaixão”: o samaritano vê o sofrimento do outro, se identifica com o outro, sente como sua a vulnerabilidade do outro. A ele também poderia acontecer o mesmo, ele também se encontra em um caminho perigoso. Mas não é só uma lógica “pequena” da solidariedade de vizinhança, da máxima “dou para que me dê”, (*do ut des*), é algo mais universal. A sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente. E é significativo que esta vulnerabilidade se refere ao corpo humano, ao sofrimento físico, à dor, à proximidade com a morte (*semivivus*, diz o

¹⁶ Carta Encíclica *Fratelli Tutti* do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Evangelho). Este é o sentido profundo e originário da fraternidade que pode ser experimentado por cada ser humano.

Enfim, Jesus faz ao homem da lei uma pergunta retórica: “Quem destes, em sua opinião, foi o próximo?” E ele respondeu: “Quem teve compaixão dele (*qui fecit misericordia*)”.

Escreve o Papa Francisco na *Fratelli Tutti*:

Jesus propôs esta parábola para responder a uma pergunta: «Quem é o meu próximo?» (Lc 10, 29). A palavra «próximo» na sociedade do tempo de Jesus costumava indicar a pessoa que está mais vizinha. Pensava-se que ajuda devia encaminhar-se em primeiro lugar para aqueles que pertencem ao próprio grupo, à própria raça. Para alguns judeus de então, um samaritano era considerado um ser desprezível, impuro, e, por conseguinte, não estava incluído entre o próximo a quem se deveria ajudar. O judeu Jesus transforma completamente esta impostação: não nos convida a interrogar-nos quem é vizinho a nós, mas a tornar-nos nós mesmos vizinhos, próximos (§ 79).

Assim fazendo, Jesus supera a fraternidade de sangue e de etnia, e aponta para uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos: “Sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política, que radicaliza o cosmopolitismo estoico greco-romano, num universalismo do amor.

Mas ele vai além e chega a propor algo “escandaloso” para o seu e o nosso tempo: *o amor pelo inimigo* (Mt 5, 43-48).

Escreve Mateus:

Ouviste que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Eu, porém, vos digo: amai aos vossos inimigos e orais pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o sol igualmente sobre os maus e os bons e cair as chuvas sobre justos e injustos. Com efeito, se amai aos que vos

amam, que recompensa tendes. Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa?¹⁷

E Lucas (V, 34-35) acrescenta:

Eu digo a vos que me escutais: “*Amai os vossos inimigos*”, fazei o bem aos que vos odeiam, bendizeis os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir uma face oferece a outra: a quem te arrebentar a capa, não recuses a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar do que é teu. Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles. Se amais os que vos amam, que graça alcançais? Pois até mesmo os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazei o bem aos que vo-lo fazem que graças alcançais? Até mesmo os pecadores agem assim! E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que graças alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário amais os vossos inimigos, fazeis o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Será grande a vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus. Sede misericordiosos como o vosso pai é misericordioso.

Jesus Cristo viveu radicalmente essas palavras resistindo às tentações do demônio no deserto, uma das páginas mais intensa e extraordinárias do Novo Testamento contra os poderes desse mundo. Escreve Mateus (IV, 1 – 11):

Então Jesus foi levado pelo Espírito para o deserto, para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarentas noites esteve jejuando. Depois teve fome. Então aproximando-se o tentador, disse-lhe: “Se es filho de Deus, manda que essas pedras se transformem em pães”. Mas Jesus respondeu: “*Está escrito: Não de só de pão vive o homem, mas de cada palavra que sai da boca de Deus*” (Dt 8,3). Então o diabo o levou à Cidade Santa e o colocou sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: “Se és filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito: “*Ele dará ordem aos anjos a teu respeito, e eles*

¹⁷ Utilizamos a tradução portuguesa da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987.

te tomarão pelas mãos, para que não tropece em nenhuma pedra” (Sl 91 11-12). Respondeu-lhe Jesus: “Também está escrito: “*Não tentarás o Senhor teu Deus*” (Dt 6-16). Tornou o diabo a levá-lo, agora para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: “Tudo isso te darei se, prostado, me adorares. Aí Jesus lhe disse: “Vai-te, Satanás, porque está escrito: “*Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele prestarás culto*”. (Dt 6,23). Com isso, o diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo.

