



SEÇÃO: FILOSOFIA & INTERDISCIPLINARIDADE

## Amizade entre infância e Justiça: riscos, limites e potencialidades políticas de uma conjunção polêmica. Um diálogo histórico-filosófico e sociocrítico com Jacques Derrida

*Friendship between childhood and justice: political risks, limits and potentialities of a controversial conjunction. A historical-philosophical and socio-critical dialogue with Jacques Derrida*

*Amistad entre infancia y justicia: riesgos, límites y potencialidades políticas de una conjunción controvertida. Un diálogo histórico-filosófico y sociocrítico con Jacques Derrida*

**Eduardo Rezende Melo<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-3779-1814](https://orcid.org/0000-0003-3779-1814)  
[melo.eduardorezende@gmail.com](mailto:melo.eduardorezende@gmail.com)

**Recebido em:** 08 set. 2024.

**Aprovado em:** 06 maio. 2025.

**Publicado em:** 10 jul. 2025.

**Resumo:** O artigo pretende problematizar filosófica e politicamente a noção "amigável" em relação a crianças e adolescentes no âmbito da Justiça, conformando a expressão "justiça amigável a crianças". Em diálogo com as análises de Derrida sobre justiça, amizade e hospitalidade, procura-se traçar um percurso histórico-filosófico, em que referenciais da amizade pautados na igualdade e na proximidade ou na diferença e na distância possam encontrar na infância um campo de expressão sobre o debate em torno de uma democracia por vir, tensionando os limites da hospitalidade e da justiça para com o outro-criança. Busca-se, assim, de um lado, explorar elementos fundamentais, em diálogo sociocrítico, com modos de organização e de funcionamento da Justiça que permitirão apontar para os riscos de, em nome da amizade, esses dispositivos se converterem, se não em políticas de inimizade, em estratégias limitadas à sensibilização, sem potencial transformador. De outro lado, espera-se também explorar a potencialidade crítica que a amizade pode desempenhar na promoção de igualdade e justiça social e para a democratização da Justiça na área da infância e juventude.

**Palavras-chave:** políticas da amizade; Justiça; direitos de crianças e adolescentes; filosofia política; democracia.

**Abstract:** The article intends to problematize philosophically and politically the notion "child-friendly" in relation to Justice, conforming the expression child-friendly Justice. In dialogue with Derrida's analyses of justice, friendship and hospitality, the aim is to trace a historical-philosophical path in which references to friendship based on equality and proximity or on difference and distance can find in childhood a field of expression in the debate on a democracy to come, tensioning the limits of hospitality and justice towards the other-child. The aim is thus, on the one hand, to explore fundamental elements, in a socio-critical dialogue, with ways of organizing and operating justice, which will make it possible to point out the risks that, in the name of friendship, these devices may become, if not policies of enmity, strategies limited to raising awareness, with no transformative potential. On the other hand, we also hope to explore the critical potential that friendship can play in promoting equality and social justice and for the democratization of justice in the area of children and young people.

**Keywords:** Politics of Friendship, Justice, Children Rights, Political Philosophy, Democracy



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), Escola Paulista da Magistratura (EPM), São Paulo, São Paulo, Brasil.

**Resumen:** El artículo pretende problematizar filosófica y políticamente la noción "amigable" en relación con los niños y adolescentes en el ámbito de la Justicia, conformando la expresión justicia amigable a los niños. En diálogo con los análisis de Derrida sobre la justicia, la amistad y la hospitalidad, se trata de trazar un recorrido histórico-filosófico en el que las referencias a la amistad basada en la igualdad y la proximidad o en la diferencia y la distancia puedan encontrar en la infancia un campo de expresión en el debate sobre una democracia por venir, tensionando los límites de la hospitalidad y la justicia hacia el otro-niño. Se trata pues, por una parte, de explorar elementos fundamentales, en un diálogo sociocrítico, con formas de organizar y operar la justicia, que permitan señalar los riesgos de que, en nombre de la amistad, estos dispositivos puedan convertirse, si no en políticas de enemistad, en estrategias limitadas a la sensibilización, sin potencial transformador. Por otro lado, también esperamos explorar el potencial crítico que la amistad puede desempeñar en la promoción de la igualdad y la justicia social y para la democratización de la justicia en el ámbito de la infancia y la juventud.

**Palabras clave:** políticas de la amistad; justicia; derechos del niño; filosofía política; democracia.

## 1 Introdução

A noção "amigável" tem ganhado corpo nas políticas públicas na contemporaneidade, com especial ênfase em relação a crianças<sup>2</sup>. O termo adentrou no campo jurídico com as "Diretrizes do Conselho Europeu para uma justiça adaptada para crianças", cujo termo em inglês, *child-friendly justice*, acaba por dar centralidade valorativa à amizade (Conselho da Europa, 2013), o que, a considera as Nações Unidas, expressaria uma exigência de sensibilidade no modo de organização e atuação da Justiça (United Nations, 2013).

Com efeito, as "Diretrizes" apresentam a "Justiça adaptada às crianças" como sistemas judiciais que garantam o respeito e a aplicação efetiva de todos os direitos da criança ao nível mais elevado possível, notadamente sua participação, o respeito à vida privada e familiar, à integridade e à dignidade da criança. Para tanto, enfatiza a necessidade de atenção aos princípios legais que norteiam a atuação judicial, às peculiaridades individuais das crianças, notadamente seu grau de maturidade e de discernimento, e às circunstâncias do caso (Conselho da Europa, 2013).

Este contorno tem se expressado na discussão

sobre o acesso à justiça em suas distintas formas (Liefwaard, 2019): a organização arquitetônica e espacial da Justiça (Branco, 2013), os rituais e suas dimensões simbólicas (Garapon, 2001), notadamente quanto à distância e proximidade em relação à população, inclusive territorial (Commaille, 2000), e em diversos aspectos valorativos e procedimentais (Damaska, 1986). Trata-se de uma pauta imbuída de uma ética do cuidado, voltada à criação de ambientes transparentes e informativos, respeitosos, relevantes, facilitadores da participação, inclusivos pautados em treinamento, seguros e sensíveis a situações de risco, e responsáveis (Kalatehjafarabadi, 2020).

Não há, contudo, um aprofundamento sobre as dimensões filosófico-políticas implicadas em tal qualificação da Justiça.

A falta de problematização do que significa a amizade neste contexto pode fazer com que essa suposta "qualificação" da (J)justiça<sup>3</sup> se torne como o *phármakon* de Platão, que, ao ocultar a lei de sua composição e a mistura de que é feito, encobre também a regra de seu jogo (*παιδιά*) e, com isso, pode apresentar-se tanto como remédio quanto como veneno (Derrida, 2017), portanto tanto como o lado claro do suposto esforço democrático quanto como o lado obscuro que a converte em políticas da inimizade (Mbembe, 2019).

Neste contexto, parece incontornável problematizar esta junção entre justiça, amizade e infância. Afinal, se 'amizade' e 'filosofia' sempre foram conceitos indissociáveis no Ocidente, se toda amizade é, de algum modo, política, e se, ao mesmo tempo, em todas as formas de governo ou de constituições, vê-se aparecer uma forma de amizade coextensiva às relações de justiça (Derrida, 1994a), como esta aproximação da amizade com a Justiça pode se relacionar com a infância, que sempre foi circunscrita ao campo apolítico da esfera privada e doméstica da existência (Arendt, 2003)? De que amizade estamos a falar, envolvendo uma instituição, ou

<sup>2</sup> Utilizaremos o termo 'crianças' para nos referirmos tanto a crianças como a adolescentes, seguindo o conceito traçado na Convenção sobre os Direitos da Criança.

<sup>3</sup> Usaremos "Justiça", com maiúscula, para nos referirmos à instituição, ao poder estatal; e "justiça", com minúscula, ao valor, à virtude.

um poder, em relação à criança, que simboliza mais que qualquer outro a falta de poder? O que as crianças podem esperar dessa amizade? Quem é amigo de quem nessa relação?

Contra um certo simplismo que demarca a emergência dessa nova conjugação, cuidamos de assumir a responsabilidade diante de uma herança, de um imperativo ou de um feixe de injunções a que esse debate nos convoca (Derrida, 1994b), perguntando-nos em que medida essa aparente inadequação do conceito pode pertencer ao próprio conceito (Derrida, 1994a) de 'justiça amigável' a crianças, colocando em questão tanto justiça como amizade, se não a própria infância.

Pretendemos, assim, travar um diálogo filosófico-jurídico sobre o conceito, dando primazia à interlocução com Derrida para estender sua inquietação em torno do caráter androcêntrico, falocêntrico e fratocêntrico do debate sobre a amizade (Derrida, 1994a), para nos perguntarmos se não seria também adultocêntrico. Neste sentido, a questão que nos nutre consiste em saber em que medida o desafio de uma democracia por vir não passaria pelas desconstruções inerentes ao que o pensar sobre a infância, e a amizade pela infância, colocaria à política, à justiça, à filosofia.

Para tanto, trabalharemos com a dupla perspectiva derridiana, ao considerarmos que, de um lado, não há democracia sem respeito da singularidade ou da alteridade irreduzível, mas, de outro lado, tampouco sem 'comunidade de amigos', sem cálculo das majorias, sem sujeitos identificáveis, estabilizáveis, representáveis e iguais entre eles, contáveis (Derrida, 1994a).

A hipótese que nos orienta é a de que a concepção de amizade sobre a qual é construído o conceito de "justiça amigável" está pautada na lógica dos sujeitos identificáveis, estabilizáveis e contáveis, embora seus pressupostos filosófico-históricos reneguem à criança tal estatuto, mantida na esfera apolítica, não contável. Neste contexto, remanesce a pergunta em torno da possibilidade de se pensar a justiça e a amizade em relação a crianças sob a perspectiva da alteridade e da singularidade irreduzíveis que representam

e sobre como compatibilizar, se possível, essas duas perspectivas.

