

A justiça, suas alternativas e seus símbolos. Vingar, perdoar ou julgar? Variações literárias¹

Justice, its alternatives and symbols. Revenging, forgiving or judging? Literary variations

François Ost²

Université Saint-Louis, Bélgica

francois.ost@fusl.ac.be

Resumo

O artigo busca examinar as influências da literatura na justiça, nos juízes e no processo em si, dando especial atenção para a distinção entre justiça privada e justiça oficial. Pretendemos propor um quadro de análise do seio da literatura mundial, que permitirá, ao mesmo tempo, ilustrar, nuançar e subverter. Se é verdade que as obras de ficção fornecem algum depoimento emblemático desta ou daquela figura do quadro, elas também oferecem uma infinita gama de situações que terão, logo, tornado complexas as trocas teóricas, sempre muito redutoras. Em conclusão, propomos relacionar a justiça, a vingança e o perdão com os símbolos habitualmente associados ao trabalho da justiça: a espada, a balança e a venda.

Palavras-chave: Direito e literatura, interpretação jurídica, decisão judicial.

Abstract

The article aims to examine the influences of literature on justice, the judges and the judicial proceeding itself, giving particular attention to the distinction between private justice and official justice. We intend to propose a framework of analysis of the heart of international literature, which will make it possible, at the same time, to illustrate, to highlight and to subvert. If it is true that works of fiction provide some evidence of this or that iconic figure of the work, they also offer an infinite range of situations that will then render complex the theoretical exchanges, which are always very restrictive. In conclusion, we intend to establish a relationship between justice, revenge and forgiveness with those symbols commonly associated with the work of justice: the sword, the balance and the band.

Keywords: law and literature, juridical interpretation, judicial decision.

¹ Traduzido do francês por Anderson Vichinkeski Teixeira e Rafael Wagner Radke. Uma versão preliminar e reduzida deste artigo foi divulgada, em formato de conferência, na inauguração oficial da Escola de Direito da Unisinos, ocorrida em 31 de outubro de 2013, no Teatro São Pedro, Porto Alegre (RS).

² Université Saint-Louis. Boulevard du Jardin Botanique, 38, D4, CEP 1000, Bruxelles, Bélgica.

Considerações iniciais

A justiça, os juízes e o processo não deixaram de inspirar a literatura, o teatro e o cinema. É possível colocar um pouco de ordem neste material abundante? Entre a justiça que é feita por si mesmo e aquela produzida pelo terceiro instituído, entre a justiça oficial, a equidade, o perdão, a vingança, é possível traçar algum ponto de partida marcado pelos grandes arquétipos literários?

Minha proposta aqui pretende lançar alguns marcos neste ambicioso projeto, em benefício de uma dupla distinção. A primeira é bem conhecida: ela separa a justiça privada da justiça oficial (em geral do Estado); iremos referir as reflexões do filósofo Paul Ricoeur relativamente à “triangulação” dos conflitos, e a intervenção do “ele” (instância terceira da lei e de seus representantes) no trabalho da justiça. A segunda distinção é igualmente inspirada pela filosofia de Paul Ricoeur, que, refletindo sobre o sentido do ato de julgar, atribui-lhe uma dupla função que, em suma, referiremos provisoriamente usando dois termos: “repartição” e “participação”.

Deve-se notar que não se abordará aqui a função de “dizer a verdade” exercida pela justiça (estabelecer os fatos pertinentes à causa) prévia à sua função de “jurisdição” e também essencial a ela. Tal estudo exigiria um trabalho ao menos equivalente ao que se começa. Basta recordar desde o início a natureza convencional (e, portanto, construída) da verdade judicial, como tão bem atesta o ditado *res iudicata pro veritate habetur*.

Com a ajuda de um quadro dúplice, proporemos uma grade de análise, em vez de um percurso solto, do seio da literatura mundial, que permitirá, ao mesmo tempo, ilustrar, nuançar e subverter. Se é verdade que as obras de ficção fornecem algum depoimento emblemático desta ou daquela figura do quadro, elas também oferecem uma infinita gama de situações que terão, logo, tornado complexas as trocas teóricas, sempre muito redutoras.

Enfim, em conclusão, propomos relacionar a justiça, a vingança e o perdão com os símbolos habitualmente associados ao trabalho da justiça: a espada, a balança e a venda (cf. Jacob, 1994; Robert, 1993). A espada, que significa a violência inerente a uma solução que “fata” um debate e, se for o caso, impõe uma sanção (e representa especialmente, como tal, um dos aspectos do “monopólio da violência legítima” que Max Weber atribuiu à figura do Estado). A balança, que reflete o trabalho de compensação entre direitos e danos, a pesagem das vontades de ontem e o balanço dos interesses de hoje. Por fim, a venda, símbolo mais tardio na iconografia europeia, que podemos associar ao olhar interior do sábio, à imparcialidade e à abnegação esperadas do juiz.

Implementação filosófica: Paul Ricoeur, a intervenção do terceiro e as duas funções do ato de julgar

“O ato fundamental pelo qual podemos dizer que a justiça está fundada numa sociedade é o ato pelo qual a sociedade retira dos indivíduos o direito e o poder de fazer justiça a eles mesmos” (Ricoeur, 1995, p. 190). Por este ato, explica Paul Ricoeur, opera-se a passagem constitutiva de nossa primeira distinção, da vingança privada à justiça pública instituída (passagem gradual, entretanto, e jamais inteiramente consumada, a justiça pública se apropria de uma parte inerente ao regulamento vingativo, o qual, em si, não se reduz à quebra pura e simples da violência). Impondo o princípio segundo o qual ninguém está habilitado para fazer justiça por si mesmo, a sociedade “triangula” o litígio que opõe um “eu” a um “tu”: doravante um “ele” se interpõe entre os protagonistas. O “ele” ou a instância terceira do juiz chama à imparcialidade, que obriga as partes a verbalizar as suas pretensões, forçando-as a declará-las em consideração à lei comum que assegura o vínculo social. Assim, a instituição de um aparelho judiciário, que levou séculos para ser instaurada na Europa, não destaca somente os seus fatores institucionais, mas procede também de uma lógica antropológica profunda da qual a literatura se faz eco.

Nossa segunda distinção, relativa, desta vez, às duas funções que podemos atribuir ao ato de julgar, deve-se igualmente a Ricoeur (1995, p. 185-192). Ao fim de uma espécie de fenomenologia do julgamento, o filósofo distingue uma finalidade limitada “sob a qual julgar significa decidir, no sentido de colocar um fim à incerteza”, à qual ele opõe uma finalidade abrangente “isto é, a contribuição do julgamento para a paz pública” (Ricoeur, 1995, p. 185). No primeiro sentido, o “juízo” coloca fim a um debate, virtualmente interminável, mediante uma decisão que se tornará definitiva pelo esgotamento do prazo recursal e a execução daquilo a que a força pública emprestará sua ajuda. Ao fazê-lo, o juiz terá cumprido uma primeira função: ele terá dado a parte que cabe a cada um, em conformidade com o velho ditado pelo qual os romanos referiam-se ao papel do direito: *suum cuique tribuere*. O juiz terá imputado ou corrigido as ações indevidamente monopolizadas por um ou por outro – em uma palavra: ele terá repartido as partes. Assim, atua como uma instituição essencial da sociedade que Rawls apresenta precisamente como um vasto sistema de distribuição de partes. Em seu primeiro sentido, julgar é, portanto, o ato que divide, que distribui (em alemão, *Urteil*, julga-

mento, é explicitamente formado a partir de *Teil*, que significa a parte).