Jesus no deserto (lugar simbólico da essencialidade, do despojo) resiste às tentações da *riqueza, da glória, do poder* do demônio, que é visto não somente como o tentador, mas também como o todo-poderoso, que domina os poderes deste mundo: é algo paradoxal, não é Deus o todo poderoso, mas o demônio. É ele que pode dispor de todos os reinos deste mundo, enquanto Jesus, o filho de Deus, se retrai, se recusa a ser um dos poderosos deste mundo.

A tradição hebraico-cristã manifesta a fé na Providência Divina, de um Deus que intervém na história, se imerge no tempo e no espaço, ao invés de possuir uma essência perfeita destinada a permanecer idêntica a si mesma pela eternidade¹⁸. Mas ao contrário da tradição do Antigo Testamento em que Deus é o senhor dos exércitos (*Dominus Deus sabaoth*), na tradição cristã é um Deus que se preocupa, mas não intervém diretamente no mundo para eliminar o mal¹⁹.

Deus criou o homem livre e está no homem a responsabilidade do mal exercício desta liberdade. Mas Deus não é indiferente ao mundo, o Deus cristão se incarna e se faz homem, e morre na cruz, crucificado. Estamos tão acostumados a ver as cruzes expostas nos lugares públicos que esquecemos o seu caráter trágico e ignominioso: um tratamento cruel que era reservado pelos romanos aos escravos rebeldes e aos criminosos. Como

¹⁸ Como o Deus de Aristóteles que é pensamento de pensamento (νόσις νοήσεως).

¹⁹ Ver a versão hebraica desta questão em: JONAS, Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova: Il Melangolo, 1983. Jonas afirma que se queremos um Deus bom (e não podemos imaginar um Deus mau), e onisciente, devemos negar a Deus o atributo da onipotência, porque não intervém para evitar o mal. Jonas denuncia uma certa “banalização” do conceito de providência como se Deus fosse um “mago” que interfere no nosso cotidiano.

é possível que uma religião que teve como seu fundador um condenado a morte injustamente, tenha promovido em seu nome as torturas e as fogueiras da inquisição e tenha abolido a pena de morte só recentemente?

Comenta Bobbio sobre a aceitação da pena de morte por parte das Igrejas cristãs:

A imposição da pena de morte constitui tão pouco um problema que até mesmo uma religião da não violência, do *noli resistere malo*, uma religião que, sobretudo nos primeiros séculos, levantava o problema da objeção de consciência ao serviço militar e à obrigação de portar armas, uma *religião que tem como inspirador divino um condenado à morte*, jamais se opôs substantivamente à prática da pena capital” (BOBBIO, 1992, p. 162 – grifos meus).

O cristianismo nasceu como uma religião da *kénosis*, do esvaziamento, aniquilamento ou retraimento, como afirma Paulo em uma famosa passagem (*Filipenses*, 2, 5-8).

Tendes em vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus, como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo²⁰, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e a morte de cruz!

Porém, ato contínuo, Paulo parece desdizer o que afirmou até agora sobre o esvaziamento ou aniquilamento, porque é justamente esta *kénosis*, enquanto obediência absoluta ao Pai, que faz de Jesus o todo-poderoso, o Senhor diante do qual todos se ajoelham:

Por isso Deus o sobrexaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todos os nomes, para que, no nome de Jesus, *se dobre todo joelho* dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra e, para a glória de Deus, o Pai, *toda língua confesse*, Jesus é o Senhor!

²⁰ Outra tradução é: “aniquilou-se a si mesmo”.