Para tecermos este diálogo, recorreremos, a partir dos referenciais de análise derridianos, a outras leituras filosóficas da amizade que dialoguem não apenas com a infância, mas também com os dilemas que a justiça enfrenta ao lidar com esse público.

## 2 Proximidade, familiaridade: os desafios da comensurabilidade da amizade e da justiça na relação com a infância

Derrida inicia seu estudo sobre as políticas da amizade afirmando que a figura do amigo parece pertencer a uma configuração familiar, fraterna e, portanto, androcêntrica de política, para se perguntar o que seria a política além do princípio da fraternidade, sem aderência do Estado à família, sem uma esquemática da filiação, pela qual a linhagem, o gênero ou a espécie, o sexo, o sangue, o nascimento, a natureza, a nação ditariam a possibilidade de fraternização entre iguais contra o inimigo, o outro, que ameaça sua identidade. Essa fraternização, contudo, em sua relação familiar, pensada como relação entre irmãos, entre iguais, sonha com o fim da relação com o patriarcado que vincula Estado e família. Nesta dupla tensão de ameaça externa e interna na busca de afirmação da igualdade, a inquietante queixa em torno de quem seriam efetivamente os amigos, se os houver, faz com que a amizade possa ser lida mais pela perspectiva da relação com aquilo que não é, com a violência externa ou interna, que a controla, que a reduz a outra coisa e a impede de ser o que deveria ser (Derrida, 1994a).

Sua pergunta volta-se a quem decide, e com base em que, quem é ou não o amigo, quem pode ser nomeado, enumerado, recenseado como amigo, nessa formação que começa como oligárquica, em torno das alianças ou das relações de parentesco que se estabelecem, em uma familiaridade eletiva que se aproxima da amizade e que ditará os limites contáveis de quem pode ser considerado como tal. Ora, a filiação – por-

tanto, a relação com a infância – encarna uma dimensão fundamental desse eixo constitutivo, porque, em suas palavras, as crianças são o laço indispensável entre os esposos, a virtude dos pais e o que ordena a relação de amizade entre pais e filhos (Derrida, 1994a).

Esses caminhos são constitutivos da própria etimologia da amizade, em sua relação com a infância. Com efeito, na época homérica, φίλος, o amigo, designava uma possessão, dos filhos inclusive, não assinalando propriamente uma relação 'amigável', mas significando um valor relacional pautado pelo respeito ou pela reverência (αἰδώς), que convoca ao sentimento de consciência coletiva, seja em relação aos inferiores (consideração, piedade, misericórdia), seja em relação aos iguais (honra, lealdade, bem-estar coletivo, interdição de certos atos). Portanto, todos que são unidos por deveres recíprocos de respeito são designados como φίλοι, *philoí*. Essa relação se estende ao estrangeiro, aquele que, estando fora de seu local de origem, encontra-se privado de direito, de proteção, de meio de existência, demandando, para sua proteção, um pacto de reciprocidade e hospitalidade por quem o recebe (Benveniste, 2003).

Essa centralidade no Eu permitirá a paulatina expansão do termo para outros objetos e deslocará o seu sentido, de verbo (*philein*) ao substantivo (*philia*), para designar este lugar original do homem no universo, por sua capacidade de inventar a sua própria ordem. Essa relação inaugural da amizade, com a liberdade na formação da concórdia (ομονοία), pela boa relação entre os cidadãos, exprime a continuidade entre moral e política que será de grande relevância na Antiguidade, especialmente em Platão e Aristóteles (Fraisse, 2016).

Tal continuidade é marcada, também, por uma relação ambígua em relação às crianças. De um lado, de liberdade e igualdade; tanto o termo latino *liberi*, crianças, quanto παιδες γνήσιοι, em grego, designam o nascimento legítimo, que é o fundamento da liberdade, resultando na derivação posterior alemã de livre (*frei*) para o

participio (*frijonds*), que levará a *Freund* (amigo), evidenciando a ligação entre nascimento, amizade e pertencimento a grupos estreitos como pares (Benveniste, 2003). De outro lado, de superioridade, que, tal como na relação da divindade pelo homem, do governante pelo governado, do pai ao filho, do marido à mulher, não implica reciprocidade absoluta (Derrida, 1994a).

Isto se evidencia de maneira muito clara em Aristóteles. Para o Estagirita, se o bem supremo da ciência política é a felicidade (Aristóteles, 1992, 1095a<sup>4</sup>), como uma vida melhor (Aristóteles, 1997, 1332a), o objeto da ciência política será o de criar amizade entre os membros da cidade (Aristóteles, 1997, 1234b), porque é a amizade o que motiva o convívio (Aristóteles, 1997, 1279a) e dela deriva a unidade da cidade, como também é a maior salvaguarda contra as revoluções no interior da pólis (Aristóteles, 1997, 1262b). No entanto, se a felicidade, como uma atividade conforme a excelência, é considerada por Aristóteles própria da alma, as crianças não podem ser consideradas felizes, pois não são capazes da atividade intelectual devido à sua pouca idade e porque a felicidade pressupõe não somente a excelência perfeita, mas também uma existência completa (Aristóteles, 1992, 1100a-1102a). Por conseguinte, o filósofo afirma ser absurdo que um homem seja amigo de uma criança (Aristóteles, 1997, 1239a).

A amizade comportada pela filiação, nessa relação de superioridade, porque entremeada pelo viés pedagógico, pauta-se pelo esforço de supressão da infância para afirmação daquilo que permitirá que o amigo seja contável como tal, a saber, a consciência de si, que garante confiança, estabilidade, permanência.

Com efeito, na primeira obra em que a amizade é tematizada por Platão, em *Lísis* (1995), estão em questão as condições pedagógicas da pesquisa sobre o bem. A επιθυμία ('desejo', 'apetite', 'inclinação') é a causa da amizade, porque nasce da sensação de carência (simbolizada na imagem de um adolescente como ser carente, e carente de razão), portanto de algo afirm a nós, que nos falta e nos leva à ideia de retribuição (Platão,

<sup>4</sup> Os números referem-se à notação marginal das páginas.

1995, 221d-222b<sup>5</sup>), num laço mútuo e interpessoal pautado na virtude e no amor de quem a detém para com aquele que experimenta a falta, e que orienta quem é amado a algo distinto de si mesmo (Fraisse, 2016). Com variações no Banquete, pelo centramento em Eros, ou no Fedro<sup>6</sup> (Platão, 1991), trata-se de uma relação marcada pelo reconhecimento no outro do bem que não se possui.

Ora, neste contexto, o papel da filosofia, como *phármakon*, “consiste em tranquilizar as crianças, em fazê-las escapar da infância, em esquecer a criança, mas também ao mesmo tempo, em falar em primeiro lugar por ela” (Derrida, 2017, p. 84), porque essa espécie de proteção classificada como dialética age pela voz para penetrar mais facilmente na alma do discípulo a fim de manter a elevação do espírito pela ciência das leis, como repetição daquilo que é idêntico a si e, portanto, a submissão à lei. Trata-se, assim, de uma busca de ordem em que cada parte encontra seu lugar (Platão, 1987, 443d) como condição para que a justiça gere concórdia e amizade (Platão, 1987, 351b-d), superando o individualismo que esfacela a cidade, tornando-a múltipla em vez de uma (Platão, 1987, 462b-c). A amizade justifica o Estado como uma força educadora, que une a todos (Jaeger, 1995), substituindo amizades parciais, fundadas sobre a estima recíproca, por uma *philia* global, fundada sobre a submissão a uma ordem justa e autoritariamente instituída (Fraisse, 2016).

Essa prioridade do amar ao ser amado, com reflexos na justiça e na política, é ditada pela primazia da consciência. Com efeito, se a amizade é antes acessível do lado de seu sujeito, que a pensa e a vive, e não do lado de seu objeto, porque é possível ser amado (voz passiva) sem o saber mas é impossível de amar (voz ativa) sem o saber, o ato de amar seria consciência, que se expressa, portanto, em um comportamento, de acordo com o justo, como estabilidade, constân-

cia, fidedignidade (Derrida, 1994a).

Daí a conjunção entre a amizade, a fiança e a estável certeza. Não há amizade sem essa fé, sem essa firmeza confirmada do ato de fé repetido. Apenas a amizade primeira, entre iguais, é estável, porque ela implica a decisão e a reflexão, ela demanda tempo, tempo da reflexão e da deliberação, da escolha do melhor amigo, entre-meando a economia do tempo com o cálculo do número daqueles que sejam passíveis de serem escolhidos como amigos. Por isso a questão da democracia, a questão do cidadão ou a questão do sujeito como singularidade contável (Derrida, 1994a). Esta primazia da consciência remanesce até hoje no critério determinante, na Convenção sobre os direitos da criança, de se levar em consideração a opinião da criança nos assuntos que a afetarem, conforme o grau de maturidade e de discernimento que expresse (United Nations, 1989, artigo 12).

O que está em questão é o reconhecimento de uma lei tendencial, pautada por uma relação de proporção: à medida que há mais coisas comuns em que os cidadãos são iguais, à medida que a partilha comunitária implica mais lei, mais contrato e convenção, a democracia é, portanto, mais favorável à amizade que a tirania. Por isso, a relação paternal é real ou monárquica, a relação entre homem e sua mulher é aristocrática, e a relação propriamente política é a entre irmãos, em uma coimplicação ou um copertencimento quase tautológicos entre fraternidade e democracia (Derrida, 1994a, p. 219-224). Se podemos falar em amizade e em comunidade no âmbito da família, portanto em alguma justiça e, deste modo a família, nesse sentido largo, comporta os dois traços do político (comunidade e justiça – talvez valesse mais dizer ‘direito’), ela não supõe a alternância da relação governante e governado, que exige igualdade (Derrida, 1994a)

É certo que a relação pai-filho, ou a adulto-criança, envolve outro tipo de igualdade: uma igualdade proporcional ou analógica, não nu-

<sup>5</sup> Os números se referem à notação marginal das obras de Platão.