Mas o ato de julgar não se esgota nessa função de separação. Se é verdade que, mais fundamentalmente, ele ocorre em um contexto de violência social e de conflito latente, deverá ser o processo, e o julgamento que o termina, na esteira de uma função mais abrangente, a alternativa institucional à violência, começando pela violência da justiça que se faz a si próprio. Nessas circunstâncias, prossegue Ricoeur, “parece que o horizonte do ato de julgar é, em última análise, mais do que a segurança, a paz social” (Ricoeur, 1995, p. 190). Não somente a pacificação provisória que resulta de um entendimento imposto pela lei do mais forte, mas uma harmonia restabelecida pelo fato de que o reconhecimento mútuo ocorreu: cada um dos protagonistas, seja qual for o destino de sua ação, deve admitir que a sentença não é um ato de violência, mas o reconhecimento dos pontos de vista respectivos. Neste nível, surgiu uma concepção superior de sociedade: não mais apenas um esquema de distribuição de partes que é sinônimo da justiça distributiva, mas a sociedade como um esquema de cooperação: pela distribuição, mas, além disso, pelo procedimento, também, permite-se então aspirar a qualquer coisa como um “bem comum”, que precisamente constitui o vínculo social. Um bem, paradoxalmente, feito de valores compartilháveis. Neste ponto, a dimensão comunitária assumiu a dimensão procedimental, que é incapaz, por si só, de repelir a violência.

Em resumo, a *divisão* judiciária é, ao mesmo tempo, a atribuição de *partes* (que separam) e o que nos faz tomar parte nessa mesma sociedade, isto é, o que nos aproxima (Ricoeur, 1995, p. 191). A partir da repartição aparece uma propriedade emergente, mais importante do que a parte que vai para cada um: a concórdia restabelecida e a cooperação revivida.

Assim emerge um *continuum* marcado por vários limiares qualitativos: a vingança é extraída da violência pura e simples, em razão de um equilíbrio nos prejuízos (*olho por olho e dente por dente*); a justiça, por sua vez, destaca-se da vingança (ainda que continue buscando um equilíbrio compensatório) pelo fato de que agora a instância pública, como terceira parte, se interpõe entre os protagonistas; pode acontecer que ela penda para a instância pacificadora do perdão quando preenche a sua segunda função de modeladora do vínculo social. Enfim, o perdão se separa da justiça, na medida em que

se afasta da lógica compensatória e adentra em um horizonte livre (ele não pode jamais ser imposto) e, por fim, do amor.

Um quadro de dupla entrada

Podemos agora apresentar um quadro duplo entre a justiça e as suas alternativas, mediante um cruzamento de eixo vertical que distingue a justiça instituída e a justiça privada, com um eixo horizontal que leva em conta a presença de uma ou duas funções do ato de julgar, ou ainda o padrão de um ou de outro. Oito Figuras Simbólicas de Justiça (FSJ)³ podem, portanto, ser identificados.

As FSJ 1 e 2 visam a um modelo de justiça “ideal” que combina a justa divisão de partes com a função integradora ou restauradora da paz social. A obra *Eumênides*, de Ésquilo, narra a instituição de uma justiça pública que decorre da antiga lei do talião. *Cid*, de Corneille, relata uma interessante história do duelo judiciário, conduzindo, finalmente, ao perdão, dentro de um contexto de emaranhamento entre a justiça pública e a privada.

As FSJ 3 e 4 visam às formas de justiça, pública e privada, preocupadas somente com a compensação do dano (função limitada), mostrando uma preocupação de simples equilíbrio, ou de *status quo*: a ordem social foi perturbada por um erro ou por um dano que é preciso reparar. Um mal por um mal, um tanto por um tanto – nestas condições, o mal “se conserva”. A FSJ 4 (vingança privada) encontra-se bem documentada na literatura, com uma notória variação importante: a justiça que uma pessoa faz a si própria, através do suicídio, geralmente.

As FSJ 5 e 6 ilustram um modelo de perdão, mais frequentemente registrado no domínio privado do que no domínio público. Tal modelo não mais é caracterizado pelo equilíbrio, mas pelo excesso: excesso do dom, do abandono e do perdão. Libertamo-nos da lógica do dar e receber e tentamos produzir esta propriedade emergente que é a restauração do vínculo social.

Ao inverso, as FSJ 7 e 8 descrevem, por sua vez, a ausência das duas funções anexas ao ato de julgar, traçando um modelo de justiça falha: falha ou negação da justiça. A literatura mostra ser, aqui, particularmente rica, tanto na ordem pública, com o retrato de todos os tipos de juízes parciais ou desonestos, como na ordem privada, com um crescendo de desnaturação que culmina com as narrativas de justiça perversa, que abundam na pena do Marquês de Sade.

³ Para fins desta tradução, optamos por traduzir *figures* com a expressão “Figuras Simbólicas de Justiça”, pois o próprio sentido de *figures* dado pelo autor remete a um conceito simbólico de justo presente em cada uma das histórias relembradas (N.T.).

Quadro I. Figuras Simbólicas de Justiça.
Chart I. Symbolic Figures of Justice.

	Justiça instituída	Justiça privada
Acumulação das duas funções: decidir/fazer tomar parte	(1) Ésquilo, <i>Eumênides</i>	(2) Corneille, <i>Cid</i>
Apenas decidir	(3) F. Mauriac, <i>Thérèse Desqueyroux</i>	(4) Vingança privada: • Shakespeare • Racine • Von Kleist Variante: fazer justiça a si mesmo F. Dürrenmatt, <i>A pane</i> A. Nothomb, <i>A cosmética do inimigo</i>
Somente fazer tomar parte	(5) Comissão da Verdade e Reconciliação	(6) O perdão: H. Melville, <i>Billy Budd</i> L. Tolstoi, <i>Ressurreição</i> E. Wiechert, <i>O juiz</i>
Ausência das duas funções	(7) Juízes parciais ou desonestos que corrompem a justiça: W. Shakespeare, <i>Medida por medida; O mercador de Veneza; Ricardo II</i> Von Kleist, <i>A jarra quebrada</i> . La Fontaine, <i>Fábulas</i> Variante: o juiz inconscientemente envolvido: S. Márai, <i>Divórcio em Buda</i>	(8) Esquecimento: M. Kundera, <i>A brincadeira</i> A justiça imanente: F. Kafka, <i>O processo</i> A justiça perversa: Sade

Acumulação das duas funções. O modelo ideal

Na obra *Eumênides*, tragédia escrita no ano 460 a.C., podemos encontrar um dos exemplos literários mais emblemáticos da instituição de um tribunal capaz (o Areópago), aqui na história de Orestes, o matricida, de superar a antiga lei do talião e de pronunciar finalmente um veredito de absolvição, depois que argumentos racionais tenham sido debatidos (cf. Ost, 2004, p. 91 e ss.). No caso, a função primeira da justiça (resolver um litígio, atribuindo a cada um o que lhe é devido) é ao mesmo tempo satisfeita e ultrapassada; é que o regulamento interposto não se limita somente a “recolocar as coisas no seu estado”, ele renova o vínculo social e, podemos dizer, contribui mesmo para o fortalecimento da paz social; é este último ponto,

menos conhecido, mas tão essencial quanto os demais, que eu gostaria de destacar. Ao lado de Orestes, a coisa é evidente: ao arrancar o braço vingador das Erínias, ele é inicialmente acolhido como suplicante pela cidade de Atenas, devendo, então, se explicar ao tribunal e, enfim, sendo reintegrado à comunidade mesmo que o ameacem o delírio e o inferno.