E foi o que historicamente aconteceu: a partir do Edito de Constantino de 313 o cristianismo, que era uma religião perseguida, se tornou um dos poderes dominantes deste mundo, traindo a mensagem e o exemplo do seu fundador e caindo na tentação do poder, da glória e da riqueza que Jesus havia recusado.

A história do cristianismo e da sua difusão “milagrosa”²¹ é um dos exemplos mais típicos do que os sociólogos definem como a dialética entre movimento e instituição²², que perpassa toda a história da Igreja e que pode ser resumida sumariamente desta forma: o movimento em “*statu nascenti*”, no seu momento originário, tem duas alternativas: ou se institucionaliza ou morre. É o que aconteceu com o cristianismo primitivo que, após o Edito de Constantino (313), que legalizou o cristianismo, em um crescendo que vai até o Edito de Tessalônica (380) do Imperador Teodosio que tornou o cristianismo a religião oficial do Império romano, se institucionalizou, e assim ao mesmo tempo traiu e transmitiu a mensagem de Cristo. Escreve Alberoni:

“O movimento e a instituição se contrapõem dialeticamente, porém têm uma substância profunda em comum. A instituição surge, com efeito, do movimento para realizar a promessa do movimento naquele espaço e naquele tempo histórico. [...] A instituição, por isso, é o destino do movimento, mas o é enquanto produto da derrota do movimento, da sua rendição ao status quo. *Desta maneira, ela é a herdeira do movimento e ao mesmo tempo a sua*

²¹ Efetivamente ninguém, após a morte de Cristo na cruz, apostaria na possibilidade de que a religião dos seguidores de Cristo se tornasse religião oficial do Império Romano e do Sagrado Romano Império durante dois milênios.

²² Ver: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. As reflexões de Weber sobre o nosso tema se encontram na definição do tipo de dominação carismática. Ele define carisma com “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades supranaturais, sobre-humanos ou, pelo menos extracotidianos específicos ou então se toma como enviada por Deus como exemplar e, portanto, como “líder” (p. 159). Mais adiante afirma que “A dominação carismática, que, por assim dizer, somente in *statu nascenti* existiu em pureza típico-ideal tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se ou ambas as coisas em vários aspetos”. Fenômeno que chama de “a rotinização do carisma”. (p. 161). Weber desenvolve de forma mais ampla este tema no volume II, sob o título de “A dominação carismática e suas transformações p. 323-356. Ver também: ALBERONI, Francesco. *Movimento e Istituzioni*. Bologna: Il Mulino 1977.

traição. O movimento é uma tensão entre a perfeição-ilusão e a instituição-mentira (ALBERONI, 1981, p. 9).

Esta “traição” era algo inevitável? de certa forma sim. O verbo *trādere* em latim tem dois significados: trair e transmitir ²³. O que fez a Igreja na sua história secular é, simultaneamente trair e transmitir a mensagem de Cristo: as incrustações que se sucederam nos séculos não ofuscaram definitivamente o brilho da pedra preciosa trazida por Cristo, que nunca deixou de brilhar e de iluminar a vida de inteiras civilizações durante mais de dois mil anos²⁴. Não por acaso os padres da Igreja a definiam como “santa e pecadora” ao mesmo tempo²⁵.

4. A HOMILIA DE MONTESINOS: ESTES NÃO SÃO HOMENS? NÃO TÊM ALMAS RACIONAIS? NO ESTÃO OBRIGADOS A AMÁ-LOS COMO A VOCÊS MESMOS?

É o que veremos agora no *terceiro exemplo* da confrontação entre a lógica da fraternidade e a lógica do poder, a partir de um episódio que aconteceu no Novo Mundo na ilha de *La Hispaniola* (atual Santo Domingo) no último domingo de Advento do ano de 1511 e que teve grande repercussão: a homilia de frei Anton de Montesinos diante dos principais dignitários das Índias, entre eles Diego Colón, filho de Cristóvão Colombo e Vice-Rei das Índias.