<sup>6</sup> Platão refere-se à amizade no Fedro como um antiamor ou contraamor (*ἀντίτιμος*), uma imagem refletida do amor, que implica o refrear dos impulsos, em nome da reserva e da razão (Platão, 1991, 255e-256a).

mérica como entre os pares (Derrida, 1994a). No entanto, ao centrar-se na relação de superioridade, como entre pais e filhos, ou idosos e jovens, a amizade expressa como amar, como uma característica da excelência moral dos amigos (Aristóteles, 1992, 1158a-1159a), presta-se a ajudar na deliberação sobre questões importantes (Aristóteles, 1992, 1112a-b), fazendo com que os jovens evitem os erros (Aristóteles, 1992, 1155a) inerentes ao seu caráter, marcado pela desmesura (Aristóteles, 2011, 1839b), portanto por aquilo que não garante fiança. Ora, se a amizade deve se pautar por alguma proporção (Aristóteles, 1997, 1242a) e igualização, como expressão de justiça (Aristóteles, 1992, 1159b-1160a), a desigualdade só é tolerada à medida que possa ser compensada por uma comum medida (Aubenque, 1993, p. 180), por alguma igualdade a ser encontrada no seio da desigualdade (Fraisse, 2016). Essa igualização se dá pelo modo de exercício da autoridade no interesse dos que obedecem ou no interesse comum a ambas as partes, pautada no discernimento de quem é superior e na sinceridade de opinião de quem é governado (Aristóteles, 1997, 1277b-1279a).

A amizade em relação a crianças funda-se, portanto, na crença da força educadora, tanto do adulto como do Estado em relação à infância. A despeito de toda crítica às utopias pedagógicas na filosofia política (Arendt, 2003), essa vertente se expressa vivamente na história salvacionista da justiça da infância e juventude, tanto na esfera infracional (Platt, 1974) como no que costumamos designar de 'protetiva' (Donzelot 1986), imbuída, sempre, de uma aspiração supostamente pedagógica em suas intervenções, embora tenha se pautado por valores classistas, que resultaram em intervenções discricionárias, se não arbitrarias, num modelo de intenso controle e punição da pobreza, tanto ontem como hoje (Mendez; Costa, 1994). As críticas que se seguiram não afastaram do ideário político a associação entre Justiça e educação, de que são emblemáticos os esforços

por se afirmar uma pedagogia própria à Justiça (Ferrajoli, 1999) e que se expressam na legislação brasileira tanto na área infracional, cujas medidas são designadas de socioeducativas, como no escopo das medidas de proteção<sup>7</sup>.

Curioso notar, neste sentido, como remanescem os traços deste esforço pedagógico no debate contemporâneo sobre a amigabilidade da Justiça: a importância da informação e orientação para a participação de crianças na Justiça; o relevo do diálogo vivo, em audiência, entre as crianças e o(a) juiz(a), com estratégias comunicativas adequadas; uma problematização da escritura voltada a crianças, desde os materiais informativos às sentenças, para que procurem reproduzir aquele diálogo vivo (Melo 2021b). No entanto, como consta das Diretrizes europeias, o referencial de amizade é aquele que – além de contemplar tratar bem a criança, confiar nela e propor-se como quem ela possa confiar para escutá-la e entendê-la – também tem coragem de dizer que algo está errado e que ajudará a criança a trabalhar por uma solução (Conselho da Europa, 2013).

Trata-se de um referencial que se pauta em uma diferenciação em termos de capacidade, como ainda vigora entre nós no direito civil, pelo qual crianças são sempre representadas por seus pais, legitimados a tomar decisões por si, mesmo naqueles assuntos que mais propriamente digam respeito à sua personalidade, como as decisões que afetam seu corpo. Mais do que um dado da natureza, o que está em questão é o estabelecimento de um regime diferencial de tratamento para preservação da superioridade inerente à filiação, como expressão da desigualdade de desenvolvimento, que não se coaduna, por exemplo, com o regime de capacidades em relação a pessoas com deficiência, que, mesmo com limitações mais graves que crianças, podem contar com apoios para decisão autônoma que aquelas não possuem (Melo, 2021a).

A questão subjacente, portanto, é em que

<sup>7</sup> O artigo 100 do Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1990), ao tratar das medidas de proteção, prescreve: "Na aplicação das medidas levar-se-ão em conta as necessidades pedagógicas, preferindo-se aquelas que visem ao fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários".

medida as crianças fazem parte da conta política, da conta da amizade, e como o fariam da conta da justiça, senão neste lugar subalterno, em que a tentativa de equacionamento entre o que a criança reputa como seu próprio interesse e a valoração, pelo adulto, do que se considera seu interesse superior exemplifica o persistente desafio de identificação do interesse comum. Se a amizade, em Aristóteles, expressa a degradação de uma teologia da transcendência em uma antropologia da mediação (Aubenque, 1993, p. 183), é essa mediação que progressivamente se degrada desde a modernidade, quando deixa de desconstruir completamente os pilares de sustentação de um regime de capacidade-filiação, que apaga a possibilidade de efetiva escuta e de mediação para definição do comum.

Neste sentido, o esforço de garantia de uma justiça amigável participativa mostra seus limites. Garantir que a criança seja escutada, por mais relevante que seja, não implica que seja contável. A escuta é mantida numa dimensão semiprivada, porque, nos termos da convenção europeia sobre o exercício de direitos das crianças, é feita de modo apartado dos adultos, numa quase confidencialidade para com o juiz (Conselho da Europa, 1996), que colhe suas impressões e seus sentimentos sobre os debates travados entre os adultos (Carl *et al.*, 2015), cujos termos a criança não pode ultrapassar (Melo, 2021b). Neste cenário, a condição de participação política mantém-se como assunto do ser, não do dizer: não basta, como pretendia a sofística, ser capaz de falar para se definir o modo de realizar a definição do homem na *paideia* (Cassin, 1995), um falar sobre aquilo que seria melhor, um 'melhor para', situado e contextualizado, de um modo comparativo, em que cada qual deve suportar ser μέτρον, medida, critério, com uma exigência de atenção tanto à pluralidade quanto ao que é particular (Cassin, 2022), aos termos da própria interação e dos acordos, atuais, e não abstratos ou originais, de que resultam a determinação das normas (Guthrie, 1971). A "justiça amigável" não logra problematizar e desconstruir o lugar social

e político da criança, porque se pauta, ainda, por um referencial de superioridade do amar, ao considerar a criança como incapaz de reflexão, de decisão, de deliberação, reclamando tempo para que se ganhem confiança, estabilidade, em um processo que evidencie resistência de uma virtude, referenciada a uma autoexemplaridade do que se considera como justo, como melhor, idêntica a si mesma (Derrida, 1994a). Para que logre esse processo de desenvolvimento, é necessário mantê-la afastada da política, nessa esfera semiprivada de escuta.

Ora, para Derrida (1994a), essa partilha singularidade-universalidade sempre dividiu a experiência, o conceito e a interpretação de amizade, determinando outras oposições: de um lado, o segredo privado-invisível-ilegível, apolítico, no limite sem conceito; de outro lado, o manifesto, público, testemunhal, político, homogêneo ao conceito. Com isso, em aproximação com a leitura da amizade em Montaigne (1595, I, 25 e 29), se a criança é chamada a sair do ambiente doméstico para frequência da sociedade, evitando-se os argumentos de autoridade e coloquiando com as crianças o mais cedo possível, mantemo-las ao mesmo tempo em um lugar à distância do mundo, estabelecendo-se em outra parte, em um território pessoal e privado, num desinteresse pela política, que preserva o fundamento místico da autoridade, exigindo "observar as leis do lugar em que se acha" (Montaigne, 1595, I, 25<sup>8</sup>), mesmo que "não sejam justas, nem equitativas, mas simplesmente porque provém de quem tem autoridade", sob um fundamento místico (Montaigne, 1595, III, 13), tão bem analisado por Derrida (1994b). Neste contexto de arbitrariedade (Burke, 2006), a amizade teria uma função essencialmente de ajuda em relação a (auto)conhecimento e direção moral (Starobinski, 1992), algo presente no debate contemporâneo sobre a participação da criança na Justiça (Melo 2021b).

Se a escuta poderia significar uma amizade que educa para a liberdade pela liberdade, despertando o uso crítico do entendimento (Jolibert, 2009, p. 78), remanesce a ambiguidade nesta

<sup>8</sup> O número romano refere-se ao livro; o arábico, ao ensaio.

mediação entre o si e o mundo e que se mantém na contemporaneidade em relação à participação da criança na Justiça. De um lado, cada vez mais afirma-se que as crianças podem, desde cedo, ter opinião sobre todos os assuntos que lhes tocam. No entanto, é uma crítica que não podem pretender reformar o mundo, mantendo-se na relação interindividual, privada, pautadas em referências emocionais tradicionais do seu trato, as quais acabam por justificar relações de autoridade, baseadas em um paternalismo que nega saber a quem é protegido, legitimando uma intervenção judicial com apelo a papel próprio à família e que sinaliza, para Sennett (1993), uma complexa relação entre psicologia e direito. Trata-se, portanto, de uma escuta que não se abre a algo diverso daquilo que poderíamos esperar, uma escuta que não ameaça aquilo que, nós adultos, cremos, mantendo uma certa solidão ético-política (Stauffer, 2015), com certa resignação à ordem estatuída.

Essa dimensão privada se acentua na recusa ao reconhecimento da possibilidade associativa por parte de crianças nas "Diretrizes europeias sobre a justiça amigável", a despeito de crianças terem sido centrais para a eclosão do envolvimento da Justiça na reformulação de políticas públicas, na década de 1950, nos Estados Unidos, voltada à dessegregação racial em escolas. Hannah Arendt (2003) reputava que tais embates evidenciavam os limites da possibilidade de intervenção da Justiça em situações de discriminação social e que crianças deveriam ser resguardadas das batalhas políticas, protegidas na privacidade familiar. Crianças e adolescentes, todavia, seguem lutando de distintos modos por seus direitos, coletivamente, e notadamente no campo da educação, defendendo que não se trata de mero espaço social, mas um campo eminentemente político, como na ocupação das escolas brasileiras, em que a Justiça teve de intervir e os ouviu coletivamente (Campos *et al.*, 2016).