Mas a reconciliação e a reintegração foram ainda mais difíceis de obter por parte das Erínias que se veem usurpadas de uma de suas vítimas naturais e, finalmente, humilhadas por um veredito que assinala o declínio de sua autoridade em Atenas. Atena deverá demonstrar tenacidade fora do comum para conter a ira das “fúrias à memória de longo prazo” e obter, finalmente, a reviravolta espetacular que as transformará em protetoras benevolentes da cidade (*Eumênides*). Todos os registros da persuasão (*peitho*) serão percorridos em 140 versos e não menos de quatro longas tiradas.

O mais urgente é primeiramente restaurar a honra da parte sucumbente: “Você não está vencido” (v. 795); a partilha das vozes que intervieram não causou, com efeito, nada de desonroso para elas. Na sequência, vem a súplica modesta “não despejar sobre o meu país a sua ira pesada” (v. 804-807), acompanhada de uma promessa (“eu vos prometo, com toda a justiça, uma estadia equitativa no meu país [...] meus cidadãos vos farão as honrarias”, v. 804-807). Nada feito: as Erínias retomam, inabaladas, suas lamentações ameaçadoras.

Athena então altera o registro: aqui se está fazendo a minha vontade sobre sua fúria, que, sem dúvida, explica a sua grande sabedoria. Mas não importa: ela previu uma prosperidade sem igual para Atenas e convidou as Erínias, mais uma vez, para se juntar a essa boa fase: “Vocês verão uma procissão de homens e de mulheres que as veneram de forma que vocês não obterão em outro lugar” (v. 856-857). Nova recusa: “Não continuarei a discutir para o teu próprio bem”, responde Palas, determinada para a batalha (v. 881); “se você respeitar serenamente a persuasão, o charme calmante da minha língua, por que não permanecer?” (v. 885-887). Certa vez, Athena parece ter marcado um ponto; uma falha surge na determinação do coro das fúrias: “Como será a minha residência? Que honras me aguardam?”, elas perguntam (v. 892-894). E finalmente esta última questão: “Tu me garantes tudo para sempre?” (v. 898).

Assim, a persuasão terá feito o seu serviço; as Erínias estão agora organizadas para entoar um hino de caridade no lugar de seu pranto de morte, o hino sem lira de memória sinistra. Agora tudo pode se transformar: sementes, colheitas e prosperidade são evocadas onde, durante os 3.600 versos precedentes, eram somente uma temática de sangue, de lepra e de infecção. Palavras propícias, profetas benevolentes e boas graças tiveram lugar na boca daquelas chamadas, neste momento, as *Eumênides*, as imprecações que estavam um pouco escassas até agora: “que jamais a cidade venha a retomar a discórdia, mas que a alegria, a alegria prospere” (v. 984).

A complexa trama de *Cid* (Corneille, 1994 [1637]) ilustra, no domínio da justiça privada (mal produzido, entretanto, na justiça pública do rei, em uma época em que o poder do monarca sobre os grandes do reino se afirma mais notadamente), o acúmulo das duas funções da justiça: a compensação judiciária sucede, na verdade, o perdão (facilitado, é verdade, pela paixão amorosa que une os protagonistas, apesar de seus protestos, e a pressão do rei ansioso por fortalecer a harmonia cívica).

Lembramos as principais fontes dessa história: impulsionado por um dever de honra, Rodrigo mata em um duelo Don Gomes, que tinha ofendido o seu

pai. A tarefa é árdua, ou até trágica, na medida em que Don Gomes não é outro senão o pai de Chimène, a “amante” (no sentido do século XVII: a namorada) de Rodrigo. Don Fernando, o rei de Castela, estaria inclinado a perdoar, pois Rodrigo obteve, no mesmo dia, uma grande vitória contra os mouros. Mas Chimène não tem a intenção de ceder em sua honra, e apela para o duelo judiciário (uma espécie de “juízo de Deus”, que Filipe, o Belo, tinha regulamentado em 1306 e o Concílio de Trento interditara): “Senhor, permita-me recorrer às armas [...] que é por onde pretendo me vingar” (Corneille, 1994, Ato IV, cena 5).

Don Fernando não é muito favorável a “este velho costume que, sob o pretexto de punir um ataque injusto, enfraquece os melhores combatentes de um Estado” (Corneille, 1994, Ato IV, cena 5). Mas Don Diego, pai de Rodrigo, toma o lado de Chimène, ou melhor, do código aristocrático onde o seu voto desesperado é expressão do mesmo: salvar Rodrigo seria lhe conceder privilégios indignos. De má vontade, o rei acabará por ceder, mas colocando condições para esse duelo que ele reprova: Chimène casará com o vencedor (sem dúvida antecipando, com pouca dificuldade, o resultado do combate), e a Corte se absterá de aparecer no espetáculo (“método sangrento”) que ele reprova. Quando, finalmente, a notícia da vitória de Rodrigo chega aos ouvidos de Chimène, ela ainda tenta resistir à inclinação do seu amor para com o assassino de seu pai. Acabará, entretanto, por perdoar Rodrigo, com o pedido insistente do rei. No entanto, por respeito às convenções (Don Gomes não fora ainda enterrado), Don Fernando concede a Chimène o prazo de um ano para ajustar os escrúpulos da sua consciência com o fogo da sua paixão, não sem enviar Rodrigo, novamente, em missão de defesa do Estado.

As duas funções da justiça estão ilustradas nessa história: a função de compensação (na sua tradução privada dos duelos) se prolonga na função abrangente de reinserção social (Rodrigo se casará com Chimène que lhe perdoa, e ele assume brilhantemente o serviço de guerreiro do Estado). Ademais, as duas faces da justiça, pública e privada, estão aqui intimamente misturadas, como atestado, notadamente, pela instituição do duelo judiciário (vingança privada emoldurada pela instituição pública), e o perdão é incentivado pelas necessidades de razão estatal. Isto não é do menor interesse do *Cid*: acompanhar o surgimento de uma nova ordem política que faz prevalecer a razão do Estado sobre a justiça privada, operando, assim, a transição do regime aristocrático de vingança privada para um regime burguês de compensação fixada pelos tribunais públicos (ver Dumont, 2008, p. 230).

Repartir, compensar ou se vingar: o modelo do *status quo*

Uma justiça que apenas “atribui a cada um o que é seu” está à altura da sua missão?

Numerosos autores respondem negativamente a essa questão. É que, em se contentando com o restabelecimento do equilíbrio social por um compromisso momentâneo, esta justiça não penetra, de forma alguma, nas motivações dos protagonistas e se torna inquestionável a justiça intrínseca na ordem que restaurou. Deveríamos refletir, aqui, sobre a fecunda distinção entre *litígio* e *disputa*, introduzida por Lyotard. Enquanto o *litígio* está sujeito a um código de princípios e valores comuns aos dois protagonistas, de modo que conduz normalmente à compensação do *demandante* que sofreu lesão (ele também avaliado de acordo com os parâmetros aceitos), a *disputa*, ao contrário, não é tratada: ela não é qualificável por nenhuma regra de conduta, de sorte que o *dano* sofrido pela *vítima* permanece sem compensação, e é mesmo inexprimível, muitas vezes (Lyotard, 1983).

Um autor como François Mauriac levou esta crítica a um ponto de radicalidade raramente igualado. Observador atento da vida judiciária (no que concerne à justiça civil, que a fundou, ou ainda quanto à justiça pública, notadamente por ocasião da depuração do período pós-guerra ou dos movimentos de libertação colonial), Mauriac teve a oportunidade de convencer-se que a justiça humana é “o que há de mais horrível no mundo” quando não é inspirada pela caridade (Mauriac, 1979, p. 894).

