

UMA APROXIMAÇÃO LITERÁRIA DA RELAÇÃO ENTRE JUSTIÇA E DIREITO

PEDRO TALAVERA¹

TRAD. DE DINO DEL PINO

RESUMO: Considerando a literatura, de acordo com a proposta de Rorty, como um “gênero de investigação”, o presente trabalho pretende mostrar o enorme potencial prefigurador e transformador que determinadas obras literárias exerceram na evolução do pensamento e dos modelos organizadores da vida social, antecipando uma mudança de paradigma na relação entre a justiça e o direito em três cenários históricos cruciais: o clássico, que propõe vincular a justiça em função da lei (*A oréstia*); o moderno, que fundamenta a justiça sobre princípios éticos universais e a garantia de direitos (*O mercador de Veneza*); e o pensamento niilista pós-moderno de matriz nietzschiana, que tende a dissolver ambos os conceitos (*Crime e castigo*).

PALAVRAS-CHAVE: direito e literatura; justiça, vingança, moral, pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Consiste já quase um tópico a referência à relação entre o direito e a literatura. São abundantíssimos os trabalhos acadêmicos dedicados à análise dessa frutífera relação, tanto no âmbito anglo-saxônico como no europeu e no sul-americano (seja sob a óptica de seus defensores, seja de seus detratores). E são também importantes as utilidades metodológicas e analíticas que dessa relação vêm derivando para a mais profunda

¹ Doutor em Filosofia pela Università di Roma (Itália) e Doutor em Direito pela Universidad de Valencia (Espanha). Professor Titular de Filosofia do Direito da Universidad de Valencia (Espanha). Valencia, Espanha. E-mail: pedro.talavera@uv.es

compreensão das disciplinas jurídicas; em especial, para a filosofia do direito ou a história do direito².

A taxionomia dos modelos de relação direito-literatura assumiu uma formulação tripartite, quase canônica, a partir da conhecida obra de Richard Posner, *Law and literature: a misunderstood relation* (1988), e sua não menos famosa classificação – direito *como* literatura, direito *na* literatura e direito *da* literatura –, aguçadamente reformulada por Botero em seis modelos: retórico, expositivo, metodológico, analítico, jurídico e estético (Botero, 2008, p. 33-38). E, especificamente, o recurso à literatura como instrumento de reflexão crítica sobre o direito e os valores jurídicos se “popularizou” desde a emblemática obra de Martha Nussbaum, *Poetic justice: the literary imagination and public life* (1995), e seu apelo à “imaginação literária” como ferramenta válida para “orientar os juízes em seus juízos, os legisladores em sua tarefa legislativa e aos políticos ao medirem as qualidades de vida de gente próxima e distante” (Nussbaum, 1997, p. 27). Sobre esta mesma vereda transitaram também os importantes trabalhos de François Ost (2004, 2005).

Todavia – E apesar de ser raramente citado neste âmbito – foi Richard Rorty, com sua decidida aposta no “giro narrativo” da ética e da filosofia, quem mais radicalmente situou a literatura como ferramenta crítica fundamental quando se trata de refletir sobre os valores essenciais da humanidade (Vásquez, 2006, p. 3-28). Rorty avançou ainda mais do que Nussbaum porque, quando se trata de penetrar nos valores morais que sustentam a vida humana, outorga à literatura – à “imaginação literária” – um valor superior ao da própria filosofia. A literatura, em seu lúcido entendimento, contribui para ampliar a “capacidade de imaginação moral”; torna-nos mais sensíveis, na medida em que nos impele a aprofundar a compreensão empática das pessoas e de suas reais necessidades (Rorty, 2002, p. 95-109). De fato, as reflexões filosóficas sobre a natureza humana não contribuíram de forma efetiva para a eliminação da escravidão, ao

² Um panorama geral pode-se encontrar em Talavera, 2006, p. 5-60. Mais extensamente em Karam e Magalhães (2009, p. 164-213). A partir de perspectiva metodológica, pode-se recorrer ao amplo estudo feito por Calvo (2008, p. 3-28).

contrário do impacto resultante de algumas narrações literárias sobre a vida dos escravos³.