Embora crianças queiram ter voz na Justiça (Kilkelly, 2010), cada vez mais problematiza-se

a incorporação, na Justiça, de ideias e discursos científicos sobre o bem-estar de crianças, silenciando outras leituras (Bridgeman; Monk, 2013); e, em nome de sua proteção, segmentam a realidade, ditam intervenções setorizadas, reforçando seu caráter privado, limitado, despotencializando sua escuta e tornando "sem sentido consultar crianças apenas quando todas as alternativas realistas tenham sido eliminadas" (Lansdown, 1994, p. 67).

Derrida lembra, contudo, que o conceito clássico do 'segredo', nessa constituição dos espaços privados e semiprivados de relação de amizade, pertence a um pensamento da comunidade, da solidariedade ou da seita, da iniciação (Derrida, 1994a). De que comunidade estamos tratando quando pensamos infância e amizade?

### 3 Os limites da identidade e do comum: a relação amigo-inimigo entre inclusão e exclusão social

A pergunta derridiana sobre quem pode ser contado como amigo, da proximidade e da igualdade, ganha outro contorno na discussão em torno da comunidade, do pertencimento, da filiação.

Para Schmitt (1992), a amizade é a categoria política por excelência, por ter o sentido de designar o grau de intensidade de uma associação ou dissociação e por definir a unidade política. Em contraposição, o inimigo, como *hostis*<sup>9</sup>, é existencialmente algo outro e estrangeiro, e que põe em risco essa unidade e identidade, a tranquilidade, a segurança e a ordem do Estado, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida. Esse inimigo é tomado em sentido concreto, como ameaça à comunidade (Schmitt, 1992).

A diferença grega entre guerra e discórdia (Πολεμιος e στασις) repousaria na diferença em termos de proximidade. Se a στασις envolve tanto o desacordo (διαφορα) entre aqueles que partilham laços de parentesco ou de origem quanto a guerra civil, a guerra propriamente dita é aquela entre os estrangeiros ou as famílias estrangeiras,

<sup>9</sup> Sobre a origem comum entre *hospes*, que leva à hospitalidade, com o si mesmo e ao estrangeiro favorável, e seu correlativo *hostis*, o inimigo, veja Benveniste (2003, p. 87-95).

é a guerra simplesmente (πολεμιος). Trata-se de uma distinção que afeta o que é comum, em termos de origem, recursos, interesses, com um apelo ao familismo para renaturalizar essa ficção (Derrida, 1994a).

A tentativa schmittiana de repolitizar a política, por meio desta discriminação entre amigo e inimigo, busca, na leitura de Derrida, não apenas supor essa oposição fundamental (que seria mais entre amizade e hostilidade), mas reavivar outras como entre o público e privado, porque não haveria sentido um conceito de inimigo privado. Onde o inimigo principal, estruturante, parece inencontrável, a mesma fobia projeta uma multiplicidade móvel de inimigos potenciais, substituíveis, metonímicos e secretamente aliados entre eles: a conjuração (Derrida, 1994a).

O deslocamento operado por Schmitt (1992) de pautar-se pela análise do inimigo para se chegar ao amigo não se resume, ao final, apenas ao estrangeiro. O próprio Schmitt reconhece a necessidade de que o Estado, como unidade política, determine por si mesmo também o 'inimigo interno': formas de desterro, banimento, proscricção, desamparo legal, colocação como *hors-la-loi*, declaração de hostilidade dentro do Estado (Schmitt, 1992), o que se acentua em sua leitura posterior sobre o guerrilheiro, que coloca em risco a integridade do país (Schmitt, 2017). Trata-se, aliás, de uma decorrência da própria análise de Rousseau (1999, p. 102), ao considerar que, com o crime, viola-se o pacto social, deixa-se de ser um seu membro do Estado, deixa-se de ser cidadão, tornando-se inimigo. Em Kant (2004), ademais, a justiça penal deveria ser aplicada mesmo em caso de dissolução da sociedade civil, para que o povo não se torne cúmplice desta violação pública da justiça e, com a pena, possa remover o obstáculo à liberdade, reafirmando-a, com a igualdade e proporcionalidades expressas na lei do talião.

Para Derrida (1994a), essa transgressão categorial problematiza o próprio conceito de 'político' em sua idealidade oposicional, como passível de descrever um acontecimento político. Essa inadequação, que, para o filósofo, não é aci-

dental, dá-se porque a política é uma práxis e essa disjunção seria inerente ao próprio conceito (Derrida, 1994a). Essa transgressão desconstrói, de um lado, a associação entre justiça como equivalência inscrita na lei de talião entre direito e vingança, entre o justo e o equitativo (*gerecht*), e o vingado (*gerächt*), que se maximiza justamente quando aquele que seria o mais próximo, o irmão (ou o filho, a criança), pode se tornar o inimigo absoluto, em uma "guerra" fratricida. O ataque proveniente daquilo que é mais próximo denuncia uma dimensão inerente ao direito de propriedade nessa relação entre justiça e amizade pautada na proximidade, que reencontramos nos primórdios etimológicos da *φιλία*: o amor reivindica, quer ter a proximidade do próximo entendida como astúcia do próprio e da apropriação (Derrida, 1994a).

Encontra-se, aqui, a mesma relação ambígua envolvendo a infância, em sua centralidade-apagamento político. Com efeito, para a problematização do patriarcado como fundamento da política em torno da filiação (Brewer, 2005), tão bem retratado no primeiro diálogo sobre o governo de Locke (2007b), desloca-se, com o contratualismo, para uma busca de reciprocidade completa que se expressará numa alienação total em um novo corpo e em uma nova vontade, numa nova *philia*, em uma cidade animada por um eu comum (Starobinski, 1992). Traça-se um caminho, de Rousseau a Kant, chegando em Schmitt, da centralidade dessa unidade política como determinante de quem faz parte ou não da comunidade política.

O acesso à comunidade, todavia, passa por uma dupla saída da menoridade: não apenas biológica, ascendendo à idade da razão, mas também pela dominação de que nela se expressam os impulsos selvagens e animais. O debate lockiano, e também kantiano, sobre a educação para a liberdade sob coação como condição para se sair da menoridade e poder aderir ao pacto social (Kant, 2020; Locke 2007a) encontra, aqui, o grande dilema que perpassa a relação com a infância, não apenas com o sistema de justiça, mas com todo o sistema de proteção: a linha tênue que separa a criança em perigo da

criança perigosa (Donzelot, 1986), evidenciando a condicionalidade da hospitalidade àquele que seria o mais próximo de todos, o filho, apenas e tão somente à medida que respeita a lei da casa, a lei da identidade e a lei da autoridade (Derrida, 2021).

Isto é bem evidente no tratamento do adolescente "infrator", que procurou, desde seus primórdios, deixar a referência hostil da justiça criminal para constituir-se, se não em justiça amigável, ao menos numa modalidade não hostil (Mead, 1918), num debate ainda inconcluso. Tratava-se de questionar em que medida o adolescente é um membro da comunidade, e não um inimigo. Se, naquela época, o mote de salvar a criança para moldar o futuro da nação foi determinante para moldar o que deveria ser uma justiça para menores, garantia-se um lugar privilegiado a crianças porque a nação (americana) era também vista em fase de construção. Por ainda ser um cidadão em formação, não poderia ser considerado opositor ao pacto, devendo antes ser reabilitado ou reformado para se tornar um bom cidadão. Na contemporaneidade, quando a nação já não é mais um jovem país e o adolescente deixa de ser visto como o futuro da nação, emerge toda uma gama de teorias e práticas de tolerância zero ao inimigo, fazendo com que a repressão à delinquência juvenil, de que são exemplo as propostas de rebaixamento da idade penal, seja uma resposta ao Estado-Providência, visto como *nanny state*, e da justiça juvenil, como *nanny justice* (Pires, 2006). Daí a preocupação com o uso do termo 'amigável' para não qualificar a justiça juvenil como mais branda com o crime, ou mais inferior que a justiça criminal (AIMJF, 2017). Temos, aqui, a perfeita conversão das políticas de amizade em políticas da inimizade.

Trata-se, então, de refletir sobre essa ferida provocada pela alteridade daquele que seria tão próprio e tão próximo, questionando-nos se uma outra leitura dessa relação entre infância, justiça e amizade poderia nos convocar a desconstruir as condicionalidades dessa amizade, afirmando a possibilidade de ampliação do que consideramos democracia e hospitalidade na

contemporaneidade.

#### 4 Para além da proximidade: a infância como alteridade irreduzível e incomensurável

Vimos até agora a dimensão da democracia pautada pela identificação, estável, dos amigos, iguais, contáveis, para formação das majorias, vertente que nos parece privilegiada na discussão entre justiça, amizade e infância, pautada por uma lógica de superioridade, de educação, de limite, que, embora respeite a infância, pressupõe um esforço por sua superação, para que possa assomar a essa condição de igual.

Parece-nos, agora, importante trabalhar com outra perspectiva, em torno do respeito da singularidade ou da alteridade irreduzível, para poder pensar de que modo a infância, conquanto não particularmente tematizada por Derrida, poderia, por intermédio de outros filósofos, contribuir ao debate e permitir uma outra conjunção, ou disjunção, dessa relação com justiça e amizade.

Derrida (1994a), ao pretender relançar a amizade como questão do político, e da política, problematiza este anseio e necessidade de consistência, constância, presença, permanência, substância, essência, existência – toda esta constelação categorial que ditou o valor da proximidade e da filiação. Por meio de uma poética da distância de cunho nietzscheano, invoca o pensamento do talvez, na instabilidade do instável, para poder pensar o acontecimento inerente à amizade. Um talvez, portanto, da ordem da ruptura, da separação, que, ao vincular amizade e acontecimento, remete a uma amizade por vir e uma amizade para o porvir.

