



[Artigos inéditos]

## **Direito e Literatura: um diálogo com a Justiça Restaurativa a partir de Dostoievski e de Tolstói**

*Law and Literature: a dialogue with Restorative Justice from Dostoevsky and Tolstoy*

**Katia Marly Leite Mendonça<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil. E-mail: [guadalupelourdes@hotmail.com](mailto:guadalupelourdes@hotmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0547-8500>.

Artigo recebido em 4/02/2024 e aceito em 16/11/2024.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



## Resumo

No cenário mundial contemporâneo e no Brasil, marcado pela violência em todos os níveis — social, política, ambiental e intersubjetiva — a justiça restaurativa emerge como uma perspectiva não-violenta e de ruptura com a barbárie. Estando em construção e indo além de práticas e técnicas de resolução de conflitos, ela é, sobretudo, uma visão de mundo ou, como diz Howard Zehr, uma lente, que altera o resultado no lidar com o crime e com a justiça; uma lente e não um paradigma, ou seja, uma forma de olhar para realidade por parte de *peessoas* que buscam a construção da paz. A literatura pode ter um papel importante na ampliação dos horizontes hermenêuticos dos envolvidos na construção desse olhar e no refinamento dessa lente. É a partir da interrelação entre literatura, direito e filosofia da pessoa que desejamos discutir, neste artigo, a questão da justiça restaurativa. Para tanto abordaremos: o papel da literatura na construção de uma visão do mundo como a visão restaurativa a partir da perspectiva de “literatura ética” de Hermann Broch; a questão da *metanoia* nas literaturas de Dostoievski (*Crime e Castigo*) e de Tolstói (*Ressurreição*); os limites da justiça restaurativa a partir da abordagem do mal por Dostoievski e, por fim, a questão da *pessoa* nos pensamentos de Howard Zehr e de Paul Ricoeur.

**Palavras-chave:** Justiça Restaurativa; Literatura; Pessoa.

## Abstract

In the contemporary world scenario and in Brazil, marked by violence at all levels — social, political, environmental and intersubjective — restorative justice emerges as a non-violent perspective and a rupture with barbarism. Being under construction and going beyond conflict resolution practices and techniques, it is, above all, a worldview or, as Howard Zehr says, a lens, which changes the result in dealing with crime and justice; a lens and not a paradigm, that is, a way of looking at reality by *people* who seek to build peace. Literature can play an important role in expanding the hermeneutic horizons of those involved in constructing this perspective and refining this lens. It is based on the interrelationship between literature, law and philosophy of the person that we wish to discuss, in this article, the issue of restorative justice. To this end, we will address: the role of literature in building a vision of the world such as a restorative vision from the perspective of Hermann Broch’s “ethical literature”; the issue of *metanoia* in the literature of Dostoevsky (*Crime and Punishment*) and Tolstoy (*Resurrection*); the limits of restorative justice based on Dostoevsky's



approach to evil and, finally, the question of the person in the thoughts of Howard Zehr and Paul Ricoeur.

**Keywords:** Restorative Justice; Literature; Person.



## 1. Introdução

Uma das questões centrais no campo do direito diz respeito à sua dimensão hermenêutica. Ou seja, cada um dos que atuam nesse campo o faz a partir de um horizonte hermenêutico em sua relação de interpretação e compreensão dos fatos, das pessoas envolvidas e das leis. Buber, que inspira Gadamer, nos apresenta a possibilidade de uma compreensão orientada pela dialogicidade entre leitor e texto, o qual vai para além da dimensão escritural e diz respeito ao mundo e à vida. Ocorre que, no contexto atual, essa relação hermenêutica é desenvolvida em um campo marcado pelo avanço da violência que se propaga no mundo contemporâneo, em múltiplas formas que vão das relações interpessoais até a violência contra os seres sencientes e contra o meio ambiente, passando pelo genocídio de populações inteiras e pelas relações mediadas pela tecnologia (MENDONÇA, SERRA NETTO, 2023). Neste cenário emerge a justiça restaurativa como uma perspectiva não-violenta e de ruptura com a barbárie. Estando em construção, essa visão de justiça transcende as relações intersubjetivas, alcançando as relações sociais e com o meio ambiente (MEDEIROS, SILVA NETTO e GUIMARÃES, 2022, p. 3). Indo além de práticas e técnicas de resolução de conflitos, engloba estratégias na construção da paz ((MEDEIROS, SILVA NETTO e GUIMARÃES, 2022, p. 2) e, sobretudo, uma visão de mundo ou, como diz Howard Zehr (2008), uma lente que altera o resultado no lidar com o crime e com a justiça; uma lente e não um paradigma, ou seja, uma forma de olhar para realidade por parte de *pessoas* que buscam a construção da paz. A literatura pode ter um papel importante na ampliação dos horizontes hermenêuticos dos envolvidos na construção desse olhar e no refinamento dessa lente. Para isso será necessário retomar uma compreensão de hermenêutica entendida como *relação*, no sentido gadameriano e *diálogo* no sentido buberiano. Nessa relação o direito emerge como um campo complexo envolvendo pessoas, relações, valores, normas e as outras esferas da vida entre as quais estão a arte e a literatura.<sup>1 2</sup>

É a partir da interrelação entre literatura, direito e filosofia da pessoa que desejamos discutir, neste artigo, a questão da justiça restaurativa. Para tanto abordaremos: a relação

---

<sup>1</sup> Trabalho apoiado por Bolsa de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Processo nº: 307573/2021-4.

<sup>2</sup> Trabalho apresentado originalmente como palestra proferida durante o Seminário de Justiça Restaurativa: uma alternativa ao Sistema Penal, em 06 de dezembro de 2023, promovido pelo TJMG - Tribunal de Justiça de Minas Gerais e pela EJEJF - Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes. A todos, organizadores e participantes, nossos agradecimentos.



entre literatura e direito a partir da perspectiva de “literatura ética” de Hermann Broch; a questão da *metanoia* nas literaturas de Dostoievski (*Crime e Castigo*) e de Tolstói (*Ressurreição*); os limites da justiça restaurativa a partir da abordagem do mal por Dostoievski e, por fim, a questão da pessoa nos pensamentos de Howard Zehr e de Paul Ricoeur.

## 2. A tarefa ética da literatura para uma visão restaurativa

Direito e literatura podem ter um diálogo muito fecundo, possível entre disciplinas diferentes, no sentido de fazer avançar um processo de conhecimento onde as percepções sejam ampliadas e questões profícuas sejam descobertas e aprofundadas, necessário em um quadro pós-disciplinar como o contemporâneo, no qual, mesmo mantendo as suas necessárias especificidades, as disciplinas tendem a avançar a rumo a um conhecimento muito maior e interconectado em termos de informações, de experiências e de ampliação dos horizontes hermenêuticos das humanidades e das demais ciências.

Neste sentido, não propomos aqui uma relação do direito com a literatura em termos das variações *Literature in law* e *Law in Literature*, mas sim pretendemos abordar o tema da justiça restaurativa a partir da relação entre literatura e direito (GRUBBA, OLIVO, 2011; SIQUEIRA, LEÃO JUNIOR e CACHICHI, 2022) concedendo à primeira o papel de condutora da possibilidade de contribuir para o despertar ético da pessoa, em particular, dos que atuam no âmbito do judiciário. E é nesse sentido que consideramos importante retomar aqui o tema da “literatura ética” como proposto por Hermann Broch, cuja obra consiste em poderoso testemunho e em uma presciente advertência contra os totalitarismos e contra as violências de qualquer ordem, como os que o mundo atual se defronta em escala crescente.

Broch presenciou a ascensão do nazismo que se alimentou da “loucura das massas” (BROCH, 2008), como designado por ele o fenômeno que envolveu milhões de pessoas na devoção histórica para com o Führer. Este foi tema central de sua obra ficcional, poética e ensaística, cuja trajetória enfrentou muitos momentos de crise de criação em razão de sua experiência como vítima e como testemunha da barbárie, o que o levou a considerar os perigos e a inutilidade da “arte pela arte” e de uma literatura vazia de sentido diante do mal. Por isso, dele Hannah Arendt diria que “foi um poeta à sua própria revelia” (ARENDR, 2008, p.131). Diante da impossibilidade moral de, em face ao mal, sustentar uma experiência



estética sem compromisso com a resistência política e espiritual, Broch busca uma literatura comprometida com um “efeito didático” (BROCH, 2008, p. 90) a fim de que o fenômeno nazifascista não se repetisse e que no futuro a democracia e os direitos humanos fossem preservados enquanto valores absolutos.