Para Rorty, o extraordinário valor da literatura deriva da consideração da linguagem como o instrumento fundamental para mudar a realidade, uma vez que sustenta a existência de uma estreita relação entre “léxicos” e “formas de vida”; de maneira que somente quando se constroem “novas linguagens” acabam surgindo “novos modos” de viver como seres humanos (Rorty, 1991, p. 52-61). Não se trata, então, de bem argumentar (filosofar), mas, sobretudo, de imaginar e de narrar uma forma diferente de viver no “mundo” (Rorty, 1991, cap. I). Quando se esboçam novas “formas de vida” mediante uma nova linguagem, acabam por surgir novas formas de conduta. Trata-se de conseguir que um “novo léxico” triunfe, mostrando novos “modos de ser humano” e de organizar nossa convivência. Não cabe estabelecer, portanto, uma fronteira nítida entre a realidade e a ficção. Disso decorre que a reinvenção do mundo (para Rorty) dependa, em última instância, da construção de novas ficções, uma vez que as mudanças sociais não se produzem tanto pelo influxo do conhecimento sistemático (típico da filosofia ocidental), quanto pelo poderoso efeito da imaginação (Rorty, 1991, p. 46-67). A literatura acaba por se converter em um “gênero de investigação”, em um autêntico exercício prático de construção moral e política, precisamente porque nela se verifica paradigmaticamente a capacidade de utilização de novos léxicos e de concepção de um novo modo de viver a realidade⁴.

Este trabalho parte da convicção, compartilhada com Rorty, de que a literatura tem um enorme potencial transformador e decisivamente contribui para a evolução dos modelos organizadores da vida social: “não

³ Vejam-se, nesse sentido, as referências à *Cabana do pai Tomás*, *Cartas persas* de Montesquieu, etc. (Talavera, 2006, p. 54-56). Rorty entende, por exemplo, que é na literatura, e não na filosofia, que se encontra a capacidade de conceber os demais seres humanos como “um dos nossos”, e não como “os outros”, e de que possamos participar de suas experiências concretas. Essa é a razão pela qual o romance, o cinema e a televisão pouco a pouco, porém ininterruptamente, foram substituindo o sermão doutrinal e o tratado filosófico como principais veículos da mudança e do progresso moral (Vásquez, 2005, p. 8).

⁴ Como destaca Vásquez, para Rorty a filosofia é conservadora, enquanto a poesia é radical e exploradora. Quando os filósofos declaram “Nós temos argumentos racionais, os poetas não têm” de fato estão dizendo: “Nós nos dedicamos àquilo que já está sobre a mesa”. Os poetas a isso podem replicar: “Sim, nós, porém, em algumas ocasiões, pomos algo de novo sobre a mesa (Vásquez, 2006, p. 327-328).

vale a pena preocupar-se tanto em fundamentar aquilo em que se crê, vale mais preocupar-se por ser o suficientemente imaginativo a fim de pensar alternativas interessantes para as próprias crenças atuais” (Rorty, 1991, p. 32). Todavia, apelar para a literatura com o propósito final de imaginar um modo alternativo de conviver – como postula Rorty – requer necessariamente que também nela se busque – como propõe Nussbaum – o esclarecimento dos valores essenciais sobre os quais se pretende fundar nossa convivência (Nussbaum, 1997, p. 38). É isso o que tratei de mostrar aqui, detendo-me em um dos pilares fundamentais sobre os quais assenta nossa civilização: a ideia de justiça e a reflexão que sobre ela e sua complexa relação com o direito realizou a literatura, antecipando imaginativamente os novos modelos de organização social. E pretendo mostrar como a literatura desenvolveu esse potencial transformador em três cenários históricos, antecipando uma mudança de paradigma nessa relação: a intuição clássica, que propõe superar o âmbito privado da vingança e vincular a justiça em relação à lei; a concepção moderna, que fundamenta a justiça sobre princípios éticos universais e a garantia de direitos e liberdades; e a atual e progressiva dissolução do conceito, sob o influxo crescente do pensamento niilista pós-moderno, de matriz nietzschiana, cuja análise nega a existência de qualquer valor ou fundamento objetivo, com a decorrente perda de toda referência moral (Vattimo, 1989, p. 23-31, 83-97; 1994, p. 10-24).

Para isso, concentrar-me-ei na análise de três obras emblemáticas que representam, a meu ver, o expoente dos três grandes modelos de relação entre o direito e a justiça, que tem constituído os três grandes eixos do vínculo social e a organização do Estado. Partirei da *Oréstia* (Ésquilo), construída em torno da necessária substituição dos deuses velhos (os do sangue e da vingança) pelos novos deuses (a razão e o direito), para consolidar o modelo democrático da pólis. Em continuidade, analisarei, no contexto da modernidade, no *Mercador de Veneza*, a exigência de que o direito só possa ser expressão da justiça se, mais além da segurança jurídica, avalizar o respeito a um dos princípios éticos universais inerentes ao ser humano. Finalmente, guiados pela pena competente e profética de Dostoiévski em *Crime e castigo*, descobriremos a figura do “super-homem”, que rechaça todo fundamento objetivo da justiça e todo vínculo entre

justiça e direito, na forma como preconiza hoje a pós-modernidade decadente.