Montesinos falava em nome da comunidade dos frades dominicanos dirigida pelo frei Pedro de Córdoba e assumia uma firme e clara tomada de posição dos dominicanos contra as atrocidades e os abusos cometidos pelos

²³ “*Trādere*” pode significar também entregar, que mantém este duplo significado, de entregar/oferecer algo, mas também de entregar/trair uma pessoa para o inimigo.

²⁴ ‘Como afirma Carl Schmitt em *Cattolicesimo Romano e Forma Política* (Bologna: Il Mulino, 2010) a Igreja Católica é “uma *complexio oppositorum*” (parafraseando a definição de Nicolau de Cusa de Deus como *coincidentia oppositorum*), e “parece que não possam se dar oposições que ela não consiga abarcar”. E o jurista católico alemão oferece muitos exemplos desta capacidade da Igreja católica de conciliar os opostos. Porém, é certo que a conciliação entre o “*Dominus Deus sabaoth*” (Deus senhor dos exércitos) do Antigo Testamento com o Deus do amor aos inimigos que morreu na cruz, é muito mais difícil de ser realizada.

²⁵ Mais um exemplo da *complexio oppositorum* de Schmitt.

conquistadores, o que suscitou imediatamente escândalo e clamor não somente na pequena comunidade de *La Hispaniola*, mas em todos os novos territórios, alcançando a metrópole.

A homilia chegou até nós graças ao relato de Frei Bartolomé de Las Casas que com toda probabilidade estava presente ao evento (ou teve acesso ao texto da homilia) e que o transcreve na sua *Historia de las Indias*. Escreve Las Casas: “Chegado o domingo e a hora da homilia, subiu ao púlpito frei Anton de Montesinos. A passagem do evangelho do dia eram as palavras de João Batista: “*Ego sum vox clamantis in deserto*” (Jo. 1,23).

Subi aqui para vos dar conhecimento, eu que sou a voz de Cristo no deserto de esta ilha, e, portanto, convém que com muita atenção, escutai minha voz: que será para vocês a voz mais nova que nunca escutaste, a mais áspera e dura e espantosa e perigosa que jamais pensaste de ouvir. Esta voz, lhes está bradando que todos vocês estão em pecado mortal e nele viveis e morreis, pela crueldade e tirania que praticais contra esse povo inocente. Digam: com que direito e justiça vocês mantêm esses índios em tão cruel e horrível servidão? Com que autoridade vocês fizeram guerras tão detestáveis contra esta gente, que estava tranquila e pacífica em suas terras, e que uma multidão infinita delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, vocês exterminaram? Como vocês os mantêm tão oprimidos e cansados, sem dar-lhes de comer e curar-lhes as enfermidades, que contraem em razão dos excessivos trabalhos que vocês lhes impõem? E morrem ou, para melhor dizer, os matais para sacar e adquirir ouro cada dia. Que cuidado tendeis de que alguém lhes ensine a doutrina e conheçam ao seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam a missa, guardem as festas e os domingos? Estes não são homens? Não têm almas racionais? No estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos? Isto vocês não entendem? Não sentem? Como estão mergulhados em um sono tão letárgico? Estejam certos: no estado em que vocês estão, não poderão salvar-se mais do que os mouros ou os turcos que recusam a fé em Jesus Cristo²⁶.

²⁶ LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Economica, 1981, p. 441. Adotei a tradução de Frei Carlos Josaphat. Las Casas. Todos os direitos para todos. São Paulo: Loyola, 2000, p. 53, com pequenas modificações.

A homilia de Montesinos, de maneira sintética e eficaz, reúne os principais temas que serão desenvolvidos no debate nas décadas seguintes.