À semelhança de Tolstói, para Broch beleza e bondade, ética e estética devem coincidir, daí ele se preocupar com o que ele chamou de “literatura ética” (BROCH, 2008a), ciente de que a beleza não pode, jamais, superar os tempos marcados pela catástrofe; tempos em que o poeta “está fadado a cair na vulgaridade” (ARENDRT, 1994, p. 162) pois diante da tragédia só restam “formas vazias, com palavras ocas, e em tal ausência de discernimento e até de fidelidade se degrada a arte, a ponto de transformá-la em antiarte, e a poesia, convertendo-a em literatice” (BROCH, 1982, p. 158). O resultado estético sempre revela a dimensão ética de uma era da história. Os próprios valores e as ações humanas têm essa dupla dimensão, ética e estética. Sob essa perspectiva, o *kitsch*, por exemplo, é considerado por Broch como antiarte, sendo, sobretudo, uma expressão ética, antes de ser estética, pois revela e expressa a decadência de valores de uma época, a “vida na superfície, meramente impelida pela cobiça, desprovida e separada das suas raízes primordiais” (BROCH, 1982, p. 31). Expressão da falência ética do ser humano, da doença espiritual que o acomete e que se expressará na loucura das massas, o *kitsch* é a manifestação estética dos tempos do Anticristo (BROCH, 2002). Para conter isso, a literatura será o caminho privilegiado para alcançar o ser humano cuja “necessidade metafísica não pode ser silenciada”. Se a esfera religiosa for fechada, segundo Broch, “tem-se que encontrá-la onde está arraigada eterna e indelevelmente, ou seja, na alma do indivíduo: o acesso a ela foi sempre a literatura, a literatura em sua missão de busca de Deus.” (BROCH, 2008 b, p.89).

A novela, para além da forma, é para ele um “veículo para conduzir a humanidade mais próxima de uma compreensão total do mundo” (STERLING, 2022, p. 93). Logo, a literatura tem um propósito ético e um efeito estético. A arte junto com a ciência “são ramos de um *único* tronco, e isso é a cognição em si” (BROCH *apud* STERLING, 2022, p. 96, ênfase no original). O conhecimento compõe um todo do qual faz parte a literatura como fonte para o autoconhecimento do ser humano e para a compreensão de uma época e correção de rumos da humanidade. Diante do materialismo, do positivismo e da crise de valores do século XX, Broch viu a literatura como uma expressão que preenche o conhecimento do ser humano quando os elementos racionais se mostram insuficientes. É isso que sua obra literária propõe.



Obras, como, por exemplo, *O Encantamento* (BROCH, 1990) irão apresentar a ascensão do nazismo e a sedução e loucura das massas de modo espiritualmente profundo, atingindo níveis não alcançados pela sociologia e psicologia. Além disso, a literatura tem para Broch um “efeito ético imediato” sobre as pessoas. Esse efeito deve ser buscado, segundo ele, “em uma atividade iluminadora e para isso a obra literária é um meio muito superior à ciência”(BROCH, 2008b, p. 90). Essa característica da literatura, decerto, que tem a ver com o fato de seus temas, serem “eternos”, e dizerem respeito às “as mais simples posturas fundamentais do ser humano ao nascer, crescer, comer, dormir, aprender, amar e morrer” (BROCH, 1990, p. 335). Neste sentido, literaturas como as de Broch, de Dostoievski e de Tolstói são marcadas por uma religiosidade como dimensão incontornável do conhecimento e como Broch diria: “é da essência de toda literatura que está entre duas épocas culturais, participar de uma busca religiosa; talvez seja seu mais belo privilégio”.(BROCH, 1990, p. 337).

Assim, o sentido de literatura ética envolve uma relação desta com a alma humana e, em termos mais profundos, para além das divisões disciplinares, abre possibilidades de diálogo com todos os ramos do conhecimento humano. Deste modo, concebendo a tarefa ética da literatura, esta pode entrar em uma troca fecunda com o direito e com seus operadores, especialmente em tempos, como diz Broch, em que “perdeu-se para sempre o humano” (BROCH, 1990, p. 336) estabelecendo uma ponte entre a instituição e a pessoa, facilitando a compreensão/ aplicação das normas e a transformação interior (*metanoia*) do ser humano. Ou seja, na construção de uma visão restaurativa, a literatura pode vir a ter um papel fundamental no despertar da consciência tanto dos que estão nesse caminho quanto naqueles que não o conhecem.

### 3. A *Metanoia* em *Crime e Castigo* de Dostoievski

Aqui a palavra *metanoia* (μετάνοια, em grego), será utilizada em termos teológicos (RAHNER,1978) e diz respeito à conversão, significando mais do que mudança de opinião, de comportamento moral ou de obediência às regras ou leis. *Metanoia* aqui se refere ao ser humano em sua integralidade em sua relação como Deus e com o mundo; envolve o arrependimento e a reparação, mas envolve, sobretudo, uma mudança interior na pessoa; envolve uma decisão livre, uma mudança radical em relação ao passado e também se refere



ao amor ao próximo. O livro de Ezequiel no Antigo Testamento traz uma imagem de conversão “Tirarei da tua carne o coração de pedra e te darei um coração de carne” (Ez 36, 26; LAWRENCE, 2005). No sentido de uma hermenêutica como dimensão existencial da pessoa, para além do texto escritural, a conversão também é compreendida como a “maneira como os seres humanos se movem interpretativamente de um horizonte de vida para outro, para a luz brilhante do dia.” (LAWRENCE, 2017, p. 15; WILKINS, 2016).

Conversão, deste modo, diz respeito a recompor, restaurar, começar uma nova vida, restabelecer o que foi destruído, perdido ou quebrado nas relações intersubjetivas da pessoa e desta com o mundo e com Deus. O tema foi abordado por Dostoievski e por Tolstói no século XIX ao analisarem o drama de consciência do ser humano diante do crime, da injustiça, da opressão e da sua relação com Deus. *Crime e Castigo* e *Ressurreição* são obras que abordam a condição da pessoa no universo prisional, revelando seus processos de metanoia diante da dor e do sofrimento, mas também do amor. Metanoia diz respeito a uma profunda transformação na alma da pessoa, que significa ir além do ego, além das aparências, além do mental ou, nas palavras de Leloup, é uma “revolução espiritual”, é o convite que o Evangelho nos faz “para sermos curados, salvos, divinizados, é este passo para o interior de nós mesmos onde habita o Cristo. É compartilhar sua vida, sua consciência, seu amor” (LELOUP, 2022, p. 13). *Crime e Castigo* e *Ressurreição* envolvem a revolução espiritual em personagens até então mergulhados no universo restrito do ego. Nas duas obras essa revolução se faz, para Dostoievski e para Tolstói, através do encontro com o Cristo.

Em *Crime e Castigo* Raskólnikov, um estudante e intelectual mergulhado no vazio existencial e moral, mata uma velha usurária e sua criada. Suas motivações para o crime são orientadas por um “orgulho demoníaco” (DOSTOIEVSKI, 1950, p.410) como Dostoievski, se referindo à construção do personagem, anota em seu caderno: “ele personifica no romance a ideia de orgulho, de arrogância e de desprezo sem medidas pela sociedade. Sua ideia é dominar esta sociedade.” (DOSTOIEVSKI, 1950, p.414). Sua busca de poder sobre o mundo e sobre a humanidade, que ele detesta, resulta em um homicídio: “É por isso que quero ser poderoso. É por isso que quero me tornar um homem. Começando pela educação porque a educação é uma força e depois a vida como um todo.” (DOSTOIEVSKI, 1950, p.410). Individualista ao extremo Raskólnikov dirá: “eu não tenho vontade de fazer o bem, eu vivo para mim, sim, para mim (DOSTOIEVSKI, 1950, p.415) [...] eu busco o poder, para fazer o bem é necessário, antes de tudo, dominar (DOSTOIEVSKI, 1950, p.416)”. Ora, o tema da vontade



de poder seria o embrião de obras posteriores de Dostoievski como *Os Demônios* e *Os irmãos Karamazov*. Esse seria também o tema central em Nietzsche. Este leu Dostoievski, chegando a dizer que ele “foi o único que me ensinou algo de psicologia”, porém, cedo se decepcionaria com o russo, descobrindo nele um “cristão”, submetido à “moral dos escravos”<sup>3</sup>. Essa a diferença fundamental entre os dois: o fundo cristão em Dostoievski e o niilista em Nietzsche. Nada mais distante de Dostoievski do que fazer apologia da morte de Deus. Dostoievski não é um arauto do vazio, mas sim seu profeta. Essa é uma diferença decisiva. Um arauto prega em nome do que vem ou que deseja que venha, um profeta adverte para o que virá, não necessariamente desejado por ele.