Para Lyotard (1991), quando Arendt diz que o milagre que salva o mundo é o fato da natalidade, no qual se enraiza ontologicamente a faculdade de agir, o que está em jogo é o acontecimento de uma alteração radical possível no curso que empurra as coisas a repetir o mesmo, de uma vida que seja começo, e não sobrevida. Isto representa a infância, que instala na própria filiação a ruptura, a interrupção do laço entre pai e filho, evidenciando que ela é reversível, que a ruptura

é inerente a esse autoengendramento em que o pai é também o filho de seu filho, como o filho, pai de seu pai (Lyotard, 1991).

Essa inversão na relação entre pai e filho é correlata à inversão da repulsão ao inimigo em atração, retornando a virtude contra si mesma para vasculhar a boa consciência e tornar possível a questão (Derrida, 1994a), a questão que é da ipseidade (Derrida, 2021). Esta instauração da alteridade inerente ao talvez está intimamente relacionada com a questão da precedência do outro: quando o talvez age em si mesmo, de modo imanente, em um sair de si mesmo como de si mesmo, só pode ocorrer se deixarmos vir o outro, só é possível se o outro me precede e me previne, se o outro é a condição de minha imanência (Derrida, 1994a).

A aporia derridiana é a mesma da hospitalidade, o outro nome para a amizade. Porque se o hospedeiro, que oferece a hospitalidade, deve ser o senhor de sua casa, soberano de seu espaço, ele se abre ao estrangeiro, desde que o limiar da ipseidade seja mantido, de modo que pedimos ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua. No entanto, nessa condição, ele continuaria sendo estrangeiro e poder-se-ia continuar falando em hospitalidade? Se a questão da hospitalidade é da ipseidade, é também da chegada do estrangeiro, de seu direito de não ser tratado como inimigo, como hostil, e que nos convida a pensar uma hospitalidade infinita, que renuncia a qualquer prerrogativa, a toda inviolabilidade da ipseidade, invertendo a relação, pelo que passamos a convidado do convidado, hóspede do hóspede. Para que essa hospitalidade absoluta não arrisque de se inverter em seu contrário, de criar uma situação em que ninguém recebe ninguém, nem dá nada, sobretudo um lugar determinável a uma pessoa identificável, abrindo um espaço selvagem de violência, o desafio consiste justamente em procurar esse equilíbrio instável entre determinação e indeterminação, para tratar tipos de conflitos para os quais as estruturas jurídico-estatais estabelecidas não têm mais competência efetiva (Derrida, 2021).

Ora, a questão do estrangeiro, vinda do es-

trangeiro, uma questão ao estrangeiro, dirigida ao estrangeiro, é daquele que coloca a primeira questão ou daquele a quem se dirige a primeira questão: o estrangeiro como o ser-em-questão, a questão mesma do ser em questão, o ser-questão ou ser-em-questão da questão que, colocando a primeira questão, me coloca em questão. Ele sacode o dogmatismo ameaçador do logos paterno, contestando a autoridade do chefe, do pai, do senhor da família, do senhor da casa, do poder de hospitalidade. A lei da hospitalidade absoluta determina romper com a hospitalidade e o direito, com a lei e com a justiça como direito. Começa pela questão dirigida a quem vem, é também a questão eternamente dirigida às crianças (Derrida, 2021) e, no que nos importa, a questão formulada pelas crianças.

É essa inversão que ocorre na relação amigo-inimigo, que implica terrível solavanco na estrutura ou experiência do pertencimento, da filiação, da propriedade (e dos filhos como propriedade), que está em jogo: nós pertencemos a esse solavanco (*secousse*), trememos nele. Ele nos atravessa, nos transita o Estado, a humanidade mesmo, o amor e a amizade, a *aimance* pública ou privada (Derrida, 1994a).

Preconizando o abandono da aplicação metafórica das idades da vida e uma defesa de retorno à natureza, o *kynismo* valorizava a infância como paradigma de espontaneidade, de simplicidade (Cambiano, 1991), no que implicava uma crítica ao privilégio do discurso e a defesa de outras formas de afirmação de si. Neste contexto, o riso ou o desdém expressam, de um lado, uma postura defensiva mínima, tanto para servir como meio de liberação de uma pressão ou de um perigo, quanto, de outro lado, um meio para se colocar assertivamente, para não se sujeitar aos modos ditados pelo outro e se expressar singularmente (Niehues-Pröbsting, 2016). A insolência e outras formas de expressão levam a público o que é discriminado, o que é privado, tendo na criança o emblema de quem não se adstringe ao discurso dominante, permite-se formular insolentemente perguntas certas que não ousamos fazer e dizer não, colocar a língua para fora e mostrar desa-

grado, com várias expressões fisionômicas que, para serem notadas, demandam proximidade, em contraposição à distância exigida pelo discurso objetivo (Sloterdijk, 2012). Uma proximidade inquietante (*unheimlich*), como diria Derrida, porque nega a casa, é fora de lugar, sem família nem familiaridade, e que reconhece no inimigo aquele que pode efetivamente me colocar em questão, que pense o inimigo como a própria questão em figura (Derrida, 1994a).

Este pensamento do talvez nos convoca, então, a uma relação diversa não apenas com o outro, com a diferença, com as hierarquias, mas com a própria verdade. Para Derrida, se há uma verdade do talvez, ela só pode ser aquela pela qual os amigos são amigos. Apenas os amigos. Os amigos da verdade sem 'a' verdade. Renunciando à aspiração contável do grande número, essa política da separação se funda no pensar o 'entre', de apreendê-lo 'entre amigos' (Derrida, 1994a).

É uma amizade "subversiva", porque envolve, com La Boétie (1986), a recusa a reconhecer um melhor; a elevar um, ainda que amigo, a uma condição superior a dos demais, rompendo com a igualdade então reinante; a recusa ao cálculo prudencial do mal menor; a querermos ser servidos e aceitarmos entrar na cadeia de dominação, tornando-nos tiranetes (Chauí, 2014); a recusa à violência. É por esta recusa que se afirma uma autonomia que não dissocia desejo e liberdade, porque é na relação entre iguais que se pode afirmar que a liberdade é amizade. Se ao Um e ao discurso de poder contrapõe-se a amizade, é porque ela evoca uma outra fala (Chauí, 2014), pautada na confiança recíproca na integridade dos amigos (Chauí, 1986). Na companhia, e não na dominação, radica a possibilidade de que sejamos todos uns, em vez de todos unidos, que entreconheçamos as necessidades mútuas e alcancemos uma comunhão de vontades, pautada no respeito ao múltiplo que somos (La Boétie, 1986). Contra a obediência, que não

é uma exigência da natureza, nem da criança em relação aos pais, muito menos da "gente novinha" – em relação aos conquistadores, que, podendo escolher entre a servidão e a liberdade, escolheriam ser livres –, La Boétie (1986) sustenta que a recusa da sujeição é o resultado de ação e decisão individuais, mas também coletivas, de modo que o sentido da amizade é não servir (Chauí, 1986).

Trata-se, com Derrida, de neutralizar o efeito mortal da verdade no âmbito da amizade. A desproporção que se estima na amizade não é da ordem da admiração do melhor e superior a ser alcançada, mas da estima ou do respeito ao outro mais que a si mesmo, rompendo toda fusão ou confusão entre tu e eu, para que prevaleça uma lógica do dom à propriedade e, com isso, subtraia-se a amizade de sua interpretação filosófica tradicional (Derrida, 1994a).

Para Nietzsche (1988b), essa companhia na diversidade, sem elevação de um a senhor e preservando essa dimensão afirmativa e potente de si, é o que marca também sua reflexão sobre o amigo e a justiça<sup>10</sup>. *Mitfreude*, felicidade compartilhada, e não *Mitleiden*, a compaixão ou o sofrimento compartilhado: eis o sentido da amizade (Nietzsche, 1988b, 499<sup>11</sup>). Essa felicidade compartilhada é regida por uma busca de equilíbrio (*Gleichgewicht*, de um peso comum), pautada por um conhecimento de si como uma esfera instável de opiniões e humores e de silêncios para que essa relação se mantenha (Nietzsche, 1988b, 376). Esse equilíbrio é o que dita, igualmente, a concepção nietzschiana de justiça, como equilíbrio de forças mais ou menos iguais em contraposição, em luta, fazendo-as ajustarem-se em termos de retribuição e intercâmbio, pautadas por um perspicaz juízo de autoconservação (Nietzsche, 1988b, 92). Um equilíbrio que não se expressa por uma verdade alcançada ou pela correção de opiniões – ou por sua precedência original (Nietzsche, 1988b, 1,2) –, mas pelo próprio

<sup>10</sup> Não se pretende aqui fazer uma análise da amizade em toda a obra nietzschiana, dando-se enfoque à fase intermediária, pela extensão que a temática da infância recebe nesse período. Embora o tema da amizade tenha sido bastante desenvolvido no *Zaratustra* e também em suas últimas obras, entendemos que, em cada contexto, os temas ganham seus próprios contornos, o que reclamaria uma análise mais extensa do que este artigo comportaria.

<sup>11</sup> Os números referem-se aos aforismos.

vigor desse mesmo equilíbrio, pautado por uma contínua reflexão da própria moral ante outras morais, colocando-se constantemente no jogo e comprometendo-se como indivíduo (Melo, 2004), porque é no jogo que se expressa a felicidade e o desafio é fazer da vida um jogo (Nietzsche, 1988b, 611, 154).

A ideia de jogo nesta amizade do 'entre', que remete a uma imanência que permite o acontecimento, a alternância, a inovação, é, para Nietzsche, o que nos remete a outra linhagem de se pensar a amizade e, com Derrida, é preciso saber reafirmar o que vem "antes de nós", é preciso que nos reapropriemos de um passado inapropriável e, não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira, mantendo-a viva (Derrida; Roudinesco, 2004).