Tal justiça não é, neste caso, mais do que uma manifestação da grande lei da “devoração mútua” que regeu a história (sabemos que Mauriac partilha esta trágica concepção da natureza humana de Pascal, e está convencido que o mal é original e consubstancial ao homem, e que, sob estas condições, a história não é mais que a repetição infinita do crime de Caim).

Mais concretamente, essa justiça é um aparelho impessoal, desumano e mecânico. Ela estigmatiza, cataloga, materializa, subtrai e, em virtude disso, recusa-se a se colocar no lugar do litigante e, portanto, *a fortiori*, é incapaz de perdoar-lhe. Tal justiça não é, em suma, mais do que a reprodução da ordem já estabelecida (o privilégio dos grandes proprietários na propriedade privada, e a hegemonia dos mais fortes na esfera pública): compensando o desequilíbrio trazido pela ordem estabelecida, tal justiça reforça e legitima indefinidamente esta ordem. Em se restringindo como uma lógica quase aritmética de equivalência de falhas, essa justiça não é mais que uma versão oficial e institucional da vingança

privada e do linchamento (ver Michel, 2010, p. 37 e ss.).

Longe de assegurar as condições de um reconhecimento mútuo da vítima e do culpado (real ou potencial), essa justiça legalista tem a função real de excluir o suposto indivíduo da ordem social (esta análise é mais significativa já que emana de um autor pouco suspeito de ser militante de esquerda). Mauriac qualifica essa justiça que engana o olho de “justiça de Pilatos” – o agente consciente do Estado que lava as mãos 2 mil anos depois – uma justiça que se contenta em passar uma aparência de imparcialidade.

Thérèse Desqueyroux é, sem dúvida, o romance de Mauriac (1927) que melhor ilustra esta crítica de uma justiça estática “de Pilatos” que, ao aparentar uma decisão justa, na realidade se presta, meramente, para descartar a vingança familiar privada, o que coloca a obra na articulação das FSJ 3 e 4 supra. Thérèse, é uma burguesa provinciana que, sufocando na atmosfera de conflito da família de seu marido, tenta envenená-lo; o crime fracassa, e uma investigação judicial é aberta. Para preservar a honra da família, o marido, apoiado por eles, retira a sua denúncia para enganar a justiça, de sorte que, ao final de uma instrução desleixada, uma decisão de não conhecimento do processo é proferida. Eis Thérèse devolvida aos seus, à vingança dos seus – esse é um prato que se come frio. De longos anos de condenação ao silêncio esperado, ela está agora presa a um ato que não recebeu nem reconhecimento nem sanção oficial. Tudo acontece, com efeito, no final dessa ordem de “não conhecimento”, como se nada tivesse ocorrido, nem mesmo a intervenção da justiça. Mas o que revela a negação da justiça é, na verdade, seu objetivo de cumplicidade com uma ordem familiar, com o que a obra de Mauriac descreve a violência desumana.

Esta mesma lição se extrai de *A letra escarlate*, de 1850, o grande romance do estadunidense Hawthorne (1949). *A letra escarlate* é um sinal de infâmia que, agora, adorna o corpo de Esther, soberba jovem culpada de um adultério em uma comunidade puritana do Novo Mundo, no século XVII. Banida da comunidade, Esther suporta dignamente o seu calvário, na companhia de sua pequena filha, o produto de seu pecado. O mistério mais profundo é, contudo, acerca da identidade do pai. Progressivamente, todos passam a achar que se trata de um jovem pastor da comunidade, inspirado pregador que tem tudo para ser um santo. Longe de lhe garantir a impunidade, o anonimato que o esconde é, no entanto, uma tortura pior do que aquela que acometeu Esther. O remorso o consome internamente de modo muito mais cruel, ainda, que o estigma exterior de sua companheira. Tanto que – a terrível verdade se revela pouco a pouco

– o infeliz pastor vive na companhia de um velho médico (que não é outro senão o ex-marido de Esther) que descobriu o seu segredo e o submete a uma vingança diária que terminará por consumi-lo. Aqui novamente teria sido melhor, sem dúvida, uma sanção pública e uma penitência feita “com o rosto descoberto”.

A transição se faz, assim, naturalmente com a FSJ 4, da justiça privada, limitada à função de compensação. Durante milhares de anos, a humanidade regulou os seus conflitos para favorecer a vingança do clã, da família ou a privada. Na Grécia antiga, ainda, um mesmo termo, *diké*, designa a vingança e a justiça⁴. Muitas vezes regulada e moderada por um conjunto de regras consuetudinárias, a vingança acaba, com efeito, por não ser irracional: devolvendo um golpe por um golpe – com a mesma intensidade e com as mesmas formas –, ela se inscreve dentro da lógica contratual do dar e receber, reproduzindo a grande lei humana da reciprocidade. Por outro lado, em sociedades tradicionais e fechadas, soldadas com um inflexível código de honra, ela aparece mesmo como um dever sagrado de restaurar a honra ferida. O problema, evidentemente, é que com a falta da intervenção de um terceiro instituído fica muito difícil de se respeitar o equilíbrio, e podemos imaginar intermináveis discussões sobre a realidade da culpa e a extensão dos danos. Podemos sustentar também que, para ser mantido de geração para geração, esse espírito de vingança acaba por produzir um ódio que se autoproduz e gera uma violência recíproca que não tem mais fim.

Assim, o tema da vingança percorre a literatura universal com uma recorrência extraordinária. Um grande número de obras de Shakespeare, de Racine e de Von Kleist trazem o melhor de suas inspirações sobre tal tema. Falta-nos espaço, aqui, para elencar mesmo que um ou outro desses textos. Devemos nos contentar, dentro desse limite, com chamar a atenção para uma variante interessante na quarta figura⁵: a justiça feita contra si mesmo, frequentemente pelo suicídio. Desse modo, acusado pelo tribunal da autoconsciência, o indivíduo não se concede mais nenhum álibi e nenhuma circunstância atenuante.

A *pane*, de Friedrich Dürrenmatt (1964), ilustrará este ponto (melhor que outras obras que poderiam ser citadas, como a *A cosmética do inimigo*, de Amelie No-

thomb). No curso de uma de suas excursões à província, um representante comercial, sem conseguir um quarto de hotel, é hospedado por um magistrado aposentado. O magistrado o convida para participar de um jantar que ele organiza mensalmente com um procurador e um advogado, ambos, assim como ele, aposentados. Durante a refeição, improvisa-se um jogo no qual os três companheiros aparecem divididos: um processo fictício no qual o hóspede é convidado a participar: o que há para temer, afinal? Não é ele um comerciante comum? Ao cabo de um interrogatório habilmente conduzido, parece, entretanto, que o homem poderia bem ter sido a causa – indireta, mas provável – do ataque cardíaco que custou a vida do seu chefe. Advogado e procurador se envolvem em uma peleja emocionante que acaba com uma sentença de morte pronunciada pelo juiz. O jogo termina com um bom humor geral, os três colaboradores da justiça muito felizes por terem sido capazes, uma vez mais, de se envolver com suas ocupações favoritas. Mas, quando batem à porta do comerciante para lhe dizer o que o ato da condenação escrita significou, eles o encontram enforcado... Aparentemente a consciência do homem se revelou mais inflexível que o pequeno grupo dos profissionais da justiça.

Nesta ótica, deve-se reler, igualmente, *Crime e castigo*, de Dostoiévski (2007): o que realmente impulsionou Raskolnikov a confessar o seu crime, senão a necessidade de confessar e, desse modo, o desejo de pagar as suas dívidas e, assim, reintegrar-se à sociedade dos homens?