A peregrinação de Raskólnikov do crime à transformação de sua alma irá contar com duas pessoas importantes: Marmieládov, um bêbado inveterado e sua filha Sônia, uma jovem prostituta. Ambos, pobres e oprimidos, párias sociais que, como o samaritano da parábola de São Lucas (Lc 10:25-37), estavam abertos ao outro, ao encontro e à compreensão espiritual da condição humana. Assim é que Marmieládov pai, com absoluta clareza acerca de sua própria fragilidade, sem tentar ser superior a ninguém, nem se sobrepor a Deus, irá proferir o que é, certamente, o mais belo discurso sobre a misericórdia da literatura mundial, o qual vale retomar aqui em sua íntegra:

Ter pena! Por que haviam de ter pena? - exclamou, de repente, Marmieládov, levantando-se de mão estendida, tomado de uma enérgica exaltação, como se estivesse apenas à espera daquelas palavras. – Mas por que hão de ter pena de mim? Digam! É assim mesmo. Não há motivo. O que me devem fazer é cravarem-me numa cruz e não terem pena de mim! Mas crucifiquem-me depois de me julgarem e, quando me tiverem crucificado, tenham pena de mim. E então eu próprio irei ter com vocês para sofrer o suplício, pois não é de alegria que eu tenho sede, mas de tristeza e de lágrimas! Imaginas tu, taberneiro, que esta meia garrafa me trouxe a felicidade? Sofrimento, o sofrimento é que eu procurava no seu fundo; tristeza e lágrimas, e encontrei-as realmente; quanto à piedade, há de ter piedade de nós Aquele que de todos se apiedou e tudo compreendeu: Ele, que é o amigo e também é o juiz. Nesse dia Ele há de aparecer e perguntará: "Onde está essa pobre moça que se vendeu por uma madrastra má e tísica e por umas crianças, que lhe não são nada? Onde está essa pobre moça que teve compaixão do pai, bêbado inveterado, sem se assustar com o seu embrutecimento?" E depois dirá: "Anda, vem cá! Eu já te perdoei uma vez. Já te perdoei uma vez. Perdoados te sejam também agora os teus muitos pecados, porque amaste muito". E perdoará à minha Sônia; há de perdoar-lhe, eu sei que há de perdoar-lhe... Foi isso o que senti há pouco no meu coração, quando fui vê-la... E há de julgar a todos e a todos perdoará, tanto aos bons como aos maus, aos prudentes e aos pacíficos... E, depois de julgar todos, inclinar-se-á também para nós: "Vinde cá", dirá, "vós outros, também, vós, os bêbados, vinde cá, impudicos; vinde cá, porcalhões!" E nós aproximar-nos-emos, sem nos envergonharmos, e

<sup>3</sup> Acerca da relação entre Nietzsche e Dostoievski, veja-se LUBAC, 2008.



deter-nos-emos. E Ele dirá: "Meus filhos! Imagem bestial é a vossa e tendes a sua marca; mas aproximai-vos também". E intervêm os castos, e intervêm os prudentes: "Senhor! Mas vais admitir estes também?" E Ele dirá: "Pois eu os admito, ó castos! Aqui os acolho, ó prudentes! Porque nem um só deles se julgou nunca digno de tal mercê..." E estender-nos-á as suas mãos, e nós outros entregar-nos-emos nelas e romperemos em pranto e compreenderemos tudo... Então, havemos de compreender tudo! E todos hão de compreender... E Ekaterina Ivânovna também compreenderá... Senhor, venha a nós o vosso reino. (DOSTOIÉVSKI, 1994, p. 31).

A misericórdia divina e a resposta humana formam uma única realidade que diz respeito ao diálogo entre Deus e o homem. O que é a misericórdia senão uma experiência que confirma a filiação divina da pessoa, que confirma e atesta sua imagem e semelhança ao Pai? (MENDONÇA, 2014). Como aponta Michel Henry (1996), a misericórdia diz respeito ao reencontro da Vida absoluta pelo vivente, a seu renascimento como Filho de Deus e é, ao mesmo tempo, como lembra James Keenan (2008) o desejo de entrar no caos do outro. Isso se dá na relação comunitária, com o próximo, consigo mesmo e com Deus e é deste modo que Marmieládov se refere à relação divina com o ser humano — uma relação assentada na misericórdia. Em oposição à noção cristã ocidental que, criando uma mentalidade legalista da salvação, exige punição para o crime contra Deus (vide ZEHR, 2002), na tradição ortodoxa ele seria salvo, pois a ortodoxia enfatiza a noção de trauma que exige cura. Uma das principais orações cristãs, *Kyrie Eleison*, significa “ungir com o óleo para curar” (Klimenko, 2010).

O discurso de Marmieládov, o “bufão profeta” (Meerson, s/d) apresenta uma fé imensa na misericórdia divina que se revela no contexto pascal (Meerson, s/d), ou seja, de ressurreição dos bêbados e dos perdidos. Sua filha é a expressão dessa misericórdia na relação com os mais desvalidos material e espiritualmente, como é o caso de Raskólnikov. Sônia tem o misterioso poder de tocar tudo com o amor, como só o amor ágape pode fazê-lo. Se seu pai é a face humana marcada pelo pecado, pela fraqueza e pelo vício, mas em cujo fundo dos olhos resplandece a fé em Cristo, Sônia, em meio à fraqueza e ao erro, carrega tanto a fé portadora da ressurreição quanto o amor pelo próximo. Marmieládov e Sônia são em sua humilde e consciente, destaquemos, fragilidade, buscadores da Verdade e abertos para a relação com o próximo. Por isso são fortes. Deles é o Reino de Deus. São um exemplo grandioso na literatura da percepção de Dostoiévski acerca da relação da humanidade com Deus e da luz divina tocando os seres humanos em meio às trevas. Exemplos para um mundo de fortes, de super-homens que dispensam ou simplesmente ignoram a relação religiosa mais profunda, como o mundo moderno que ele acidamente criticou.



Sônia pratica a ética dos pequenos detalhes, através dela o Cristo se revela nas pequenas coisas, nos ocultos gestos de caridade para com aqueles homens duros e sem esperança do universo prisional. Ela representa um alívio para suas almas amarguradas. Todos passam a esperar sua visita, vendo-a como uma mãe:

Havia outro ponto que se tornara insolúvel para Raskólnikov: por que amavam todos tanto a Sônia? Ela não lhes procurava a simpatia; eles encontravam-na apenas de vez em quando, só nos pontos de trabalho, quando ela ia vê-lo apenas por um minuto. E, no entanto, já todos a conheciam; sabiam que ela fora para lá, seguindo-o, a ele; sabiam como e onde vivia. Ela não lhes dava dinheiro, nem lhes fazia serviços especiais. Somente uma vez, pelo Natal, levou um donativo para todo o presídio: pastelinhos e empadões. Mas, pouco a pouco, entre eles e Sônia foram-se estabelecendo relações um pouco mais estreitas; ela lhes escrevia cartas para os seus pais e deixava-as no correio. Quando os pais ou as mães vinham à cidade, deixavam, por indicação deles, os objetos e até o dinheiro que lhes traziam nas mãos de Sônia. As mulheres deles e as noivas conheciam Sônia e visitavam-na. E quando ela aparecia nos campos de trabalho, à procura de Raskólnikov, ou se encontrava com a leva de presos que iam para o trabalho, todos lhe tiravam os gorros, todos se inclinavam: 'Mátuchka, Sônia Siemiônovna, és a nossa mãe, terna e delicada!', diziam aqueles presidiários brutais, estigmatizados, à frágil e delicada criatura. Ela sorria. E todos achavam graça à sua maneira de andar e se voltavam para olhá-la, seguindo-a com os olhos, enquanto caminhava, e dirigiam-lhe galanteios. por ser tão pequenina, elogiavam-na sem eles mesmos saberem por quê. Iam ter com ela, até para que os tratasse. (DOSTOIÉVSKI, 1994, p. 620).

A *metanoia* de Raskólnikov ocorre em face do testemunho de Sônia. É um processo lento que um dia emerge de modo consciente, quando ele abandona as querelas intelectuais e mentais, a “dialética”, como diz Dostoievski, em favor da vida. Continuava prisioneiro na Sibéria, porém agora com renovada esperança, com o encontro de si mesmo, com a cura interior:

Raskólnikov estava deitado nas esteiras e pensava nela. Nesse dia até se lhe afigurava que todos os presos, que antes tinham sido seus inimigos, o olhavam já com outros olhos. Até falava com eles e lhes respondia afetuosamente. [...]. Aliás, nessa noite não podia pensar longa e fixamente em nada, concentrar o pensamento em qualquer coisa; tampouco poderia resolver, então, conscientemente, o que quer que fosse; a única coisa que fazia era sentir. Em vez da dialética surgia a vida, e já na sua consciência devia elaborar-se algo de totalmente distinto. Tinha o Evangelho debaixo da almofada. Pegou-o maquinalmente. Aquele livro era dela, pois era o mesmo em que ela lera a passagem da Ressurreição de Lázaro. [...]. Ele nem sequer sabia que a vida nova não lhe seria dada gratuitamente, mas que ainda teria de comprá-la caro, pagar por ela uma grande façanha futura... Mas aqui começa já uma nova história, a história da gradual renovação de um homem, a história do seu trânsito progressivo dum mundo para outro, do seu contato com outra realidade nova, completamente ignorada até ali. (DOSTOIÉVSKI, 1994, p. 624).



Toda a obra de Dostoievski tem como *leitmotiv* a questão da relação do homem com Deus. Para ele, desaparecida essa relação, restaria somente a violência e o caos. *Crime e Castigo* é um passo na construção de uma obra na qual está presente o tema da ressurreição. Em seu cadernos de anotações sobre esta novela ele escreveria nas margens: “a vida acaba de um lado, começa de outro, de um lado a sepultura e as maldições, de outro a ressurreição” (DOSTOIEVSKI, 1950, p.412).