1. Questiona a legalidade e a legitimidade da conquista, e denuncia a condição de escravidão (embora disfarçada pela *encomienda*) em que eram obrigados a viver e a morrer os indígenas: “*Com que direito e justiça vocês mantêm esses índios em tão cruel e horrível servidão?*”
2. Deslegitima de maneira contundente a guerra “justa”: “*Com que autoridade fizeram guerras tão detestáveis contra esta gente, que estava tranquila e pacífica em suas terras?*”.
3. Afirma o que Las Casas sempre denunciou: a existência de um verdadeiro massacre generalizado (que nos chamaríamos hoje de genocídio): “*Que uma multidão infinita delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, vocês exterminaram?*”
4. Defende uma antropologia universalista que reconhece a comum humanidade de todos os seres humanos, como o Samaritano que não viu no homem caído um amigo ou um inimigo, mas um homem como ele: “*Estes não são homens?*”
5. Nega as teorias racistas que justificavam a dominação em nome de uma civilização superior que exercitava o seu domínio sobre seres inferiores: escravos por natureza ou *homunculi* como afirma Sepúlveda, desfazendo assim a doutrina de que os indígenas não tinham alma: “*Não têm almas racionais?*”.
6. Finalmente prega a doutrina do amor (*Phylia*) e da fraternidade universal: “*Não estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos?*”²⁷.

O Frei Carlos Josaphat comenta: “Após transcrever esse resumo da pregação, Las Casas comenta que houve consternação e até alguma compunção entre os presentes. Mas conversão mesmo, entenda-se

²⁷ Ver: HANKE, Lewis. La humanidad es una: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

mudança de vida, não houve nenhuma” (p. 53). A homilia de Montesinos não somente não provocou uma conversão dos ânimos, mas ao contrário suscitou uma indignação em todos os presentes que decidiram denunciar o dominicano diante do Rei: e assim a polêmica irá se desenvolver no continente e encontrará o seu ponto mais alto na disputa de Valladolid em 1550/51 entre Las Casas e Sepúlveda.²⁸

A conversão de Las Casas não acontece em 1511 na escuta da homilia, embora as denúncias de Montesinos devem ter agido na profundidade de sua alma, mas em 1514. Suscitando grande escândalo dos seus conterrâneos, Las Casas renuncia às suas propriedades e liberta os índios a ele encomendados para se dedicar à defesa da causa indígena. Inicia, assim, uma longa e frenética atividade de viajante que o levaria a atravessar por dez vezes o Oceano Atlântico e a percorrer milhares de quilômetros por terra. Las Casas, depois da sua conversão, levará às extremas consequências a denúncia de Montesinos assumindo a perspectiva dos índios objetos de um verdadeiro genocídio.

Segundo Enrique Dussel, o ponto de vista que Las Casas expressa e defende representa os interesses dos pobres e dos oprimidos do sistema colonial.

Bartolomé de Las Casas toma decididamente na sua argumentação a perspectiva do indígena dominado, como ponto de partida de seu discurso crítico, organizado lógica e filosoficamente desde o horizonte da escolástica moderna da Escuela de Salamanca – o centro universitário europeu mais importante no século XVI, em torno do convento dominicano de San Esteban. [...]. Em 1514 – três anos antes do início da Reforma luterana, e no momento em que Maquiavel está redigindo *Il Principe* –, continuando a primeira protesta ética contra a expansão da Modernidade, contra a conquista, lançada por Anton de Montesinos e Pedro de Córdoba em 1511 em Santo Domingo, Bartolomé muda o projeto existencial e de “clérigo encomendeiro” se transformará, até a sua morte, em “Defensor dos Índios”. De imediato descobre, na negatividade material do Outro – como diria Horkheimer –,

²⁸ Ver: GUTIERREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

a miséria em que a conquista havia reduzido o índio, a “negatividade originária”.²⁹

Las Casas se faz porta-voz do horror e da indignação dos povos indígenas diante da destruição de suas vidas, da queda repentina e violenta de todo o seu mundo e do seu sistema de valores. O que é paradoxal neste processo é que ambos os interlocutores, os missionários de um lado e os conquistadores e *encomendeiros* do outros, pertenciam à mesma religião, compartilhavam os mesmos valores, mas representam duas maneiras radicalmente diferentes de entender e praticar a religião.