Fazer tomar parte. O perdão, modelo de propriedade emergente

Às vezes, a realidade parece se basear na ficção: qual melhor exemplo a se evocar, de fato, para ilustrar um sistema estatal de justiça que desiste de se contentar com o seu papel clássico de adjudicação-retribuição ao colocar de imediato a alternativa do perdão, prova de reconciliação e de concórdia, do que a famosa *Comissão da Verdade e Reconciliação*, criada na África do Sul, logo após o *apartheid*, por Nelson Mandela e por Desmond Tutu? Tal comissão, que pretende combinar confissões completas, reparação civil, o perdão solicitado às vítimas

⁴ Nota-se também que, do ponto de vista histórico, a transição da vingança privada para a justiça pública é o resultado de uma evolução muito progressiva. Assim, quando o rei Creonte, na peça de Sófocles, julga sua sobrinha Antígona, pode-se perguntar qual a natureza de sua intervenção: familiar ou política? Note-se igualmente que, ao proibir seu sobrinho Polínicos de ser enterrado, ele busca, como lhe dirá seu adivinho Tirésias, uma “segunda morte” para o seu inimigo (cerca de 1030), indicando que sua “justiça” mal se distingue da vingança pura e simples.

⁵ Também deve-se mencionar uma interessante figura intermediária entre a justiça privada e justiça pública: o do *justiciero* que faz justiça por si mesmo, mas com o objetivo de restaurar a justiça oficial para qual ele vai dar de bom grado sua função depois que ela tiver recuperado a sua determinação e independência; encontramos uma ilustração no romance de Kleist *Michael Kohlhaas*, personagem singular que o autor explica ter “um senso de justiça que faz dele um ladrão e um assassino”.

e obtido delas, e anistia criminal, pode ser analisada tanto como um gesto de memória como uma aposta no futuro. O perdão que aí se produz não esconde nada dos fatos e assegura o pleno reconhecimento da vítima, mas, ao tornar crível a perspectiva de um futuro coletivo que não seja um futuro de rancor, ele permite que os protagonistas rompam com um destino de desgraça. Deve-se sublinhar, de passagem e a favor desta experiência, a importância da *narrativa* na obra da justiça: trata-se de construir uma relação de fatos que, deixando de pretender ser absolutamente precisa (quem diria toda a verdade? Sabe-se, de resto, que a verdade judicial não esgota as verdades factuais), faz sentido para os protagonistas e é aceita pela comunidade. Trata-se de “colocar as palavras certas nos fatos” e também de “dizer” a responsabilidade ou a culpabilidade de uns e de outros.

No entanto, reconhecamos que o perdão é mais frequentemente feito pelos indivíduos e pela justiça privada. Muitas vezes, de resto, ele procede pelo padrão da justiça pública (desde que os fatos sejam prescritos pela lei, por exemplo, ou quando, como no caso dos crimes de massa mais graves, uma verdadeira reparação é simplesmente impossível) ou, então, procede pelo seu declínio. Sob a pena de um autor radicalmente utópico como Tolstói, o perdão é uma exigência evangélica que é a única reação aceitável para o mal, uma vez que somente a Deus cabe julgar, e que cada sistema humano que pretenda isso correrá o risco de ser, por natureza, corruptor e ele mesmo criminógeno (esse é o tema da *Ressurreição*).

O escritor alemão E. Wiechert (1962), em uma obra intitulada *Le juge* [O juiz], também pede o perdão como o único possível substituto para a justiça equivocada. Na Alemanha nazista, na véspera do início da guerra, um juiz de instrução descobre que o culpado de um assassinato político que se investiga não é outro senão o próprio filho; ele não leva muito tempo para se confundir e, assumindo seu papel como pai, bem como juiz, convence o filho (que se chama – é uma coincidência – Christian) a se entregar como prisioneiro. Mas, em uma Alemanha equivocada, onde o mal tomou o lugar do bem, não há ninguém para julgar – até o felicitam por ter feito justiça a um oponente. Resta, então, ao pai levar o seu Christian a um “Tribunal Supremo”: os pais da vítima. Christian acabará por ser finalmente perdoado por eles; quanto ao juiz, ele endereça no dia seguinte sua carta de demissão aos seus superiores; as últimas linhas têm a seguinte redação: “Lá onde não há justiça, não há lugar nem para a lei, nem para o juiz” (Wiechert, 1962, p. 2).

Outro exemplo singular de combinação entre o perdão privado e o fracasso da justiça oficial pode

ser encontrado em *Billy Budd*, o marinheiro de Melville (1948).

Este breve romance do mar sugere a ideia de justiça como um mal necessário em um mundo marcado pela culpa universal do pecado original. Alistado à força na Marinha inglesa, na época do Diretório e em sequência a uma onda de motins que deixou vestígios, Billy Budd é injustamente acusado de motim pelo capitão a bordo. Incapaz de se defender verbalmente, o marinheiro desfere um golpe que se mostra fatal para o funcionário acusado. Ele foi imediatamente julgado por um conselho de guerra presidido pelo Capitão Vere; todos estão convencidos da inocência do marinheiro, mas sua sentença de morte é pronunciada porque não se pode dar à tripulação o menor sinal de fraqueza em um tempo de guerra e logo após um período de motim. Ao amanhecer, Billy é enforcado no braço do mastro.

Em um primeiro momento, podemos ler esta fábula como uma crítica feroz à justiça militar sumária que rapidamente, e de modo consciente, condena à morte um homem inocente por causa da lei marcial e da disciplina militar. Mas Melville nos convida a ir além desta primeira interpretação, propondo uma leitura cristã deste sacrifício do filho (Billy) pelo pai (Vere) em expiação do pecado original que pesa sobre todos, inclusive sobre os inocentes. Como entender de outra forma, de fato, as últimas palavras de Billy Budd: “Deus abençoe o capitão Vere!”? E Melville acrescenta a seguinte observação: enquanto Billy era erguido, “o leste era impregnado por uma luz doce e gloriosa, como em uma visão mística do velo do cordeiro de Deus”. Tudo se passa como se aqui, nesta atmosfera de misericórdia para com o pecado original comum, Billy tenha sido levado a perdoar a justiça dos homens, como se, em figura simbólica cristã, ele assegurasse a redenção da culpa universal dos juizes.

Nenhuma das duas funções. A negação da justiça ou o modelo-padrão

A alternativa extrema à justiça é uma resolução de conflitos que não honre qualquer uma das duas funções de compensação e reintegração. Perceba-se aqui o paroxismo da desnaturação da instituição, que toca os limites da desumanização. O “ele” do terceiro instituído decai de sua posição terceira, de acordo com as várias Figuras Simbólicas de Justiça que variam da complacência ordinária à perversão radical (modelo da “justiça sádica”, pretendendo substituir o da justiça comum dos homens).

Quando essa “justiça” é feita por juizes ordenados em formas legais e segundo o enquadramento

jurídico, a corrupção da instituição está em seu apogeu. A literatura, que não se atrasa em inversões para ir além dos limites, possui diversos exemplos. Shakespeare, notadamente, apresenta uma impressionante galeria de perfis de juizes tendenciosos e venais, diretamente interessados no resultado do julgamento, muitas vezes porque eles próprios são os culpados que deveriam ser investigados. Cite-se, por exemplo, na peça homônima, *Ricardo II*, que arbitra (antes de colocar arbitrariamente um fim) um duelo judiciário na forma de ordália entre dois de seus vassallos que se acusam mutuamente por um assassinato cujo verdadeiro culpado, como todo mundo sabe, é o próprio rei.⁶

Pode-se também mencionar Angelo, o mal apelidado, que condena Claudio à morte por fornicção, em *Medida por medida*, enquanto ele próprio oferece a salvação à irmã deste último, uma jovem noviça cuja virtude ele pretende comprar dessas maneiras.