#### 4. A Metanoia em Ressurreição de Tolstói

O temas da ressurreição e da esperança seriam abraçados por Tolstói posteriormente à morte de Dostoievski em 1881<sup>4</sup>. Em 1889 ele publicaria *Ressurreição*, sua última grande novela que retoma alguns temas fundamentais presentes em *Crime e Castigo* e, como neste, também a partir da experiência do cárcere na Sibéria<sup>5</sup>. A novela conta a estória do príncipe Nekludov e de Marlova. Como em Dostoievski, a redenção será através de uma prostituta. Nekludov, um nobre, na juventude tivera uma relação amorosa com uma serva de uma propriedade de sua família no campo. Só que ao partir, após o que, para ele, seria uma aventura, Marlova se vê grávida e é expulsa da casa da família. Jogada no mundo, ela perde a criança, cai na prostituição e é acusada pelo envenenamento de um cliente. Durante o seu julgamento, Nekludov, membro da corte composta por nobres, de início, não a reconhece, mas, reencontrando-a, resolve segui-la — para expiar sua própria culpa e, ao mesmo tempo, tentar libertá-la — até a Sibéria, onde, como Raskolnikov seguido por Sônia, ela iria cumprir sua pena.

Tão poderoso, quanto o de Raskólnikov, é o processo de conversão do fútil nobre. Embora, diferentemente de *Crime e Castigo*, o acento de crítica social seja muito forte em Tolstói, ainda assim, a presença da religiosidade cristã se faz com uma força absoluta nessa que é a sua última novela publicada em vida. A crítica que ele faz, pela voz de Nekludov, ao sistema judiciário e prisional russo fá-lo questionar “ no que é que transforma todos esses

---

<sup>4</sup> Note-se que Dostoievski e Tolstói foram contemporâneos, leram-se mutuamente, porém, nunca se encontraram pessoalmente. Dostoievski falece em 1881, Tolstói em 1910, Na estação de trem de Astapovo, onde este morreu, em sua cabeceira, se encontrava um exemplar de *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoievski.

<sup>5</sup> Dostoievski, anteriormente a *Crime e Castigo*, publica, também sobre o universo prisional, *Memórias da Casa dos Mortos*, escrito durante sua prisão na Sibéria. Aqui, como em *Crime Castigo*, se sobressai a profunda análise psicológica e espiritual dos prisioneiros seus companheiros e dele mesmo.



funcionários, diretores, comandantes, etc., homens na maioria bons e inofensivos, em seres cruéis e maldosos!” (Tolstói, 2013, p.389). A principal causa da destruição da humanidade seria a ausência de amor entre os homens e no sistema prisional perverso que Nekludov buscava compreender: “o mal todo tem a sua origem em que os homens imaginam que existem determinadas situações, nas quais se pode proceder sem amor para com os seus semelhantes, quando tais situações não existem”. (TOLSTÓI, 2013, p.389)

Enquanto Dostoievski acentua a dimensão psicológico-espiritual do ser humano (embora não negue a crítica social), em *Ressurreição* essa dimensão é agregada aos componentes sociais e morais por Tolstói observados, que foram os objetos da luta de toda sua vida contra o sistema e de seu apostolado em favor da não-violência e das mudanças sociais necessárias à Rússia (não à toa, diferentemente de Dostoievski, ele se transforma na referência moral para o regime revolucionário russo)

Compreendeu então, de repente, que o terrível mal que presenciara nas prisões e nos acampamentos, bem como a tranquila segurança dos que o motivavam ou toleravam, provinha unicamente de uma causa muito simples. Tudo isso provinha de que os homens tinham empreendido uma tarefa impossível, maus por natureza tinham empreendido corrigir o mal. A humanidade viciosa empreendia corrigir os homens viciosos. Ora como viciosos só podiam propagar o vício em vez de o restringir, corruptos só podiam espalhar a própria corrupção. (TOLSTÓI, 2013, p.508).

E, de modo profundo e absolutamente atual neste século XXI (com as cadeias abarrotadas por pessoas vivendo, como no Brasil, uma situação de indignidade extrema com efeitos retroalimentadores da violência e do caos social) Tolstói observa:

E Nekludov tornou a ver essas centenas de homens, encerrados em atmosferas pestilenciais por governadores, procuradores ou diretores de prisões, gente indiferente.[...] E mais uma vez perguntou a si próprio se seria ele Nekludov, que teria endoidecido ou se aqueles tidos por sábios e que toleravam tal vida é que o estavam. [...] A vulgar objeção que consiste em perguntar o que se deve fazer dos ladrões e dos assassinos, perdera, para ele, toda a significação, Com efeito, tal objeção só seria racional se os castigos contribuíssem para diminuir o número de crimes ou se corrigissem os criminosos; a experiência, porém, provaria a Nekludov que era o contrário que sucedia. (TOLSTÓI, 2013, p.505-509).

Em Dostoievski o cerne da problemática humana é o desaparecimento da fé no mundo moderno. Em Tolstói a questão religiosa, presente em vários momentos de sua literatura, se alia à crítica à instituição ortodoxa, por um lado, e ao apelo à não-violência, por outro. A pessoa em Tolstói sempre surge marcada pelas suas condições sociais, longe do peso



concedido por Dostoievski à dimensão espiritual do homem. Em *Ressurreição* essa dimensão se faz presente, com força e mesclada à crítica social.

Ao fim de tantos séculos de encarnizada perseguição ao crime, conseguiu-se suprimi-lo ou atenuá-lo? Longe de o suprimir, longe mesmo de o atenuar só se contribuíra ativamente para o seu desenvolvimento, quer depravando os prisioneiros com as condenações, quer acrescentando aos crimes desses prisioneiros — crimes de ladrões e assassinos — os outros, os dos criminosos que se chamam conselheiros do Supremo, procuradores régios, carrascos, juízes de instrução, polícias e carcereiros. (TOLSTÓI, 2013, p. 509).

Se em *Crime e Castigo* a mais importante passagem do Evangelhos é a ressurreição de Lázaro (Jo 11, 1-46), em *Ressurreição* será a parábola dos lavradores (Mateus 21:33-46), os que usufruem a colheita e matam os emissários do amo. Não à toa, pois a primeira representa o cerne da questão que, segundo sua esposa, torturou Dostoievski a vida inteira – a existência de Deus (DOSTOIEVSKAIA, 1999, p. 151) e a segunda representa o tema central da crítica de Tolstói à religião, segundo ele, marcada pelo formalismo e pela ausência do verdadeiro cristianismo (lembramos que ele foi excomungado pela Igreja Ortodoxa Russa em 1901) :

É o que nós fazemos», pensava Nekludov. «Vivemos na crença que somos senhores da nossa vida e que dela devemos extrair todo o prazer. Tal crença é insensata. O homem não veio ao mundo por sua vontade; alguém o enviou e por algum motivo. Nós, porém, decidimos esquecer esta verdade, imaginando que só devemos viver para nosso prazer. Espantamo-nos, pois, quando sofremos e nos sentimos mal-dispostos, como se não fora essa a consequência fatal da nossa posição de operários que recusam obedecer às ordens do Senhor. E a vontade do nosso mestre está expressa naquele livrinho: Procurai o Reino de Deus e o mais ser-vos-á dado em excesso. E é esse excesso que nós procuramos, admirando-nos de o não poder achar! Sim, tal foi a minha vida! Agora, porém, essa acabou e principia uma outra!» (TOLSTÓI, 2013, p.511).

Talvez se possa de afirmar que a própria ressurreição de Tolstói esteja expressa nessa obra. Ele que lutara como um urso em uma caverna contra Deus, como diz George Steiner (2006), se defronta com uma realidade social que não conseguira mudar, mas também com uma realidade espiritual que não poderia mais negar ou ultrapassar, como o fez em *Anna Karenina* e *Guerra e Paz*, onde são praticamente ausentes os temas religiosos. Os finais de *Ressurreição* e de *Crime e Castigo*, apontam para um futuro incerto, mas cheio de esperança para os dois personagens, Nekludov e Raskólnikov. Ambos enfatizam a metanoia sofrida e as suas redenções espirituais são simbolizadas no ato de tomarem o Evangelho. Raskólnikov que até então “nem sequer o abrira. Agora também não o abriu, mas ocorreu-lhe uma ideia: ‘Poderia, por agora, a sua crença, não ser a minha também? Pelo menos os seus sentimentos,



as suas aspirações...” (DOSTOIÉVSKI, 1994, p. 625), pensa se referindo à Sônia e à fé desta.

Como ele, Nekludov, retoma a Bíblia e a redescobre como fonte de esperança:

“E a vontade do nosso mestre está expressa naquele livrinho: *Procurai o Reino de Deus e o mais ser-vos-á dado em excesso*. E é esse excesso que nós procuramos, admirando-nos de o não poder achar! Sim, tal foi a minha vida! Agora, porém, essa acabou e principia uma outra!”