Na leitura nietzscheana de Heráclito, a harmonia da Diké expressa-se por essa referência ao jogo, jogo do artista e da criança, para os quais a construção e a destruição, a criação e a renovação são marcadas pela inocência, por serem o próprio *Aion* (Nietzsche, 1988a), como se esse tempo da vida fosse um reino/domínio (βασιληίη) de crianças (Diels; Kranz, 1996, fragmento 52): um jogo em que os próprios juízes estão envolvidos, porquanto eles também seriam combatentes, opondo-se, com isso, a que um melhor se sobrepusesse, porque é na excitação mútua à ação, na relação e no movimento do jogo que a justa medida se coloca (Nietzsche, 1988a)<sup>12</sup>. Heráclito-Nietzsche nos convocam, assim, a reencontrar, na concepção-chave da *paideia* (παιδεία), vale dizer, a formação ou a cultura, a noção de jogo, παιδιά (*paidiá*). Ora, 'jogo', em grego, tem em sua raiz, a palavra παις (*pais*, "criança"), de que deriva παιδία (*paidía*, "infância"), justamente para se contrapor às atividades sérias, de adultos, consideradas indignas (Cambiano, 1991). Portanto, formação-cultura, jogo e infância são termos correlacionados. Diferentemente de uma concepção pautada pela constância e identidade, que ditam uma ordem hierárquica valorativa em torno da

completude como melhor, e da criança como falta e privação, tem-se nesta linhagem heraclitiana uma reversão desse simbolismo, tomando a criança como o que melhor simboliza a condição do humano<sup>13</sup>, rompendo com a leitura linear da vida e reconhecendo sua natureza complexa, contraditória, porque polêmica e, justamente por isso, mutável (Diels; Kranz, 1996, fragmentos 67, 88, 103) – uma condição mais horizontal da dinâmica da vida (Passetti, 2003). Não por outra razão, Vernant (2000), ao discorrer por que a Grécia é importante para pensar o futuro, lembra que essa civilização que se esforça por refletir a existência terrestre e que funda a política cultuava Dioniso, um deus contrário a todas as regras da vida política, para que o homem não se torne louco, porque se ele se fecha sobre si mesmo e não leva em consideração aqueles que não são membros da sociedade, como os escravos, as crianças, as mulheres, os estrangeiros, é a identidade mesma que se torna monstruosamente outra.

Essa leitura da amizade, por esse equilíbrio imanente de forças em jogo, é analisada por Nietzsche (1988b): seja pela imagem graciosa da escada, que, num movimento de evolução, entre os desacordos e as contradições que entreconecem, encontra o amigo que corresponde à fase de desenvolvimento em que se encontra, anulando ou mutilando os precedentes; seja pela imagem do círculo, pautado pela força de atração sobre caracteres e talentos muito diversos (Nietzsche, 1988b, 368), que estimulam a diversidade e a complexidade, não a igualdade e a unidade. São modos que colocam em cena a capacidade de avaliação, de crítica ao modo tradicional da justiça, naquilo que, ontologizando-se, impede a mudança, o crescimento (Nietzsche, 1988b, 629-630), para, ao revés, afirmar a nossa capacidade de justificação, de modo singular e único, de nossa condição humana (Nietzsche, 1988b, 286), enquanto esses ideais corresponderem ao período de vida que vivemos (Nietzsche, 1988b, 629).

É da mesma capacidade de justificação, de

<sup>12</sup> Arendt (1991) traz igualmente esta reflexão sobre a agonística na Grécia homérica e o quanto deuses e homens estavam mutuamente implicados.

<sup>13</sup> Heráclito afirma que o próprio homem deve ser visto como uma criança perante a divindade e suas próprias opiniões são jogos de criança (Diels; Kranz, 1996, fragmentos 70, 79).

crítica e de companhia pautada na *Mitfreude* que se trata em relação a crianças para que lhes seja possível essa liberdade de espírito, porque tal liberdade não é ditada por origem, meio, estado e função ou pelas opiniões regentes em seu tempo, mas apenas na libertação das tradições (Nietzsche, 1988b, 225). Para isso, de um lado, é preciso que as crianças mais modestas sejam ensinadas a comandar, e as demais, a obedecer (Nietzsche, 1988b, 395), porque é da relação entre essa força e fraqueza que resulta a possibilidade de mudança: é a natureza mais fraca, por isso mais sutil e livre, que, ferida, instila a novidade num contexto estável e forte, que, de seu turno, a despeito da resistência à sua autoridade, acaba por refinar-se (Nietzsche, 1988b, 224). Ao mesmo tempo, é a consideração política da criança que permite aos adultos transcender o egoísmo e a existência individual e perseguir objetivos mais amplos, colocando em questão o superlativo da amizade (*φιλατου*) (Nietzsche, 1988b, 455, 354) entre adultos e crianças. Todavia, essa consideração torna-se trágica para a infância quando a criança tem de levar a cabo uma dura luta para impor seu modo de pensar contra pais afeitos à aparência, à mentira, à cólera ou, quando confrontadas com a incapacidade de os pais enxergarem os próprios filhos pela proximidade que deles mantêm, não se lhes permite que cada qual se reúna como uma unidade (Nietzsche, 1988b, 422-423), *dividuum* que somos (Nietzsche, 1988b, 57).

Trata-se, para Derrida, de pensar uma outra maneira de se dirigir ao possível, a uma outra possibilidade do possível, que envolva a prova de uma aporia, histórica e política, do talvez. Para que qualquer decisão (ética, jurídica, política) seja possível, precisa interromper a determinação, em se engajando no talvez, embora também deva interromper isso mesmo que é sua condição de possibilidade, o talvez mesmo (Derrida, 1994a). Esse equilíbrio do jogo, entre a determinação e a ruptura, inerente ao acontecimento, é o que reclama essa outra relação de proximidade com o outro, que rompa com as leis de hospitalidade da casa.

Ora, para Derrida, se há amigos, é porque o homem pensa e pensa o outro. A amizade, por excelência, só pode ser humana se for esse pensamento do outro, é preciso do outro para pensar; então a possibilidade da amizade se aloja no movimento de meu pensamento enquanto ela requer, chama, deseja o outro, a necessidade do outro, a causa do outro, no coração do cogito (Derrida, 1994a). O que está em questão, portanto, nessa relação entre justiça e amizade com a infância é a possibilidade de pensarmos radicalmente a infância no âmbito da justiça. Se a capacidade de dizer "não!" é a forma mínima de resistência (Foucault, 1994, n. 358<sup>14</sup>), simbolizando a denúncia de injustiça e o apelo por justiça (Boltanski, 2011), ela nos convoca a que sejamos capazes de nos dirigir ao outro na língua do outro como condição de toda justiça possível, problematizando a partilha que se opera em relação à língua, rompendo a exigência de que crianças só sejam efetivamente reconhecidas como sujeitos de fala, portanto sujeitos da lei ou do direito (Derrida, 1994b), se aprenderem a falar como nós, a não ser que falem o que caiba em nossas categorias de pensamento dos problemas colocados à decisão, em uma língua comum que nos homogeneiza a todos. Trata-se de uma explicitação, ainda que fisionômica, daquilo que há de indizível e, portanto, de *ubuesco* no poder, que o faz operar pelo medo e pela exclusão (Foucault, 2014; Melo; Schilling, 2021).

Colocar em evidência as condições da crítica implica, portanto, refletir sobre como desmascarar os modos de uso da criança para justificação da ordem: a ilusão natural, com a imagem rousseauniana da criança inocente que se torna aquilo que o novo homem – o burguês – acredita que ele queira se tornar e lhe permite criticar o que seja "anormal"; a ilusão privada, como se o eu estivesse dissociado do social, da classe, da história, valendo-se do recurso à naturalização das relações para encobrir as contribuições humanas e justificar a ordem vigente (Sloterdijk, 2012). É essa mesma crítica à naturalização da relação fraternal que Derrida (1994a) acentua

<sup>14</sup> Tratando-se de obra que reúne vários escritos, o número se refere ao escrito.

na associação entre democracia e fraternidade.

Resistir a esse lugar, pelo desdém e pela recusa, é parte da reversão dos temas tradicionais emblemáticos do poder, como o antirrei Diógenes ante Alexandre, o Grande, assim como as crianças em seus atos de desdém em relação aos adultos. Por isso que, segundo Sloterdijk (2012), diferentemente de Platão e Aristóteles, que seriam pensadores situados do lado dos senhores – e que pensariam a amizade a partir do lado dos senhores –, haveria aqui uma reflexão plebeia para a qual a insolência constituiria o cerne da força do *kynismos*, levando às ruas o que há de baixo, de discriminado, de privado, o que, para o filósofo, significaria subversão (Sloterdijk, 2012).

Neste sentido, a resistência *kyniké* pautava-se, para Foucault (2011), por um outro modo de amizade. Para o pensador francês, na filosofia antiga, a vida soberana é, em geral, uma vida que tende à instauração de uma relação consigo que é da ordem do gozo, como posse – ou propriedade, diria Derrida – e como prazer, assumindo sempre uma postura de ajuda e de socorro aos outros, estabelecendo, ao mesmo tempo, uma lição de caráter universal e uma obrigação de obediência, em um paralelismo entre a soberania política e a soberania de si, em que a amizade se tornava um dever-ser (Foucault, 2011).

No *kynismo*, a vinculação dá-se pelo desdém, numa união resistente ao sofrimento e à injustiça experimentados pelo outro, instalando-se numa posição essencial da alteridade, com uma convocação de que só possa haver verdade na forma do mundo outro e da vida outra. Nisto o *kynismo* expressaria o exercício de amizade, de vínculo intenso com o gênero humano inteiro, em um militantismo no mundo e contra o mundo, em que o cuidado de si coincide com o cuidado dos outros (Foucault, 2011), numa exigência que as relações de poder mudem (Foucault, 1994, n. 358), ao reclamar, da parte de quem escuta, uma exigência de coragem do interlocutor – que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve para que ele também seja capaz de uma diferenciação ética, de uma elaboração do

limite de seu poder e de se conduzir em conformidade com essa verdade (Foucault, 2011); de se questionar ao ouvir a questão, como diria Derrida (1994a), para o que é necessário um engajamento junto ao impotente, convocando-nos à tomada de uma decisão e de uma ação (Derrida, 2011).