Poderíamos também lembrar a famosa Portia, que, em *O mercador de Veneza*, inflige uma impressionante lição de equidade ao desafortunado Shylock, usurário judeu da praça, contribuindo assim para a sua injusta condenação, uma vez que ela mesma tem todo interesse nesta condenação.

O tema do juiz culpável instruindo seu próprio julgamento constitui também a matéria, de um modo cômico, na peça *A jarra quebrada*, de von Kleist.

E como poderíamos esquecer os muitos juizes venais que assombram as *Fábulas*, de Jean de la Fontaine? Assim, Pierre Dandin de *A ostra e os litigantes*, depois de ter engolido a ostra, não deixa a todos mais do que uma escama – “sem custos”, afirma ele. Ou ainda o juiz Grippinaud (*O gato, a foinha e o pequeno coelho*), que coloca em acordo os litigantes devorando uns aos outros, e acumulando, “sem uma outra forma de processo”, o terreno que eles estavam disputando.

Às vezes, a literatura lida com o tema do juiz “inconscientemente envolvido”, sem ser ele corrompido ou parcial. Em *Divórcio em Buda*, Sándor Márai (2007) conta a história de um juiz húngaro acima de qualquer suspeita conduzindo uma vida exemplar e promissora rumo às mais altas funções judiciárias. Atualmente um juiz encarregado de casos de divórcio, ele se prepara para lidar com o caso de um ex-colega de classe. Para sua grande surpresa, este vem encontra-lo em sua casa em um domingo à noite, véspera do julgamento, para

fazer uma confissão: ele teria matado sua esposa algumas horas mais cedo. Logo o juiz que a incompreensão e o mal-entendido estão instalados no casamento, com a mulher tomando uma distância incompreensível. Enquanto isso, pouco a pouco, desvela-se a verdade que estava nas sombras: a esposa nunca teria deixado de ser amante do... juiz em pessoa, encontraram-se (“tudo dentro da honra”, como se costuma dizer nestes casos) quatro vezes alguns anos antes. Cinco vezes, o amigo colocaria a pergunta ao juiz: “Você também sonhava com Anna?” E, quando o juiz terminar por “confessar”, pode-se entender que, depois de algumas horas já, ele abdicou da sua função terceira de juiz (o “ele” imparcial do porta-voz da lei).⁷ E, se a audiência do dia seguinte não ocorrer (a esposa está morta), é talvez provável que a dúvida esteja instalada: quem somos nós para julgar?⁸

A espiral descendente continua quando a literatura aborda o tema da ausência de ambas as funções no âmbito, desta vez, da justiça privada, desinstituída completamente. Na verdade, a ideia e o próprio termo “justiça” são utilizados neste contexto, ironicamente, como antífrase, como que para indicar um defeito radical. O inventário das formas desta antijustiça resta a ser feito no essencial. Devem-se apresentar três manifestações.

A primeira, admitimos, pode parecer um pouco trivial. A protagonista se matriculou em um simples registro de *esquecimento* e de *negação*, como se a fadiga ou a impotência tivessem substituído a justiça. Esta pode ser a chave para entender o romance singular de Milan Kundera, *A brincadeira*, onde atrocidades terríveis do regime comunista na Europa Oriental não encontravam, em definitivo, nenhuma verbalização eficaz, nenhum tratamento suscetível de reparar os estragos. Só o esquecimento, como um véu letal, cobre esse campo de ruínas. Mas deve-se ter cuidado com o esquecimento que, quando toma a forma de repressão, leva a bruscos e devastadores “retornos do reprimido”. Um “passado que não passa jamais” é o terreno mais fértil para as violências do amanhã.

A amnésia decepciona a justiça em um sentido mais elementar do que aqueles levantados pela distinção de Paul Ricoeur: não garantindo nenhum reconhecimento aos fatos, ela traduz uma negação da verdade (ou mesmo apenas a realidade) sob a negação de justiça. Ao aniquilar o passado, ao nulificar a memória, a amnésia definitivamente torna impossível que um dia a justiça seja feita.

⁶ Sobre essas diferentes figuras do juiz na obra do dramaturgo inglês, ver Ost (2012).

⁷ O tema é finalmente invocado por Márai (2007) nas páginas 154 (“tout d’un coup il n’y a plus de rôle”), 156 (“j’ai besoin, cette nuit, d’un juge qui, descendant de ses hauteurs, participe lui-même au procès”) e 160 (“c’est toujours quelqu’un d’autre qui prononce le verdict”).

⁸ Cf. p. 154 (“tout d’un coup il n’y a plus de rôle”), 156 (“j’ai besoin, cette nuit, d’un juge qui, descendant de ses hauteurs, participe lui-même au procès”) e 160 (“c’est toujours quelqu’un d’autre qui prononce le verdict”).

O processo, de Franz Kafka (1997), nos leva à beira de outro abismo. O que, de fato, revelam esses detalhes, absurdos e grotescos, do procedimento judicial com o qual Joseph K. é confrontado durante os 12 meses da instrução do seu processo? Não tanto as disfunções da justiça ordinária (Kafka está bem além desta crítica comum) quanto a manifestação, para dizer a verdade, aterrorizante, de uma “justiça imanente” que está enraizada na maioria dos nossos medos mais arcaicos. Esta justiça imanente reflete o que poderia ser chamado de uma “lei de necessidade” que ataca sem motivo os inocentes e os culpados para se inscrever em uma mentalidade pré-lógica onde a culpa não se distingue do erro, da loucura, da doença e do infortúnio. De acordo com um dos sentidos que existem na língua alemã, o processo (*Der Prozess*) deve então ser entendido como um processo mórbido, imprescritível e sem remissão, em vez de um processo judicial instituído. O que se percebe é uma metamorfose (como o romance de mesmo nome) que é, ao mesmo tempo, física e moral: a progressiva transformação de um inocente em culpado, como Gregor, que acorda uma manhã na casca de uma barata. Aqui, a falta-corrupção, segundo o modelo da antiga *hamartia* grega, é tanto hereditária (que pode ser passada de geração em geração) como contagiosa (ela ataca sem motivo por uma simples contiguidade). Esta forma de justiça, com a qual Kafka dolorosamente se confrontou durante toda a sua vida, como atesta, notadamente, seu *Diário*, é uma loteria cruel que, em forma de prêmio, apenas distribui 1001 formas de infortúnio.

No imaginário kafkaniano, o “ele” da autoridade permanece totalmente inacessível (nunca Joseph K. será confrontado com seus juízes no julgamento, nunca K encontrará esses “senhores”, em *O castelo*), de modo que todas as figuras de autoridade (começando pela do pai, em *Carta ao pai*), todos os “você” que pretendem falar “em nome da lei” são apenas tristes impostores ou tiranos cruéis, e de modo que o “eu” (o do Franz Kafka real e de todos os seus avatares literários: Gregor Samsa, Joseph K, K) é reduzido a tomar toda lei para si, deteriorando-se em uma culpabilidade infinita, face a uma “lei de necessidade” tão cruel quanto absurda (Ost, 2004, p. 337 e ss.).

Após o esquecimento e a justiça imanente, pode-se ainda descer um degrau e evocar a *justiça perversa*, que visa a produzir o mal pelo mal. Uma vez que a figura do esquecimento traduz a impotência e a evaporação da justiça, e que a da justiça imanente reflete uma justiça maligna vinda de qualquer lugar, a justiça perversa é ainda pior, na medida em que se reivindica como uma produção explicitamente humana – mas

de uma humanidade que deliberadamente persegue o mal pelo mal. Como aquela que aparece em algumas páginas demoníacas de Sade, nas *Histórias* de Justine e Julieta, notadamente.