Sepúlveda, defende a guerra justa e “santa” contra os índios, considerados bárbaros e selvagens, escravos por natureza e incapazes de governarem a si mesmos, que praticam crimes contra a lei natural, como o canibalismo e os sacrifícios humanos, e vivem no pecado de infidelidade e de idolatria, e afirma que a violência e o terror são necessários como medida prévia para permitir a missão evangelizadora.

Las Casas não admite os pecados contra a natureza e a infidelidade como causa de guerra justa, mas procura entendê-los como manifestações culturais e expressões de uma forma de religiosidade que só podem ser modificadas com o tempo e a persuasão, e nunca com a força. Defende o fim da encomenda que era uma forma disfarçada de escravidão, exige a restituição dos bens subtraídos, a restauração das legítimas autoridades políticas indígenas, recusa a aliança entre a espada e a cruz, entre as conquistas “material” e “espiritual”, não admite nenhum tipo de violência ou de guerra e propõe um *único modo* para a evangelização, que é a pregação pacífica.

Mas, sabemos que a opção que prevaleceu não foi a de Bartolomé de Las Casas, mas a dos conquistadores e *encomendeiros*.

²⁹ DUSSEL, Enrique. *Modernidad y Alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM). Citado in TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro, 2021., p. 112 (cap. 2 Interpretações da controvérsia, p. 63-121).

5. NON PRAEVALEBUNT.

No frontispício de l' *Osservatore Romano*, o jornal do Vaticano, está escrita esta frase: *non praevalerunt*, o sujeito é subentendido e são as portas do inferno que não prevalecerão: “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (Mt 16:18-19). Significa afirmar que as forças do mal, do demônio não dominarão a Igreja e o mundo. No entanto, o que se vê na história é que a lógica da fraternidade se opõe à lógica do poder, e infelizmente, como acontece nos três exemplos aqui citados, é esta última a prevalecer na história.

Esta frase representa a fé da Igreja, fundada sobre a vida, morte e ressurreição de Cristo, de que em última instância Deus enjugará todas as lágrimas e fará justiça aos povos, mas em uma dimensão transcendente, e apocalíptica, no *eskaton*, no fim dos tempos. Mas neste mundo, no *saeculum*, cabe a nós não deixarmos que o mal prevaleça, e Deus não intervêm senão através do seu ensinamento e do seu exemplo a ser seguido.

Mas porque Deus não criou um mundo perfeito onde não haveria lugar para o mal e o mal absoluto? A resposta da tradição a partir dos padres da Igreja é porque Deus criou o homem livre e responsável de suas ações e através de Jesus Cristo indicou o caminho a ser seguido, mas deixou a nós a responsabilidade de segui-lo.

O caminho está traçado, e é aquele do amor de Deus e do próximo como a nós mesmos, da fraternidade e da amizade social, a ele se contrapõe o caminho da conflitualidade, do antagonismo, da violência, da dominação, mas não é um destino inevitável que não pode ser mudado: a lógica da fraternidade nem sempre prevaleceu, mas também nunca foi eliminada, e a experiência das guerras³⁰ despertou na humanidade a necessidade de superar a lógica da contraposição e procurar em entendimento para a convivência humana, como afirma Rorty:

³⁰ A guerra, como escrevia Erasmo de Roterdã em 1521: “é doce para que não a experimenta”: *dulce bellum inexperti*.

Conservar a autoconfiança na capacidade dos seres humanos de cooperarem para determinarem seu próprio futuro significa preservar a transformação mais importante que já teve lugar na história humana: a gradativa disseminação da convicção de que não existem obstáculos à fraternidade humana, exceto nossa própria falta de disposição em fazer o que é preciso para conquistá-la. É a versão secularizada da esperança cristã de que todos os homens podem viver como irmãos.

Atualmente estamos em uma encruzilhada epocal: ou encontramos uma maneira de convivência pacífica entre os povos, ou estamos votados à catástrofe que ameaça a própria sobrevivência da espécie humana.