A questão da amizade e da justiça em relação a crianças, portanto, é mais do que garantir que sejam ouvidas, à medida que compartilhem com o adulto discernimento e maturidade, mas, sim, uma problematização em torno das condições de elaboração da crítica que instauram hierarquias e que expressam, com Butler (2021), uma crítica à vulnerabilidade como um estado subjetivo para ser pensada como uma característica das nossas vidas compartilhadas ou interdependentes, colocando em questão aquilo que nos expõe à vulnerabilidade, como uma característica da relação que nos vincula uns aos outros e às estruturas e instituições de maior dimensão de que dependemos para a conservação da vida. Crianças sempre foram o emblema da vulnerabilidade, ensejando a legitimação de modelos patriarcais e paternalistas (Schochet, 1988), porque tomadas como 'em necessidade de proteção', sendo-lhes negada capacidade de agir politicamente, justificando-se a expansão de formas biopolíticas de regulação e de controle<sup>15</sup> (Butler, 2016). Se uma democracia por vir é a desconstrução em ação, ela pressupõe não apenas essa desconstrução da naturalidade do parentesco, de quem é irmão, mas também da instrumentalidade da relação que rompe a possibilidade de partilha e de participação (Derrida, 1994a). Por isso, parece limitada a leitura da amizade no bojo de uma ética de cuidado resumida à sensibilização e transparência, se ela não se volta ao debate das condicionantes socio-culturais que levam à marginalização, à pobreza, à dependência (Fineman, 2008). Desse modo, a tarefa não consiste em superar a dependência de modo a atingir a autossuficiência, mas em aceitar a interdependência como uma condição de igualdade e em pensar as reivindicações de igualdade a partir das relações entre pessoas, em nome dessas relações e desses vínculos

<sup>15</sup> Foucault (2014) dizia que as crianças eram a armadilha para pegar os adultos.

(Butler, 2021), reclamando um trabalho crítico do pensamento sobre o pensamento, como um pensar do lado de fora do que está legitimado, algo para jovens e adultos, para crianças – para todos (Passeti, 2003).

É essa a questão que a amizade coloca à Justiça em relação a crianças.

## 5 Palavras finais

Ao realizarmos este sucinto percurso pela história da filosofia, vemos que o debate em torno da amizade entre Justiça e crianças nos confrontou com desafios bastante díspares.

A partir de uma perspectiva mais clássica, pautada na identificação dos iguais, contáveis, que não problematiza a centralidade da filiação na definição de hierarquias para poder selecionar quem pode ser considerado efetivamente como amigo, a conjugação de Justiça e amizade nos insere numa reflexão mais pedagógica, instando-nos a avaliar se a comunicação travada com crianças é significativa, pautada por uma primazia do diálogo vivo, se não de uma escritura que logre reproduzir uma interlocução, seja em materiais informativos, seja em decisões. Mas essa reflexão pedagógica norteia-se pelo quê? Com a derrocada dos grandes referenciais axiológicos, a justiça procura assentar-se sobre seus próprios referenciais pedagógicos, notadamente em torno das garantias, numa processualidade que não a isenta de debater o desafio de equalização do poder em relações marcadas por diferenças sociais, etárias, raciais, de gênero e de classe, mas, sobretudo, e especialmente nos assuntos familiares e de proteção, pela indagação sobre como dirimir interesses em disputa que transcendem os marcos normativos e nos chamam ao debate social e político sobre o lugar social, senão político, de crianças e adolescentes na contemporaneidade. Neste contexto, em que a questão da ipseidade não se permite colocar, assoma o risco de conversão da amizade em políticas da inimizade.

Uma despolitizada leitura de cuidado limita-se, ademais, a uma abordagem sensível, mas privada, em sigilo, em que a amizade se organiza

como um esforço protetivo, que intensifica um lugar de dependência e de vulnerabilidade da criança em relação aos adultos, sem problematizar a dualidade autonomia-dependência, mas também público-privado, testemunhal ou secreta, como estruturante do poder. Neste contexto hierarquizado, a voz, a crítica que pode provir da criança, ainda que possa ser registrada e eventualmente considerada, é recepcionada nos enquadramentos ditados por um discurso alheio, que delimita o que é ou não é inteligível, assimilável, aceitável. O paternalismo resultante deste modelo de proteção é um falso amor, que nega saber ao dominado, dissocia-o de seus laços, reduzindo-o a mero indivíduo, como se vê nessa limitação da amigabilidade que não considera as possibilidades associativas resistentes de crianças.

Sem desmerecer os elementos importantes de sensibilização e adequação da Justiça, essa concepção de amizade reforça a dimensão hierárquica, calculada, condicionada da relação com a criança. Uma hospitalidade condicionada na área da proteção. Uma "hostipitalidade" (Derrida, 2021) em relação ao 'infrator'. O contraposto de defesa de uma maior autonomia apaga a diferença de crianças, torna-se uma autonomia sem amor (Sennett, 1993).

Esta não é, contudo, a única perspectiva de consideração da amizade nesta conjunção entre Justiça e infância.

Derrida (1994a, 1994b) sustenta que tanto a justiça como a amizade e a hospitalidade tensionam-se entre o cálculo e o incalculável, entre aquilo que é definido pelo direito e o que a justiça, na condição de desconstrução, pauta como promessa, como compromisso de igualdade. Neste sentido, a amizade vê-se chamada a distinguir-se da hospitalidade, em seu condicionamento da acolhida, em que a possibilidade de questionamento, de crítica, encontra seu limite na observância das regras da casa, do senhor, do adulto (Derrida, 2021). Para Derrida (2011), o lugar do político é o da negociação, entre o conjunto aberto dos dados presentes ou apresentáveis e o que chama de "democracia a vir", como ideal

regulador, como relação com a alteridade, reconhecendo o que há de insatisfatório no presente e nos remetendo à abertura ao que pode advir da vinda do outro.

É esse processo que problematiza a nossa responsabilidade ética e política ante esse outro-criança que se antepõe a nós. É por estarmos atravessados pelas relações de poder, pelas lutas do presente, que a amizade se apresenta como responsabilidade, quase aporética, de tentar decifrar o que está sendo dito, e responder ao outro, numa tripla dimensão: responder pelo que é dito, feito, pelo que se é; responder ao outro, a sua questão, a sua demanda; responder perante a lei, um tribunal, assumindo uma dimensão política de inscrever o que se escuta no trato político, público (Derrida, 1994a).

A discussão em torno da amizade em relação à infância nos apela, portanto, a um justiça de outro modo (Derrida, 2014), a perguntarmos-nos que tipo de instituições queremos criar (Foucault, 1994), se precisamos criar outras justicas (Moreau, 2022), não pensadas apenas como a preservação do instituído, mas como aquilo que permite instituir outros possíveis (Esposito, 2020).

Ora, pensar a amizade relacionada à infância a partir do signo da alteridade procura problematizar justamente essas dimensões da amizade como ideal que mantém hierarquias, justificando a ordem vigente, autonomizando-se em relação aos movimentos sociais, criando uma capacidade de tolerância em relação à crítica, sob a condição, precisamente, de que esta última permaneça cantonada na ordem do discurso, sem consequências práticas, incorporando apenas alguns elementos da crítica, cuidadosamente selecionados, especialmente pelo manejo do vocabulário (Boltanski; Fraser, 2014), como ocorre com a ética do cuidado.

Poder pensar a criança como medida, com seus próprios interesses, não pode se dar sob a égide e imagem do adulto, com suas referências abstratas de competência e autossuficiência, de discernimento e de capacidade. É, pelo contrário, por essa leitura que não dissocia a vulnerabilidade da resistência, que pensa essa igualdade-equilí-

brio a partir das relações entre pessoas, em nome dessas relações e desses vínculos (Butler, 2021), que se torna possível pensar a amizade, a infância a partir de outras companhias, que, ao recusar um superior, convoque-nos a um justiça que privilegie modalidades de entreconhecimento, de comunicação e de negociação, aos moldes de uma tradução, reforçando e aumentando a comunicabilidade onde antes havia impasse ou mesmo conflito, numa atividade recíproca, contínua, de alteração, intensificação e aumento de toda linguagem, de toda forma de comunicação (Butler, 2021). Um novo justiça em que diferenças etárias não nos impeçam de modular as relações, de forma polimórfica e variada, para que os interesses singulares possam buscar seu equilíbrio, sua intensidade e justificação em uma companhia na felicidade. Um justiça que possa dar azo a novos modos de autoridade, prescindindo da autonomia sem amor e do falso amor do paternalismo, para permitir a construção de relações variadas de cooperação mútua (Sennett, 1993).

Derrida (2021) sustenta que, na polaridade sem oposição entre a lei da hospitalidade incondicional, absoluta, e as leis de hospitalidade condicionais, violentas e mais jurídicas que justas, devem-se encontrar esquemas intermediários que permitam que o desejo e a lei da hospitalidade absoluta e justa, encontrados nos anseios por reformas e revoluções, por transformações reais do direito e da política, tornem a hospitalidade absoluta tão habitável quanto possível. Essa diferença exige imaginação e só se recomeça, como se recomeça com a infância, porque se imagina recomeçar; e não recomeçamos sem nos permitirmos certos deslocamentos, que nos deem distância e uma interação que nos ligue à pluralidade e heterogeneidade do agir (Didi-Huberman, 2021).

Trazer à discussão a relação entre amizade e infância no contexto da Justiça nos convoca, portanto, a irmos além dos limites que estão postos, a termos a coragem de ouvir as verdades que vêm das crianças e a imaginarmos continuamente outros possíveis.