Os pequenos ou grandes mestres que as duas irmãs reencontram em conventos, fábricas, salões e *boudoirs* não cessam, de fato, de editar regulamentos exigentes que eles sabem conter prescrições impossíveis de cumprir, e eles têm o prazer de uma aplicação totalmente arbitrária, de acordo com seus caprichos, aumentando os privilégios injustos, bem como a punição vexatória. Sob essas condições, os simulacros de justiça aos quais se entregam os justiceiros sadeanos são apenas o resultado derradeiro da lei perversa que eles conseguiram colocar no lugar da lei comum da cidade. Como em Sodoma e Gomorra, a moeda (moeda simbólica, lei, língua, economia) que é trocada no universo de Sade é marcada apenas por um selo único, puramente solipsista, dos tiranos que dela se servem. O “eu” solipsista do sujeito perverso ocupa aqui todo o lugar (Sade inventou o conceito de “isolismo”), impondo sua própria lei (o “ele” sendo totalmente repudiado) aos “você” reduzidos à condição de objetos de prazer (esse é o imperativo categórico de Sade: “Aproveite, às custas de não importa quem”) (Ost, 2005).

Conclusões

O percurso que acabamos de traçar é evidentemente muito incompleto: somente algumas faixas foram traçadas no imenso continente literário, no que concerne a um objeto em si multifacetado. Em última análise, sua principal utilidade, ao instar uma “tabela de Mendeleiev”, reside em sua função heurística: as muitas caixas vazias que ele possui (porque não se duvida que as oito Figuras Simbólicas de Justiça destacadas não esgotam a complexidade do ato de julgar) conclamam a perseguir futuras pesquisas. Para não acumular as espécies na forma de um filatelista ou de um entomologista que, para aprofundar nosso conhecimento do ser humano, chama, desde a época de Caim e Abel, a escolher entre vingança, julgamento ou perdão.

A escolher... ou a combinar essas Figuras, como aprendemos do famoso julgamento de Salomão (*Livro dos Reis*, I, 3), que consegue trazer, em um conto de algumas linhas, a vingança, o perdão e a justiça. Vingança da mãe enlutada que concorda em matar a criança ainda viva para que a outra mãe não possa desfrutar da “posse” de sua “criança” (Leichter-Flack, 2012, p. 64; Draï, 1991, p. 166 e ss.). Perdão que essa outra mãe, que, ainda que tenha adivinhado o subterfúgio e que é a vítima,

recusa que a criança seja morta e aceita que seu filho lhe escape para que a vida prevaleça. Justiça, enfim, de Salomão porque ele antecipou a reação dessas duas mulheres, e em particular a dor irreparável da primeira, e ousou apostar numa paródia de justiça (cortar a criança em dois, para atribuir a cada um a sua parte), demonstrando, assim, pelo absurdo (o formalismo mortal das duas partes iguais), como a verdadeira justiça, para se efetivar, deveria ultrapassar a mera função de simples compensação.⁹

Coloquemos, enfim, a seguinte pergunta: é possível estabelecer uma relação entre essas três Figuras e os três símbolos tradicionalmente associados à ideia de justiça: a espada, a balança e a venda? Para responder a esta última pergunta, gostaríamos de expandir ainda mais o quadro, considerando duas Figuras-limites da “solução dos conflitos”: a violência pura e simples, acima, e o amor, abaixo. Cinco posições, em suma, que vão desde a violência ao amor, passando sucessivamente pela vingança, pela justiça e pelo perdão.

Assim é a violência originária, aquela que encontramos no estado de natureza, onde todos os golpes são permitidos e onde “o homem é o lobo do homem”. Estado imaginário de animalidade bruta, estado de inundação descontrolada e desproporcional da retribuição – sob o signo da espada.

Com a figura da vingança – o “sistema de vingança”, controlado e medido, distingue-se da “vingança” originária – um limiar de hominização é atravessado. A espada vem agora se somar à balança que mede os danos e ajusta as represálias à gravidade da ofensa sofrida. A violência originária está agora marcada por uma preocupação com a equivalência, e com seu corolário, a reciprocidade. Dito de outro modo, o sentido atribuído à espada é reinterpretado, para ser assim associado à balança: a força da espada é colocada a serviço de uma sanção medida em termos de um dano sofrido. Esta reflexividade da regulação dos conflitos é frágil, mas porque ela é deixada a critério dos próprios protagonistas, sempre expostos aos excessos de seu ressentimento.

Assim a transição para a justiça pública implica a superação de um novo limiar qualitativo: o da mediação dos terceiros e, portanto, da interposição de uma instituição. Aos dois primeiros símbolos da espada e da balança vem agora se somar o da venda, sinônimo de imparcialidade e olhar interior. De repente, o sentido desses dois primeiros símbolos é novamente reinter-

pretado: a força a serviço das operações compensatórias da balança não está mais necessariamente condenada à única preocupação da equivalência social (a divisão das partes segundo o ditado “a cada um o que lhe é devido”); em alguns casos, pelo menos, ela pode estar mobilizada à serviço de um ideal de reinserção social ou de restauração do vínculo social. Em outras palavras, a presença da venda permite à justiça assumir sua função ampla de pacificação, indo além de sua função restrita de compensação. A presença de um conflito em um espaço público instituído induz uma forma salutar de distanciamento ou desvinculação que força os protagonistas a traduzir suas pretensões e objeções na linguagem mais formal da lei comum, e os envolve, sob a égide de um juiz, em uma mudança: é preciso justificar os seus pontos de vista de forma convincente para o outro (o juiz e qualquer outro, incluindo o adversário). Por sua vez, esta ligeira mudança permite iniciar um começo de universalização e de desinteresse dos pontos de vista expressados. Traduzindo o que Hannah Arendt chamou de uma forma de “pensamento ampliado”, a instância do julgamento eleva-se, então, ao exercício difícil que consiste em se colocar no lugar do outro. Localizada em uma posição mediana na nossa tabela, na curva entre vingança e perdão (e, de modo ainda mais radical, no ponto de tensão máxima entre os pontos extremos da violência e do amor), a justiça instituída representa o meio-termo frágil e sempre renegociado entre uma lógica de equivalência, que já era a de Talião, e uma lógica de superabundância inspirada pelo perdão, e, em última análise, pelo amor (solidariedade, fraternidade).

A instância do perdão implica, no entanto, por sua vez, a superação de um novo limiar qualitativo, verdadeiramente radical. Se é verdade que o perdão só pode ser gratuito, no duplo sentido de que ele nunca pode ser imposto e que ignora quaisquer preocupações de equivalência e reciprocidade, então, ele faz parte de uma lógica que poderia ser chamada de transcendente ou quase divina. No que se tornou, então, os nossos três símbolos? Indícios de uma mudança radical de nível, a espada e a balança não são mais simplesmente reinterpretadas, como nas etapas anteriores, mas desaparecem completamente. A espada que fodia e separa não é mais apropriada, uma vez que se trata mais de aproximar e religar; quanto aos minuciosos pesos da balança, eles são representados na superabundância do dom e do perdão. Somente subsiste aqui a venda, marca do olhar interior

⁹ Leichter-Flack (2012, p. 64): “Même en situation d'égalité de droits, la justice des hommes ne saurait être dans l'égalisation artificielle des ressources offertes par le hasard des destinées. Double mérite du jugement: en ordonnant, dans un premier temps, le partage, il reconnaît l'égalité de droits des plaignantes, ou, plus exactement, il reconnaît l'injustice irréparable subie par la première; en dépassant cette logique, dans le deuxième temps, il démontre le caractère mortifère de cette logique purement et impossiblement égalisatrice.”

e da abnegação “que não conta”, sinal de desprendimento, não no sentido de passividade estoica que sofreu golpes sem vacilar, mas no sentido ativo de antecipação de uma reconciliação geradora de benefícios mútuos.