E, com efeito, desde essa noite começou para Nekludov uma vida nova; nova não só porque cessando de pensar em si, se esforçava em viver para servir os outros, mas também porque tudo que depois dessa noite lhe aconteceu, tudo o que viu e tudo o que fez, tinha aos seus olhos uma significação diferente da do passado. E o futuro mostrará qual será o fim deste novo período da sua existência. (p.511-512). Nessa noite não dormiu. Dominado pela alegria da descoberta que realizara, leu os Evangelhos do princípio ao fim. E, como acontece a todos a quem o sentido geral dos Evangelhos se revela, espantava-se durante a leitura, de compreender, claramente, a significação das palavras que muitas vezes lera como simples imagens, sem nunca lhes ligar importância. (TOLSTÓI, 2013, p.513, destaques do autor).

## 5. Em face do mal: de Raskólnikov a Stavrogin

Dostoievski se ocupou, muito mais do que Tolstói, com a liberdade da pessoa em negar o divino e cometer o mal. Assim, ele apresenta momentos onde o ser humano rejeita possibilidade de redenção e de qualquer sentimento de culpabilidade. São estados marcados por uma profunda perversão espiritual no sentido em que Dostoievski aborda a questão.<sup>6</sup> Ora, se Raskólnikov se abre, ao final, à redenção, Stavrogin, personagem central de *Os Demônios* (DOSTOYEVSKI, 2000), representa o ser humano totalmente fechado ao bem, refratário à misericórdia e ao amor, logo à cura e à redenção. Destituído de qualquer sentimento de culpabilidade, Stavrogin carrega a marca da mendacidade, da hipocrisia, diante da qual, diria Gadamer (2002), é impossível qualquer processo de compreensão. Stavrogin é a expressão de uma situação limite, onde o ser humano, por vontade própria, opta pelo mal, melhor dizendo, para usar as palavras de Hermann Broch (1990), ele representa uma situação onde “o humano foi perdido para sempre, situação de impermeabilidade ao bem, de recusa à reflexão, ao arrependimento e à responsabilização, centrais em uma perspectiva restaurativa.

---

<sup>6</sup> Aqui tratamos da dimensão espiritual do mal, como proposta por Dostoievski. Não queremos nos referir a uma possível caracterização contemporânea de uma personalidade, como a de Stavrogin, como sendo psicopata. No caso específico da Justiça Restaurativa, há abordagens que defendem a viabilidade da mesma ser aplicada em casos extremos onde o ofensor é psicopata (BISBACK, 2022). Vide também discussão sobre os limites empíricos da justiça restaurativa em DALY, 2008.



Na densa obra que é *Os Demônios* os personagens vão, ao longo das páginas, se encaixando em uma tessitura sinfônica do mal. Stavrogin é o primeiro violino, o ponto alto, aquele que a todos conduz para o concerto final onde todos tocam juntos. A dimensão do mal praticado em *Os Demônios* alcança a esfera pública, enquanto que em *Crime e Castigo* restringe-se ao âmbito do privado. O grupo de terroristas e revolucionários, contudo, não prefigura apenas a revolução russa que ocorreria décadas mais tarde, mas também o avanço de grupos políticos de diversas ideologias, cuja sede de poder conduz à destruição da humanidade. O que há em comum neles é o vazio existencial e a ausência de qualquer sentimento de culpabilidade.

De todo o panteão dostoiévskiano, sem dúvida, é Stavrogin o mais bem acabado paradigma do mal. O personagem foi concebido por Dostoiévski, como aponta Buber, em um magnífico ensaio sobre o tema, como “o homem possuído pelo orgulho do nada”, aquele que “dissolve o sentido da existência, negando-a e destruindo tudo com violência até chegar à autodestruição” (BUBER, 2005, p. 92). Talvez a sua característica mais impressionante seja a sedução. Como o mal seduz a humanidade Stavrogin seduz os homens e as mulheres, inclusive seus opositores, como é o caso de Chatov que, de início discípulo, entra em colisão com ele, mas, se vê seduzido pela força e pelo magnetismo de sua personalidade, que ele Chatov sabe que é perversa, manipuladora, fria e hipócrita, mas que, ainda assim, em determinado momento, a ela sucumbe.

Raskólnikov não é dotado da frieza e do fechamento ao bem como o é Stavrogin, antes, é justamente o seu processo de conversão que é o cerne de *Crime e Castigo*. Ele é o protótipo do intelectual marcado pelo vazio de uma racionalidade distante de Deus, conforme o vê Dostoiévski, mas, como destaca Madaule (1952), ele não perdeu de todo a consciência e a generosidade. Embora pense que a velha moral é antiquada e que um homem superior não está obrigado a obedecê-la, tem sua consciência atormentada pelo crime, mesmo que tardiamente. O que o leva ao crime não é a necessidade material. “O assassinato é um ato exemplar. Um daqueles atos que é necessário haver cometido para se ter a certeza de que se escapa dos limites da humanidade vulgar. Napoleão em meu lugar não teria hesitado, pensa Raskólnikov” (MADAULE, 1952, p.43).

Após ele, Stavrogin será a prefiguração do homem contemporâneo, aquele do qual está ausente qualquer sentimento de culpabilidade, como descrito no poema profético de William Blake:

Eles se enfurecem como



feras selvagens nas  
florestas da aflição.  
Nos sonhos de Ulro se  
arrependem da sua  
bondade humana. (BLAKE, 2009)

A rigidez e frieza de Stavrogin não lhe permite a redenção, daí o suicídio, prefigurado por Dostoiévski no personagem Svidrigáilov em *Crime e Castigo*. Mentor intelectual e espiritual dos demônios, Stavrogin comete o crime de violação de uma criança. O capítulo escrito por Dostoiévski não foi publicado imediatamente por seu editor, porém, é encontrado em algumas traduções. Nele Stavrogin, antes de se suicidar, procura o monge Thikon, um homem santo, e apresenta-lhe uma carta onde confessa seu crime dizendo que irá torná-la pública. Vendo que não tinha obtido do monge o efeito desejado, retira a confissão. Segue sendo estarecedor, ainda hoje, esse personagem que confessa sem se arrepender. Buber dele diria:

O conteúdo de sua confissão é verdade, porém sua rejeição é fictícia pois Stavrogin não pretende o autoesclarecimento, a autoidentificação mantida e o restabelecimento reparador da relação com o mundo. Deste modo, sua ‘hipócrita necessidade de juízo público’ (como diz Dostoiévski) é estabelecida pelo fingimento (BUBER, 2005, p. 92).

O caráter de Stavrogin exige que se retome a questão da hermenêutica como relação de compreensão e seus óbices indicados por Gadamer, que aponta três formas de encobrimento do dizer e, portanto, de dificuldade e mesmo de total impossibilidade de compreensão: a mentira, o erro e a hipocrisia. Enquanto que o erro caracteriza um comportamento de linguagem onde “enunciados errôneos são expressões ‘corretas’ de opiniões errôneas”, logo, podem ser corrigidos; a mentira atua como um encobrimento de “pernas curtas” pois a verdade se restabelece quando a mentira é descoberta e “*aquele que é levado a mentir reconhece a mentira como tal.*” (GADAMER, 2002, p. 212-213, grifos meus). A hipocrisia, por seu turno, corresponde a uma verdadeira cisão interior do indivíduo pois “só quando a mentira não se reconhece como encobrimento é que adquire um novo caráter, determinando a relação global com o mundo. Conhecemos esse fenômeno como mendacidade, no qual perdeu-se o sentido para o verdadeiro e para a verdade” (GADAMER, 2002, p. 213).

O hipócrita não se reconhece como tal e é preso a uma “autoalienação” em relação à “consciência da linguagem”. Para aquele interlocutor que tem ciência disso, como o monge Thikon em relação a Stavrogin, “o outro está excluído da comunicação porque não é coerente consigo próprio” (GADAMER, 2002, p.213). Stavrogin, diz Buber, “faz a confissão como faz o



delito, com um intento de agarrar a autêntica existência que não possui” (BUBER, 2005, p.92). Sua confissão, como suas ideias com as quais manipula as pessoas são faces do niilismo, da total rejeição do Cristo, que o conduzem à autodestruição. Sua salvação, nos termos que entende Dostoiévski, dar-se-ia apenas se ele desejasse, o que não ocorre neste tipo de caráter.

Stavrogin prefigura um tipo de personalidade de certo modo mais evidente e comum nos tempos atuais, em uma cultura em que cada vez mais se revelam os “excluídos do sentimento de culpabilidade”, aqueles que são dotados de uma “não-transparência irreduzível” como diz Ricoeur (SOLEMNE, 1998, p.27), para quem a hipocrisia se revela sob três aspectos que, como ele indica, são difíceis de separar: a denegação da culpabilidade diante do outro, a denegação da culpabilidade diante de si mesmo e o fingimento (SOLEMNE, 1998, p. 19).