A ORÉSTIA: O DIREITO COMO FUNDAMENTO DO ESTADO

A *Oréstia* – obra integrada por três tragédias⁵ (*Agamenon*, *Coéforas* e *Eumênides*)⁶ – constitui um excepcional exercício de “imaginação literária” no qual Ésquilo esboça – em sintonia com Rorty – a possibilidade de uma sociedade alternativa (democrática) construída sobre um novo conceito de justiça (*dike*), como superação do “dilema trágico” radicado na vingança, no paradigma da “lei do talião”⁷.

Os poemas homéricos, anteriores a Ésquilo, mostram a primitiva concepção ética dos gregos, que se identifica com a figura do herói, cujo principal valor é a *aretê* (a honra, a valentia e o sucesso). Isso propiciava uma ordem jurídica suportada pela noção estritamente retributiva da justiça, distribuída pelos deuses, que premiam ou castigam as ações dos homens. Cabe a Hesíodo traçar uma mudança fundamental neste esquema quando ressalta, frente aos valores clássicos, a importância dos valores da vida cotidiana (os não propriamente “heroicos”), como o trabalho. A vida virtuosa é, para Hesíodo, a do homem que ganha seu sustento com esforço e retidão (Hesíodo, 1990, v. 87-100). E é nesse contexto que começa a urdir-se a necessidade de defender o fraco ante a arbitrariedade do forte, e quando começa a tomar corpo uma ideia de justiça (*dike*) ligada ao respeito pelas leis democráticas da pólis (*nómos*), indispensável para garantir uma conveniência racionalmente organizada e pacífica (Herreras, 2008, p. 59-60).

Ésquilo, embora mantenha a continuidade com o pensamento de Homero (valoriza o ideal clássico), avança um passo com respeito a este, desentranhando critérios objetivos que permitem diferenciar uma sociedade justa de uma injusta. Não encontramos em sua obra uma

⁵ Sobre o sentido da tragédia grega, veja-se Talavera (2006, p. 92-102).

⁶ Utilizamos a versão de Fernández-Galiano (2002).

⁷ Ésquilo nasceu nos últimos anos do século VI a.C. (ano 524 a.C.) e suas obras acolhem a justificativa teórica da nova ordem democrática que culmina com a constituição de Clístenes (Rodríguez Adrados, 1998, p. 104).

definição acabada de justiça, mas percebêmo-la muito associada à ideia de harmonia, de equilíbrio, que surge da contraposição filosófica entre *caos* (desordem provocada pela *hýbris*) e *cosmos* (o “todo” harmonicamente organizado). De fato, na mitologia, *díke* é filha de Zeus e Têmis, do céu e da terra (ou seja, do “todo”) e tem como missão cuidar que os homens não cometam desordens. Como consequência, a justiça (a obra de *díke*) consistirá fundamentalmente em controlar a *hýbris* ou restabelecer a ordem corrompida por sua causa, pela paixão descontrolada dos mortais. Ésquilo propõe aqui a superação do dilema trágico, mostrando que a dinâmica da vingança se revela insustentável como arquétipo da justiça. Uma sociedade que pretende progredir deve sustentar-se sobre uma nova ideia de justiça baseada no respeito à lei e na ação dos tribunais (Herrerias, 2008, p. 61).

Na primeira das tragédias⁸, Agamenon regressa vitorioso da guerra de Troia e é recebido em Argos por sua esposa, Clitemnestra, que, ocultando seu adultério com Egisto, profere discursos queixosos por tão longa falta de notícias, mas anuncia grandes festividades. Agamenon traz consigo uma escrava, Cassandra, filha de Príamo (rei de Troia), que em um oráculo profético anuncia a tragédia prestes a consumir-se no palácio e que o coro completa, recordando a maldição que pesa sobre os Atridas. Clitemnestra afinal a consuma, assassinando Agamenon e Cassandra, e justifica sua vingança pelo sacrifício de sua filha Ifigênia, que Agamenon oferecera aos deuses para vencer na guerra. A vingança, porém, é também de Egisto, primo de Agamenon, que expõe as atrocidades cometidas no passado contra seu pai, Tiestes. O coro dos anciãos indica Orestes como vingador de seu pai e reclama a velha “justiça do sangue”. Clitemnestra e Egisto se “vingaram”, mas estão conscientes de que a cadeia de mortes seguirá seu curso, uma vez