Luigi Ferrajoli, o maior filósofo do direito italiano vivente, digno herdeiro de Norberto Bobbio, assume uma posição claramente neokantiana e cosmopolita através da proposta de uma “constituição para a terra” e de um “constitucionalismo além do Estado”, que supere a “dialética dos espíritos dos povos” hegeliana, ou seja, a guerra como instrumento para a resolução dos conflitos.

Ferrajoli parte de uma visão realista dos complexos fenômenos contemporâneos que desafiam não somente a ordem internacional, mas a própria sobrevivência da humanidade

Porque uma Constituição do mundo? porque há emergências e catástrofes globais, como a pandemia todavia em ato, que não fazem parte da agenda dos governos nacionais, mesmo que da sua solução dependa a sobrevivência da humanidade: o aquecimento climático e a poluição global dos mares e do ar, de que sofrem sobretudo as populações dos países pobres, mesmo que sejam o produto do desenvolvimento insustentável dos países ricos; as guerras e os perigos de catástrofes e conflitos nucleares determinados pelas milhares de armas atômicas todavia presentes no planeta; o crescimento das desigualdades e da pobreza e da morte a cada ano de milhões de pessoas por falta de alimentação básica ou de remédios que salvam vidas; a produção e difusão de armas que cada ano provocam guerras e centenas de milhares de homicídios; e finalmente o drama de massas crescentes de imigrantes que fogem dessas tragédias para depois encontrar, quando não perdem a vida na suas terríveis

odisseias, a opressão racista devida às suas pessoais identidades diferentes (FERRAJOLI, 2022, p. 21-22)³¹.

Em lugar de enfrentar esses problemas, que ameaçam a existência da espécie humana, estamos promovendo guerras que matam milhares de pessoas, destroem e arrasam cidades inteiras, investem em uma corrida armamentista generalizada: nada aprendemos da história, nas palavras de Simone Weil estamos “recomeçando a guerra de Troia”, que aliás nunca deixou de existir! Nunca como hoje aparece com clareza a necessidade da fraternidade e da amizade social como única solução possível, para evitar a catástrofe iminente.

6. REFERÊNCIAS

ALBERONI, Francesco. **Movimento e Istituzioni**. Bologna: Il Mulino 1977.

ALMEIDA FILHO, Agassiz de. **10 lições sobre Carl Schmitt**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BAGGIO, Antonio Maria (org.). **O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas**, Cidade Nova, São Paulo 2008.

BAGGIO, Antonio Maria. (org.), **O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. Cidade Nova, São Paulo 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

CARTA ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI* do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

³¹ Tradução do italiano do autor.

DUSSEL, Enrique. **Modernidad y Alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM).

FERRAJOLI, Luigi. **Per una Costituzione della Terra**. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a Questão da Moralidade**. São Paulo: Papyrus, 1992.

GUTIERREZ, Jorge Luís. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. **La humanidad es una: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JONAS, Hans. **Il concetto di Dio dopo Auschwitz**. Genova: Il Melangolo, 1983.

JOSAPHAT, Carlos. **Las Casas. Todos os direitos para todos**. São Paulo: Loyola, 2000.

KANT, I. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita (1784)**. Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias. Vol. II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

PONTARA, Giuliano. **Antigone e Creonte**. Etica e Politica nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990.

SCHMITT, Carl. **Cattolicesimo Romano e Forma Política**. Bologna: Il Mulino, 2010.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Lisboa: Edições 70, 2016.

SÓFOCLE, **Antigone**. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. L&PM Editores: Kindle.

TOSI, Giuseppe. **A fraternidade como princípio (cosmo)político**. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. **A fraternidade em foco. Um ponto de vista político**. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

TOSI, Giuseppe. **Aristóteles e o Novo Mundo**. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

TOSI, Giuseppe. **Direitos Humanos e Democracia**. História, teoria e crítica. Cachoeirinha, Editora FI, 2023. Vol 3. P. 38 -64 (O jusnaturalismo antigo e medieval). Disponível in:
<https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

WEIL, Simone. **Il libro del potere**. Milano: Chiarelettere, 2022.

ZOLO, Danilo. **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra**. Orgs Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.