Ora, Zehr, ao aplicar à justiça restaurativa os pressupostos e critérios bíblicos (ZEHR, 2002, 2008) indica que ela se fundamenta na noção bíblica de *shalom*, entendida muito mais do que paz, como o é no senso comum, mas, dizendo respeito ao estado de vida na terra onde “tudo está certo” e é “como deve ser”, de acordo com a vontade de Deus. Esse tema lhe foi inspirado por Yoder (1987) para quem *shalom* teria três dimensões, de ordem material, de ordem social e por fim, de ordem ética. Nesta haveria dois tipos de *shalom*: como o oposto do engano e como se estar inocente e sem culpa:

Assim, no domínio da moralidade, *shalom* refere-se à presença de integridade e da franqueza, o oposto do engano. E é a ausência de falta, de culpa ou culpabilidade. Em ambos os casos, podemos ver novamente que a nota básica em *shalom* é positiva, ser do modo como se deve ser. Nesta esfera, podemos dizer que *agir em termos de shalom é trabalhar para remover o engano e a hipocrisia – e para promover a honestidade, a integridade e a franqueza.* (YODER, 1987, p. 16, grifos do autor).<sup>7</sup>

Decerto que esse não é um tema muito abordado na literatura sobre a justiça restaurativa, mas, em face de um processo e de uma cultura em construção deve ser deixado claro que as suas práticas podem vir a esbarrar neste óbice, posto que é impossível qualquer compreensão quando ausentes estão o sentimento de culpabilidade e a transparência. Em

---

<sup>7</sup> Howard Zehr, menciona de passagem essa dimensão ética: “Uma terceira dimensão ou aplicação de *shalom* na sua acepção bíblica está no campo ético. Segundo Yoder, *shalom* se refere a uma condição de “transparência” ou “sinceridade”. O conceito funciona de duas maneiras nesse contexto. Refere-se à honestidade e ausência de falsidade no trato com o outro, e a uma condição de ausência de culpa (estar sem falta ou erro). *Shalom* envolve honestidade, integridade ética. Embora importante, esta dimensão de *shalom* é a menos mencionada na Bíblia.” (ZEHR, 2008, p. 125).



não os tendo, a responsabilização e a restauração se fazem também impossíveis pois exigem, como diria Buber (2005, p.93), uma “grande ação da consciência elevada” por sua própria vontade.

O tema da hipocrisia e da mentira é pouco explorado por Zehr, contudo, esta é uma questão que deve ser abordada sob pena de processos de reconstrução de paz estarem fadados aos fracasso, dada à possibilidade concreta de, além do ofensor, aqueles que atuam no âmbito institucional onde opera a justiça restaurativa adotarem comportamentos marcados pela mendacidade. Ricoeur ressalta o fato de “os grandes aparelhos da justiça retributiva e da segurança social serem por vezes penetrados por “uma mentalidade inumana”, pelo “malefício da objetivação” que caracteriza fundamentalmente as estruturas racionais-legais, como indicado por Max Weber. Mas, além dessa objetivação, Ricoeur aponta que “toda instituição tende a desenvolver paixões do poder nos homens que dispõem de um instrumental qualquer (material ou social)” levando as oligarquias a “fazerem desse instrumental um meio de dominação e não de serviço” (RICOEUR, 1968, p. 108). Ora, isso é tanto mais grave em países como o Brasil onde predominam estruturas de dominação caráter patrimonial como identificado classicamente por Raymundo Faoro (FAORO, 2012; MENDONÇA, 2002), as quais propiciam comportamentos marcados pela mendacidade e pelo desejo de dominação.

## **6. A pessoa na justiça restaurativa: em diálogo com Howard Zehr e Paul Ricoeur**

Tolstói e Dostoievski apresentam uma extraordinária confluência entre a literatura e a teologia e é também a partir da teologia que a reflexão de Howard Zehr se desenvolve em *Rethinking God, Justice, and Treatment of Offenders*, (ZEHR, 2002) onde será retomada a passagem de Tolstói acima mencionada: “o mal todo tem a sua origem em que os homens imaginam que existem determinadas situações, nas quais se pode proceder sem amor para com os seus semelhantes, quando tais situações não existem” (Tolstói, 2013, p.389 *apud* Zehr, 2002, p. 254). A partir disso ele inicia a crítica a uma visão equivocada da leitura bíblica que influenciou toda a cultura ocidental apresentando um Deus punitivo, sem misericórdia, sustentando a justiça retributiva, “O resultado foi uma obsessão com os temas retributivos da Bíblia e uma negligência dos temas restaurativos - uma teologia básica de um Deus



retributivo que deseja a violência. Na verdade, essas práticas retributivas divergiam muito da abordagem dos primeiros cristãos.”(ZEHR, 2002, p.259) . Embora ele não se identifique como tal, temos em Zehr uma profunda afinidade com o largo movimento que é o *personalismo cristão* na filosofia ocidental. Para ele “o crime é uma violação da pessoa e das relações interpessoais” (ZEHR, 2014, p. 24). Neste sentido,

a vida humana tem um significado, um objetivo e um destino. Uma vez que todas as pessoas, pelo simples fato de serem *pessoas*, são a imagem de Deus e, portanto, têm dignidade e valor, a discriminação e o desrespeito por qualquer vida humana nunca podem ser justificados. A injustiça rompe relações. A justiça procura estabelecer e/ou restaurar.” (ZEHR, 2002, p. 265, grifos meus).

Enquanto a justiça retributiva é centrada na regra e tem por foco o Estado e a infligência de dor, sendo separada da misericórdia e não tendo a percepção das pessoas, a justiça restaurativa tem o foco nas *pessoas* e se apoia na misericórdia e no amor, tendo como objetivo a cura para todas as partes (vítima, ofensor e membros da comunidade). A noção de pessoa, como abordada pelas filosofias da pessoa de Scheler, Mounier, Wojtyla, Marcel, Ricoeur, Buber, entre outros, diz respeito a um ser humano singular, com corpo e alma, portanto, com uma dupla dimensão: corporal e transcendental. A pessoa será abordada em sua relação com a instituição por Ricoeur, em *O Socius e o Próximo*. Vale retomar aqui suas observações, dada a riqueza com que ele aporta temas que são importantes para a construção de um olhar orientado pela justiça restaurativa. Embora não seja considerado, em sentido estrito, um filósofo personalista, Ricoeur sofreu influências de Emmanuel Mounier e de Gabriel Marcel, trazendo novos aportes, mediados pelo cristianismo, como o é também a visão Zehr, à questão da pessoa em sua relação com a instituição (que seria posteriormente o fundamento de sua “pequena ética” (ver RICOEUR, 1996 e 1991). A reflexão de Ricoeur nesse ensaio parte da parábola evangélica do Bom Samaritano, cuja interpretação indica a presença e a possibilidade do olhar e do comportamento misericordiosos – marcados pela abertura e pela disponibilidade (Mendonça, 2014, p.257).

Quem foi o próximo do viajante assaltado? Aquele que estava disponível para o encontro, o Samaritano, o excluído, o que está a margem dos papéis e das identidades, aos quais estavam presos o levita e o rabino. Ricoeur contrapõe a noção de pessoa à de categoria social. Com exceção do samaritano, todos os demais que passam pelo homem ferido, como o sacerdote e o levita, têm seu comportamento preso a papéis, ou seja, às suas categorias sociais, sendo assim indisponíveis para o encontro. Por esse motivo são incapazes de um olhar orientado pela misericórdia, ou melhor dizendo, de exercer uma hermenêutica da



misericórdia (MENDONÇA, 2014). O Samaritano que se encontrava disponível era o excluído, o pária, e seu papel social negativo, que poderia ser impedimento para o ato de misericórdia, não o foi.

O samaritano é também uma categoria, se se quiser; mas é aqui uma categoria para os outros; é, para o judeu pio, a categoria do estrangeiro; não faz parte do grupo; é o homem sem passado nem tradição autênticos; impuro de raça e de piedade; menos que um gentio; um relapso. É a categoria da não categoria. Não está ocupado; não está preocupado por causa de suas ocupações: está em viagem, não se acha debaixo do peso de seu encargo social, pronto mudar de caminho e inventar uma conduta imprevista; disponível para o encontro e a presença.(Ricoeur, 1968, p. 100).

O encontro existencial só é possível através da pessoa, ser espiritual encarnado, absolutamente singular, dotado de vontade, de liberdade e de criatividade, como diz Emmanuel Mounier (2010). Da pessoa irá derivar o tema do *próximo* que, para Ricoeur “ é a maneira pessoal pela qual eu encontro o outro, para além de toda mediação social” (RICOEUR, 1968, p. 102). O tema do próximo, de origem veterotestamentária, diz respeito ao reconhecimento da fragilidade humana que é comum a todos e, portanto, exige de cada um misericórdia em relação ao outro: “Não maltratareis nem oprimireis o estrangeiro, pois vós mesmos fostes estrangeiros nas terras do Egito.”(Êxodo 22:21). Martin Buber, posteriormente enfatizaria essa dimensão do próximo como relação de autoconsciente fragilidade: “amai ao próximo porque é alguém como vós, porque conheceis a alma do ser humano que se encontra em extrema necessidade, sede amorosos com ele, pois vos mesmos também sois humanos e padeceis da mesma extrema necessidade humana (BUBER, 2004, XXII).