## Referências

- AIMJF. *Guidelines on children in contact with the justice system*. Londres, 2017. Disponível em: [https://aimjf.info/wp-content/uploads/2022/09/Guidelines\\_-\\_ENG\\_-\\_Ratified\\_17.04.26.pdf](https://aimjf.info/wp-content/uploads/2022/09/Guidelines_-_ENG_-_Ratified_17.04.26.pdf). Acesso em: 8 set. 2024.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- ARENDDT, Hannah. Reflections on Little Rock. In: ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003. p. 193-213.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1992.
- ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Brasília: EdUnB, 1997.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 2011.
- AUBENQUE, Pierre. Sur l'amitié chez Aristote. In: AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1993.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. Economie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Gallimard, 2011.
- BOLTANSKI, Luc; FRASER, Nancy. *Domination et émancipation*. Pour un renouveau de la critique sociale. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014.
- BRANCO, Patrícia (org.). *Sociologia do(s) espaço(s) da Justiça: diálogos interdisciplinares*. Coimbra: Almedina, 2013.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. v. 2. 6. ed. São Paulo: Vozes, 1995.
- BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente. Brasília, 1990. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm). Acesso em: 8 set. 2024.
- BREWER, Holly. *By birth or consent: children, law, and the anglo-american revolution in authority*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2005.
- BRIDGEMAN, Jo; MONK, Daniel. *Feminist perspectives on Child Law*. New York: Routledge, 2013.
- BURKE, Peter. *Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2006.
- BUTLER, Judith. *A força da não-violência*. Lisboa: 70, 2021.
- BUTLER, Judith. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, Judith. *Vulnerability in resistance*. Durham: Duke University Press, 2016.
- CAMBIANO, Giuseppe. Tornar-se homem. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1991.
- CAMPOS, Antonia M.; MEDEIROS, Jonas; RIBEIRO, Márcio. *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta, 2016.
- CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1988.
- CARL, Eberhard; CLAUSS, Marianne; KARLE, Michael. *Kindesanhörung im Familienrecht*. München: Beck, 2015.
- CASSIN, Barbara et al. Aimer, amour, amitié. In: CASSIN, Barbara. *Vocabulaire européen des philosophies*. Dictionnaire des intraduisibles. Paris: Seuil, 2019.
- CASSIN, Barbara. *Elogio da tradução*. São Paulo: Martins Fontes, 2022.
- CASSIN, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- CHAUI, Marilena. Amizade, recusa do servir. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 173-239.
- CHAUI, Marilena. O poder político da amizade. In: CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014. p. 11-19.
- CILLERO, Miguel. [El interés superior del Niño en el marco de la Convención sobre Derechos del Niño](#). In: UNICEF. *Justicia y derechos del niño*. Santiago de Chile, 2007. v. 9, p. 125-142.
- COMMAILLE, Jacques. *Territoires de justice*. Une sociologie politique de la carte judiciaire. Paris: PUF, 2000.
- CONSELHO DA EUROPA. *Convenção Europeia sobre o Exercício dos Direitos das Crianças*. Strasbourg, 1996. Disponível em: <https://files.diariodarepublica.pt/1s/2014/01/01800/0053400543.pdf>. Acesso em: 8 set. 2024.
- CONSELHO DA EUROPA. *Diretrizes do Comité de Ministros do Conselho da Europa sobre a justiça adaptada às crianças*. Strasbourg, 2013. Disponível em: <https://rm.coe.int/16806a45f2>. Acesso em: 8 set. 2024.
- DAMASKA, Mirjan R. *The faces of Justice and State Authority*. A comparative approach to the legal process. New Haven: Yale University Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'*. Paris: Galilée, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. *Justices*. In: DERRIDA, Jacques. *Appels de Jacques Derrida (textes réunis)*. Paris: Hermann, 2014. p. 19-71.
- DERRIDA, Jacques. *L'hospitalité*. Séminaire (1995-1996). Paris: Seuil, 2021.
- DERRIDA, Jacques. *Politique et amitié*. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser. Paris: Galilée, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994a.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*. Diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imaginer, recommencer. Ce qui nous soulève*. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 2021.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1996.

DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente*. Tre paradigmi di ontologia politica. Torino: Einaudi, 2020.

FERRAJOLI, Luigi. Prefácio. In: GARCIA MENDEZ, Emilio. *Infancia, ley y democracia en América Latina*. Santa Fe de Bogotá: Themis, 1999.

FINEMAN, Martha Albertson. The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. *Yale Journal of Law & Feminism*, Yale, v. 20, n. 1, 2008. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1131407>. Acesso em: 12 maio 2024.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FRAISSE, Jean-Claude. *Philia*. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris: Vrin, 2016.

GARAPON, Antoine. *Bien juger*. Essai sur le rituel judiciaire. Paris: Odile Jacob, 2001.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

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

JOLIBERT, Bernard. *Montaigne*. L'éducation humaniste. Paris: L'Harmattan, 2009.

KALATEHJAFARABADI, Tahereh Jafarabadi. Ethics of caring in the child-friendly projects: new challenges. *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 01-17, 2020.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Lisboa: 70, 2004.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Lisboa: 70, 2020.

KILKELLY, Ursula. *Listening children about justice*: report of the Council of Europe. Strasbourg, 2010. Disponível em: <https://rm.coe.int/168045f81d>. Acesso em: 12 abr. 2025.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LANSDOWN, Gerison. The welfare of the child in contested proceedings. In: RYBURN, Murray. *Contested adoptions*. Research, law, policy and practice. Aldershot, Arena: Ashgate Publishing, 1994.

LIEFAARD, Ton. Access to justice for children: towards a specific research and implementation agenda. *International Journal of Children's Rights*, Leiden, v. 27, p. 195-227, 2019.

LOCKE, John. Some thoughts concerning education. In: LOCKE, John. *Complete works of John Locke*. Hastings: Delphi Classics, 2007a.

LOCKE, John. Two treatises of government. In: LOCKE, John. *Complete works of John Locke*. Hastings: Delphi Classics, 2007b.

LYOTARD, Jean-François. *Lectures d'enfance*. Paris: Galilée, 1991.

MBEMBE, Achille. *Politiques de l'inimité*. Paris: La Découverte, 2019.

MEAD, George H. The psychology of punitive justice. *The American Journal of Sociology*, Chicago, v. XXIII, n. 5, p. 577-602, mar. 1918. Disponível em: [https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead\\_1918a.html](https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1918a.html). Acesso em: 12 abr. 2025.

MELO, Eduardo Rezende. Child participation in family and protection matters: an AIMJF's collaborative research. *The Chronicle*, Brussels, 2021b. Disponível em: <https://chronicle.aimjf.info/index.php/files/article/view/69>. Acesso em: 8 set. 2024.

MELO, Eduardo Rezende. *Direito ao desenvolvimento*. Arqueologia de um dispositivo na subjetivação de crianças e adolescentes. São Paulo: Intermeios, 2021a.

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. Crítica e transvalorização. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2004.

MELO, Eduardo Rezende; SCHILLING, Flavia. A infância e o (in)dividível: poder ubuesco, resistência e a possibilidade da justiça. *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 17, 2021.

MENDEZ, Emilio Garcia; COSTA, Antonio Carlos Gomes da (1994). *Das necessidades aos direitos*. São Paulo: Malheiros, 1994.

MONTAIGNE, Michel. *Les Essais*. Paris, 1595. E-book. Obra de domínio público.

MOREAU, Thierry. The risks of unanticipated consequences from children's participation in the justice system. In: PARÉ, Mona et al. *Children's access to justice*. A critical assessment. London: Intersentia, 2022. p. 241-254.

NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. 2. ed. München: Suhrkamp, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches* I. Berlin: de Gruyter, 1988b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Berlin: de Gruyter, 1988a.

PASSETTI, Edson. *Éticas dos amigos*. Invenções libertárias da vida. São Paulo: Imaginário, 2003.

PIRES, Álvaro. Responsabilizar ou punir? A justiça juvenil em perigo. In: BRASIL. Ministério da Justiça. *Novas direções na governança da justiça e da segurança*. Brasília, 2006. p. 621-642.

PLATÃO. *A República*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *Diálogos I*. Protágoras. São Paulo: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Lisis*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

PLATÃO. *Phédon, le Banquet, Phèdre*. Paris: Gallimard, 1991.

PLATT, Anthony M. *The child savers. The invention of delinquency*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHMITT, Carl. *O conceito de político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.

SCHOCHET, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17<sup>th</sup> Century England*. Patriarchalism in political thought. New Brunswick: Transaction Book, 1988.

SENNETT, Richard. *Authority*. New York: Norton, 1993.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

STAUFFER, Jill. *Ethical loneliness: the injustice of not being heard*. New York: Columbia University Press, 2015.

UNITED NATIONS. Conselho de Direitos Humanos. *Access to justice for children Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights*. Geneva, 2013. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/766759>. Acesso em: 15 maio 2025.

UNITED NATIONS. Convenção sobre os direitos da criança, Geneva, 1989. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca>. Acesso em: 8 set. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In: AUGÉ, Marc et al. *La Grèce pour penser l'avenir*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 13-23.

---

## Eduardo Rezende Melo

Juiz de direito em São Paulo; pós-doutorando na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Nova de Lisboa, Portugal; doutor em Direito pela USP (área de concentração de direitos humanos); mestre em filosofia pela PUC/SP; mestre em estudos avançados de direitos da infância pela Universidade de Friburgo/Suíça; coordenador da área pedagógica da Infância e da Juventude na Escola Paulista da Magistratura; pesquisador colaborador do Grupo de Pesquisa "Direitos Humanos, Democracia e Memória", do Instituto de Estudos Avançados (IEA) da USP. Membro da Coordenadoria da Infância e da Juventude do TJSP; ex-presidente da Associação Brasileira de Magistrados, Promotores de Justiça e Defensores Públicos da Infância e da Juventude (ABMP).

---

## Endereço para correspondência

### EDUARDO REZENDE MELO

Estrada das Lágrimas, S/N – Jardim São Caetano, 09581-540

São Caetano do Sul, São Paulo, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*