Finalmente, ter-se-á entendido que esse perdão bebe, ele mesmo, nas fontes insondáveis do amor, figura última do nosso quadro – um amor que a sabedoria popular nos lembra que é cego, como é a justiça cada vez que se eleva ao nível das exigências de sua função ampla.

Disso resta concluir que a justiça é humana, como as situações e as pessoas que ela julga. É entre a violência animal e o *agape* paradisíaco, seus horizontes últimos, que ela se desenrola. Ela reivindica, com razão, a força, sem a qual seria impotente, e o ideal de fraternidade, sem o qual seria reduzida a um cálculo utilitarista simples de interesses, de modo que é nos casos difíceis, como os da decisão prática *em situações* (o que devo decidir, aqui e agora?), que ela é forçada a se manifestar no dia a dia. Para ela, nunca pode estar em questão o uso da espada ou da balança. Mesmo quando assume sua função ampla e consegue introduzir uma dose de perdão em suas soluções, ela pressupõe uma capacidade de mobilizar a coerção, ou o uso legítimo da força, uma vez que continua a apelar para a ideia de reciprocidade inerente à *regra de ouro* (“não faça aos outros o que você não gostaria que lhe fizessem”). Mas, explica Ricoeur (2008, p. 39), convidando-nos a essa última dialética, de ser inspirado pela lógica da superabundância do dom, essa lógica tradicional da equivalência de certa forma reinterpretada e agora protegida de recaídas meramente utilitárias: não se trata mais de cuidar de alguém *porque* ele me cuidará no futuro, se ele descobrir que eu estava sob sua dependência (cálculo condicional e interessado), mas sobretudo *porque* ele verifica que eu já me beneficiei da solicitude de outrem (opção incondicional e desinteressada).

Veja-se: a dialética da justiça – entre violência e perdão, espada e balança – não se apoia de modo algum em um alinhamento entre estes polos extremos ou em confusão entre suas respectivas exigências. Isso porque também a literatura, que muitas vezes faz eco direto, seja das explosões da violência bruta, seja dos enlacs desinteressados do amor, manterá sempre relações de interpelação crítica em relação ao trabalho da justiça, uma obra menos sublime, com certeza, do que as promessas do *agape*, e menos eficaz, certamente, do que a resolução rápida dos conflitos por meio da força.

É também por isso que o símbolo mais específico da justiça é o da balança¹⁰, dado que ela compar-

tilha o da espada com a vingança (sobre um fundo de violência primordial), e a venda com o perdão (em um horizonte da superabundância do dom). Isso não deveria nos surpreender, já que a natureza fundamental do Direito é a medida (no sentido da justa relação entre as coisas e as pessoas, da organização geral da cidade, e da inclusão harmoniosa ao longo do tempo)¹¹, e que tanto seu discurso como sua ação se especificam pelo seu formalismo controlado.

A literatura, por suas salutares interpelações, impede, no entanto, que esse formalismo se feche sobre si mesmo, lembrando-o constantemente de seus paradoxos constitutivos: se a justiça existe para romper com a violência originária, ela será, no entanto, risível, caso não possa empunhar a espada para fazer cumprir suas decisões, e, se é verdade que o Direito não pode criar regras gerais com base em uma lógica radical de não equivalência, ele não progredirá jamais, caso não esteja inspirado, pelo menos em algumas ocasiões, pela louca superabundância do dom e do perdão.

Referências

- CORNEILLE, P. 1994. *Le Cid*. Paris, EJL, 95 p.
- DOSTOIEVSKI, F. 2007. *Crime e castigo*. 5ª ed., São Paulo, Editora 34, 561 p.
- DRAÏ, R. 1991. *Le mythe du talion: une introduction au droit hébraïque*. Aix-en-Provence, Editions Alinéa, 270 p.
- DUMONT, J.N. 2008. Corneille et la disparition du héros. In: A. GARAPON ; D. SALAS (ed.), *Imaginer la loi*. Paris, Michalon.
- DÜRRENMATT, F. 1964. *A pane*. Rio de Janeiro, Editora Globo, 138 p.
- ÉSQUILO. 1966. *Ouvres*. Paris, Les Belles Lettres, 964 p.
- HAWTHORNE, N. 1948. *A letra escarlate*. Rio de Janeiro, Olympio, 279 p.
- JACOB, R. 1994. *Images de la justice: essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Age à l'âge classique*. Paris, Le léopard d'or, 256 p.
- KAFKA, F. 1997. *O processo*. São Paulo, Companhia das Letras, 332 p.
- KUNDEIRA, M. 1986. *A brincadeira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 402 p.
- LA FONTAINE, J. de. 2002. *Fables*. Paris, Librairie Générale Française, 542 p.
- LEICHTER-FLACK, F. 2012. *Le laboratoire des cas de conscience*. Paris, Editions Alma, 218 p.
- LYOTARD, J.-F. 1983. *Le différend*. Paris, Editions de Minuit, 279 p.
- MARAI, S. 2007. *Divorce à Buda*. Paris, Albin Michel, 246 p.
- MAURIAC, F. 1979. *L'affaire Fabre-Bull*. In: F. MAURIAC, *Œuvres romanesques et théâtrales complètes*. Paris, Gallimard, vol. II.
- MAURIAC, F. 1927. *Thérèse Desqueyroux*. Paris, Grasset, 241 p.
- MELVILLE, H. 1948. *Billy Budd*. Cambridge, Harvard University Press, 381 p.
- MICHEL, J. 2010. *François Mauriac: la justice des beatitudes*. Paris, Michalon, 114 p.
- NOTHOMB, A. *A cosmética do inimigo*. Lisboa, Editorial Bizâncio, 104 p.
- OST, F. 1999. *Le temps du droit*. Paris, Odile Jacob, 376 p.
- OST, F. 2004. *Raconter la loi: aux sources de l'imaginaire juridique*. Paris, Odile Jacob, 442 p.
- OST, F. 2005. *Sade et la loi*. Paris, Odile Jacob, 345 p.

¹⁰ Robert (1993, p. 53): “La balance apparaît comme le plus ancien, le plus constant et le plus simple des attributs de l'allégorie ‘justice.’”

¹¹ Sobre o tema, ver Ost (1999), em *Conclusões*.

OST, F. 2012. *Shakespeare, la comédie de la loi*. Paris, Editions Michalon, 312 p.
RICOEUR, P. 1995. L'acte de juger. In: P. RICOEUR, *Le juste*. Paris, Esprit.
RICOEUR, P. 2008. *Amour et justice*. Paris, Points, 110 p.
ROBERT, C.-N. 1993. *La justice: vertu, courtisane et bourreau*. Genève, Georg éditeur, 139 p.
SHAKESPEARE, W. 1995. *Medida por medida*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 229 p.
SHAKESPEARE, W. 2002. *Ricardo II*. Porto, Campo das Letras, 147 p.

SHAKESPEARE, W. 1999. *O mercador de Veneza*. Rio de Janeiro, Lacerda, 146 p.
TOLSTOI, L. N. 1945. *Ressurreição*. Rio de Janeiro, Olympio, 515 p.
WIECHERT, E. 1962. Le juge. In: E. WIECHERT, *Histoire d'un adolescent*. Paris, Mercure de France.

Submetido: 07/03/2014

Aceito: 19/06/2014