Mas, como é possível o encontro com o próximo em uma sociedade mediada por instituições, onde as relações não-mediadas se fazem tão difíceis? Ora, como diz Ricoeur “o próximo é a maneira pessoal pela qual eu encontro o outro, para além de toda a mediação social.”(RICOEUR, 1968, p. 102). Necludov teve os papéis de nobre e de juiz rompidos no encontro com Maslova. Essa é a questão apontada por Ricoeur na análise da tensão ente instituição (*socius*) e pessoa (próximo). As instituições são necessárias, elas implantam a justiça em um mundo não messiânico, marcado pela violência, mas nelas persiste a tensão entre duas dimensões, complementares entre si, a caridade, que se pratica no âmbito da pessoa e a justiça, que se pratica no âmbito da autoridade:

Mas a conexão do privado e do público não faz senão melhor acentuar a articulação do próximo e do *socius*; não existe com efeito vida privada senão sob a proteção de uma ordem pública; o lar não usufrui intimidade senão ao abrigo de uma legalidade, de um estado de tranquilidade fundado sobre a lei e sobre a



força e com a condição de que a divisão do trabalho, o intercâmbio comercial, a justiça social e a cidadania política assegurem um bem-estar mínimo. É o abstrato que protege o concreto, o social que institui o íntimo. Ora, é ilusório querer transmutar todas as relações humanas no estilo da comunhão. A amizade e o amor são relações raras que nascem nos intervalos de relações mais abstratas, mais anônimas. (Ricoeur, 1968, p. 107).

No interior das instituições, de *per si* impessoais, a relação entre pessoas pode surgir ou, como diz Buber, “não há fábrica nem escritório tão abandonado pela criação que neles um olhar da criatura não se possa elevar de um lugar de trabalho ao outro, de uma escrivaninha a outra, um olhar sóbrio e fraternal, que garanta a realidade da criação que está acontecendo: *quantum satis* (BUBER, 1982, p. 72). Assim, a caridade permanece oculta em meio às Instituições.<sup>8</sup> Ou seja, “de modo mais amplo, a justiça distributiva com todos os seus órgãos jurisdicionais, todos os seus aparelhos administrativos é o caminho privilegiado da caridade” (Ricoeur, 1968, p. 106). Ela está presente no serviço que se presta e nas relações e transformações que o abstrato da instituição promove nas vidas de pessoas como, por exemplo, aquelas que tiveram suas vidas transformadas pela chance dada por alguns juízes, desembargadores e profissionais que se dispõem a olhar para o *próximo a partir da mediação feita por seus papéis institucionais*.

Mas, podemos também falar de um deslocamento dessa tensão: diante da barbárie, das guerras e genocídios, que cada vez mais avançam, pela força das armas, da tecnologia e do capital; em face de povos oprimidos, calados e destruídos pelo simples fato de terem uma identidade diferente da que tem os dominadores, onde está a pessoa? Teria ela morrido em face das lutas identitárias neste terrível século XXI? Não ela não morreu! Assim como há a tensão entre pessoa e instituição, existe a tensão entre pessoa e identidade. O olhar para a história sobre a qual não se pode passar a borracha pois “não existe borracha histórica” (KAIOWÁ, 2023, p. 148), assim como foco sobre o presente, irá localizar o sofrimento e o genocídio de *pessoas* pertencentes a identidades e categorias sociais diversas; sofrimento onde se oculta o lamento e o olhar súplice daquele que é, antes de tudo, o meu *próximo*.

As tensões entre pessoa e instituição, pessoa e identidade, caridade e justiça, não se resolvem, colocando um termo contra o outro, mas conjugando-os pois são

---

<sup>8</sup> Será a partir das tensões caridade-justiça, instituição-pessoa, que Ricoeur (1991 e 1996), posteriormente, irá elaborar sua “pequena ética” de acento aristotélico-kantiano: viver uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas a qual ele entretence com a sua abordagem do *ethos* da pessoa: estima de si, solicitude por outrem e desejo de viver em instituições justas.



interdependentes, como o é, ao final, a pessoa em relação ao Estado e vice-versa, pois “o amor precisa da mediação da justiça para entrar na esfera prática e ética: a justiça necessita da ‘fonte’ do amor para evitar cair em uma simples regra utilitária.” (MORATALLA, 1993, p.11).

A visão restaurativa permite esse trabalho da caridade na medida em que se ancora na cura e no perdão, temas centrais das obras de Dostoievski e Tolstói acima analisadas. Para Zehr elementos como cura e perdão são centrais para o restabelecimento do *shalom* (do equilíbrio), do ofensor, da vítima e da comunidade. Como os pequenos atos de Sônia levando as cartas aos prisioneiros, esse “cristianismo anônimo”, para usar os termos de Anita Roper (1966), está presente nas ações no âmbito dos programas de Justiça Restaurativa, compondo um trabalho minimalista, uma ética dos pequenos detalhes que, como um filete de água pura, penetra as frestas permitidas pela violência social, ambiental, política e institucional do mundo moderno e do Brasil em especial, com seus bárbaros índices de violência em todos os níveis de vida.

No âmbito da justiça restaurativa, desde o movimento dos juízes, passando pela ações dos facilitadores e dos círculos de paz, acima de tudo, o que temos são pequenas ações *não espetaculares*, movidas pela força e pela humildade do simples fermento ou do sal da terra. Como o trabalho pequeno e amoroso de Sônia junto a Raskólnikov, exige disponibilidade e abertura dos que nele atuam porque, ao fim e ao cabo, a visão e as práticas da justiça restaurativa pode compor um amplo processo de *metanoia* que, para além das vítimas e ofensores, pode envolver a todos que a ele se abram: operadores do direito, facilitadores, juízes, desembargadores, etc. São, decerto, “lentes”, no sentido proposto por Howard Zehr (2008), com um foco inspirado pelo cristianismo. Zehr enfatiza a fundamentação cristã de sua compreensão de justiça restaurativa ao abordar algumas questões comuns às vítimas e aos ofensores, como os são o perdão e o arrependimento, por exemplo. Há que se perceber o perdão como um dom e não como um ônus a mais para quem foi vitimado. Teologicamente, o chamado bíblico é para o perdão, mas, praticamente, ele é difícil e até impossível em certos casos. O perdão vem, deste modo, diz Zehr, no tempo certo e com a “ajuda divina”. Perdoar não é uma obrigação, mas, sim um ato de cura e de empoderamento em que não se permite que a ofensa e o ofensor tenham poder sobre a pessoa. (ZEHR, 2008, p. 46). O perdão é necessário para a vítima e para o ofensor, a fim de que ambos possam reconstruir suas vidas.



Para que uma nova vida seja possível é preciso haver perdão e confissão. Para que os ofensores voltem a ser pessoas íntegras, devem confessar seus erros, admitir sua responsabilidade e reconhecer o mal que fizeram. Somente então é possível o arrependimento e a virada para começar de novo em outra direção. A confissão seguida de arrependimento é a chave para a cura dos ofensores - mas também podem trazer cura para as vítimas. (ZEHR, 2008, p.50).

Raskólnikov obteve a autocompreensão de seus erros e o arrependimento através do amor de Sônia, Nekludov se arrepende através do contato com Marlova e repara seu erro ao conseguir sua libertação e deixá-la seguir sua vida com Simonson. No caso de *Crime e Castigo*, Sônia, em lugar das vítimas, recebe o pedido de perdão de Raskólnikov, no caso de *Ressurreição*, Nekludov o recebe da própria Marlova. Em ambas as obras a restauração espiritual ocorre para além do sistema judicial. Se dá por graça divina e pela vontade humana; essa conjugação de que trata Buber quando fala do diálogo e da parceria entre Deus e o ser humano (BUBER, 1977 e 1982).

Em uma sociedade complexa e violenta como a contemporânea tudo é frágil e nada é garantido e, não obstante o sistema ser majoritariamente assentado na justiça retributiva, a instituição pode sim facilitar e, através dela, nos seus meandros, como aponta Ricoeur acima, pode ocorrer a emergência do arrependimento, do perdão e da cura. O olhar das pessoas que detêm o poder institucional pode facilitar e se faz crucial para o avanço da justiça restaurativa.

## 7. Considerações Finais

A justiça restaurativa é um caminho para *shalom*, como destacado por Zehr, contribuindo para a esperança na construção de um futuro orientado para a paz em meio à escuridão não apenas do sistema carcerário, mas de um mundo onde predomina, cada vez mais, a violência de todos contra todos. Sob a perspectiva apresentada nesta discussão, uma cultura de paz deve ser construída a partir da pessoa, isso porque, como abordada pela filosofia personalista, a pessoa é um ser espiritual e a justiça restaurativa é, ela também, na sua raiz, “um processo profundamente espiritual de transformação: de pessoas, de situações e até mesmo de instituições” (HADLEY, 2008).

Ora, a literatura, como a de Dostoiévski e a de Tolstói aqui apresentadas, pode ser, como a arte de um modo geral, elemento importante não apenas para a construção de novos



horizontes hermenêuticos no direito, mas para a construção de uma nova perspectiva de justiça orientada pela restauração e pela cura das pessoas. A literatura pode inspirar as pessoas e pode ser um apelo à consciência de cada um dos envolvidos em processos restaurativos pois, como visão de mundo a justiça restaurativa atua como um fermento: pequeno, localizado, talvez, sem visibilidade, não-espetacular, porém, com a capacidade de penetrar como um filete de água de esperança os tempos que virão e a construção de um mundo melhor.

### Referências Bibliográficas

- ARENDRT, Hannah. **Essays in understanding: 1930-1954**. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- ARENDRT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- BISBACK, Athina. Restorative justice and psychopathic traits: the perspective of belgian practitioners. **Contemporary Challenges: The Global Crime, Justice and Security Journal**, Vol 3 (2022).
- BLAKE, William. **Jerusalém**. São Paulo: Hedra, 2009.
- BROCH, Hermann. **A Morte de Virgílio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BROCH, Hermann. **Geist and Zeitgeist: The Spirit in na Unspiritual Age**. New York: Counterpoint, 2002.
- BROCH, Hermann. **Théorie de la folie des masses**. Paris Tel-Aviv: Editions de l'Éclat, 2008a.
- BROCH, Hermann. **Autobiografía psíquica**. Buenos Aires: Losada, 2008b.
- BROCH, Hermann. **O encantamento**. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- BUBER, Martin. Prefacio: anotación prévia. In: COHEN, Hermann. **El Próximo**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Moraes, 1977.
- BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. **El Conocimiento del Hombre**. Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- DALY, Kathleen. The limits of Restorative Justice. In: D. Sullivan & L. Tiftt (Eds.), **Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective**. New York: Routledge, 2008 (págs. 134-146).
- DOSTOIEVSKAIA, Anna G. **Meu marido Dostoievski**. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- DOSTOIÉVSKI. Fiódor M. **Crime e Castigo**. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1994.



- DOSTOYEVSKI, Fiodor M. **Los Demonios** (2 vol). Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Crime et Chatiment suivi de Journal de Raskolnikov** (Tome II). Paris: Gallimard, 1950.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias da Casa dos Mortos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: formação do patronato brasileiro**. 5ª edição, Editora Globo, Rio de Janeiro, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- GRIMSRUD, Ted & ZEHR, Howard (2002) Rethinking God, Justice, and Treatment of Offenders. **Journal of Offender Rehabilitation**, 35:3-4, 253-279. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.1300/J076v35n03\\_14](http://dx.doi.org/10.1300/J076v35n03_14). Acesso em 29 jan 2024.
- GRUBBA, Leilane Serratine, OLIVO, Mikhail Vieira Cancelier de. Kafka: A metamorfose para os direitos humanos. **Direito e Práxis**, vol. 03, n. 02, 2011.
- HADLEY, Michael L.. Spiritual foundations of restorative justice. In: D. Sullivan & L. Tiff (Eds.), **Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective**. New York: Routledge, 2008, (págs. 174-187).
- HENRY, Michel. **C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme**. Paris: Éditions du Seuil.1996.
- KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo Gonzaga. **Decolonialismo Indígena**. 3ª. Ed. São Paulo: Matrioska Editora, 2023.
- KLIMENKO, Victor E. **The orthodox teaching on personal salvation**. May 2010. Ph.D Pastoral School of Chicago and Mid-America of The Russian Orthodox Church Outside of Russia. Des Plaines, Illinois Tese. Disponível em: <https://www.orthodoxtheologicalschool.org/journal/vol4no1.html>
- LAWRENCE, Fred. **On Conversion**. 2005. Disponível em [https://www.bc.edu/content/dam/files/research\\_sites/cjl/texts/center/events/lawrence\\_9Feb05.htm](https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/events/lawrence_9Feb05.htm). Acesso em 20 dez 2023.
- LAWRENCE, Frederick G. **The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and the Human Good**. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- LELOUP, Jean-Yves. **Metanoia: uma revolução silenciosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- LUBAC, Henri de. **El drama del humanismo ateo**. Madrid: Encuentro, 2008
- MADAULE, Jacques. **El Cristianismo de Dostoievsky**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952.
- MEDEIROS, J. Gadelha Pamplona; SILVA NETO, N. Medeiros da; GUIMARÃES, J. Luis Castro. Restorative justice for good living: a perspective to integrate justice, peacebuilding and sustainability. **Academia Letters**, Article 5374, 2022. Disponível em: [https://www.academia.edu/106273775/Restorative\\_justice\\_for\\_good\\_living\\_a\\_perspective\\_to\\_integrate\\_justice\\_peacebuilding\\_and\\_sustainability](https://www.academia.edu/106273775/Restorative_justice_for_good_living_a_perspective_to_integrate_justice_peacebuilding_and_sustainability). Acesso em 02 jan 2023.
- MEERSON, Olga. **Orthodox Subtexts in Crime and Punishment : Dostoevsky's Larger Context**. Disponível em: em:



[https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/t/5e7914ecfd5d5a3e7212ba7e/1584993522349/19\\_02\\_meerson.pdf](https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/t/5e7914ecfd5d5a3e7212ba7e/1584993522349/19_02_meerson.pdf). Acesso em 15 jan 2024.

MENDONÇA, Katia; SERRA NETTO, Helio F da. Mentira, velocidade e excesso: armas do apocalipse. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 44-61, ago.2023/jan.2024.

MENDONÇA, Kátia. Um olhar favorável: hermenêutica e misericórdia. In: GONZALEZ C., BODEAN F. **Ricoeur y la Fenomenologia**. Santa Fé: Circulo de Hermeneutica de Santa Fe-Parana, 2014, p.257 [http://issuu.com/circulofyh/docs/paul\\_ric\\_\\_ur\\_y\\_la\\_fenomenolog\\_\\_a#](http://issuu.com/circulofyh/docs/paul_ric__ur_y_la_fenomenolog__a#)

MENDONÇA, Katia. **A Salvação pelo Espetáculo: mito do herói e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

MORATALLA, Tomás Domingo. Introducción. In: RICOEUR, Paul. **Amor y Justicia**. Madrid: Caparrós Editores, 1993, págs. 9-12.

MORAWETZ, Thomas. Law and Literature. In: PATTERSON, Dennis (ed.), **A Companion to Philosophy of Legal and Legal Theory**. Malden: Blackwell, 1996.

MOUNIER, Emmanuel. **Le Personnalisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

RAHNER, Karl. *Conversion*. In: CONN, Walter E. **Conversion, perspectives on personal and social**

**transformation**. New York: Alba House, 1978, págs. 203-211.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **Amor y Justicia**. Madrid: Caparrós Editores, 1993.

RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo como um Outro**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

ROPER, Anita. **The Anonymous Christian**. New York: Sheed and Ward, 1966.

SIQUEIRA, Gilmar; LEÃO JÚNIOR, Teófilo Marcelo de Arêa; CACHICHI, Rogério Cangussu Dantas. A Literatura como meio de redescoberta do parâmetro ético no Direito e na cultura. **RIL Brasília** a. 59 n. 234 p. 115-138 abr./jun. 2022

SOLEMNE, Marie de. **Innocente Culpabilité**. Paris: Dervy, 1998.

STEINER, George. **Tolstói ou Dostoiévski**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

STERLING, B. E. **Hermann Broch and Mass Hysteria: Theory and Representation in the Age of Extremes**. Rochester, New York: Camden House, 2022.

TOLSTÓI, Lev. **Ressurreição**. Centaur Editions, 2013.

WILKINS, Jeremy D. 'Our Conversation is in Heaven': Conversion and/as Conversation in the Thought of Frederick Lawrence, p. 319-354. In: **Grace and Friendship: Theological Essays in Honor of Fred Lawrence, from His Grateful Students**. Edited by M. Shawn Copeland & Jeremy D. Wilkins. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2016.



YODER, Perry B. **Shalom: The Bible's word for salvation, justice, and peace**. Kansas: Faith and Life Press Newton, 1987.

ZEHR, Howard. **The Little Book of Restorative Justice**. New York: Good Books, 2014.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

### **Sobre a autora**

#### **Katia Marly Leite Mendonça**

Bolsista de Produtividade do CNPq. Professora titular do PPGSA - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA - Universidade Federal do Pará. Doutora em Ciência Política pela USP – Universidade de São Paulo. Líder do Grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Ética e Sociedade. Site: <https://ufpa.academia.edu/KATIAMENDONCA>. E-mail: [guadalupelourdes@hotmail.com](mailto:guadalupelourdes@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0547-8500>

**A autora é a única responsável pela redação do artigo.**