⁸ A *Oresteia*, como dissemos, esboça a superação do conceito exclusivamente vingativo da justiça, a partir dos eventos sangrentos que mancharam a estirpe dos Tantálidas. Os irmãos Tiestes e Atreu, governadores da cidade de Micenas, se inimizam. Tiestes sequestra a esposa de seu irmão Atreu e este se vinga com uma ação horrível: mata os filhos dele e em um banquete apresenta ao pai como comida a carne de seus descendentes. Esse crime exige nova vingança de sangue da parte de Tiestes, o que gera uma maldição que pesa sobre os Atridas. Ésquilo dá por conhecida esta lenda e na primeira das três tragédias representa o cumprimento dessa vingança sobre Agamenon (filho de Atreu), que fora tramada por Egisto (filho de Tiestes), amante de Clitemnestra, esposa de Agamenon.

que estas duas mortes são um degrau a mais na sangrenta história dos Atridas.

Nesta primeira tragédia, a ideia da justiça se manifesta sob o tradicional princípio retributivo-vindicativo: a *aretê* (a honra, a valentia) em virtude da qual as obras honestas resultam premiadas, enquanto as obras ímpias (*hýbris*) geram a ruína de seu autor e de sua estirpe. Quando o homem deixa de cumprir com sua obrigação, frente aos deuses e aos homens, incorre na injustiça, na *adikia*, e deve ser aniquilado: “Não existe defesa para o homem que consado de riqueza derruba com o pé o grande altar da Justiça: é sua perdição”, anuncia o coro de *Agamenon* com solenidade (Herrerias, 2008, p. 59).

De fato, com o rapto de Helena e o furto dos tesouros, Páris se comportou de forma ímpia, transgredindo a *xenía* (lei da hospitalidade) e, como consequência de sua dupla culpa, dobrado foi seu castigo: perdeu Helena e teve destruídas sua casa e sua estirpe. De conformidade com a suprema justiça (*dike*), a destruição de Troia foi decretada pelos deuses, sendo Agamenon, comandante dos aqueus, o braço efetivador dessa justiça. Esse mesmo princípio retributivo é brandido por Clitemnestra contra seu esposo Agamenon, responsável pelo sacrifício da filha Ifigênia. Quando os exércitos aqueus estão fundeados em Áulide, devido ao mau tempo, o adivinho Calcante vaticina a necessidade de sacrificar uma virgem para acalmar os ventos contrários e a ira de Ártemis. Agamenon decide sacrificar sua filha Ifigênia e, com isso, apazigua a ira de Ártemis, mas desencadeia a terrível vingança de Clitemnestra, que a rainha executará quando de seu regresso de Troia. O termo grego *poínás*, utilizado por Cassandra quando vaticina que alguém no palácio “trama uma vingança” (*Agamenon*, 1223), além de significar “pena” ou “castigo” (as *Poînai* – as Fúrias – eram as deusas da vingança e personificavam o castigo) nesse contexto inclui também os matizes de reparação, compensação, expiação ou satisfação. Pois com essa mesma palavra Clitemnestra invoca a reparação e a satisfação pelo sacrifício de Ifigênia, para justificar o assassinato de seu esposo. E essa é ainda a expressão usada por Egisto quando confirma que a morte de Agamenon deu satisfação à justiça exigida pelo crime outrora cometido por Atreu contra seu pai, Tiestes. Definitivamente, a ideia de justiça como supremo decreto

dos deuses reúne uma dimensão vindicativa – castigo – e uma dimensão retributiva – reparação (Stellino, 2007, p. 622).

Não obstante, no inexorável cumprimento desse princípio vindicativo-retributivo, descobre-se um extraordinário matiz diferenciador entre a verdadeira “justiça” (execução da *dike*, como desígnio dos deuses) e a simples vingança (perseguir com isso outros fins ímpios). Nesse sentido, os Atridas são “águias”, símbolo da justiça divina de Zeus, mas são também “cães alados”, uma vez que abusam de seu poder e se comportam, por sua vez, de forma ímpia. Como consequência, a justiça divina (*dike*) alcança também os aqueus, que são perseguidos pelas negras *Erínias* (personificação feminina da vingança), provocando que o regresso à pátria se lhes torne funesto. Com isso, afasta-se a tragédia do pensamento agônico arcaico, ao mostrar que o beneplácito divino (a justiça) não tem por que se relacionar com o herói, com o vencedor da batalha (cujos atos podem recair na *hýbris*); e também mostra que o castigo dos deuses sempre recai na impiedade (a injustiça), seja quem for que a cometa (Herreras, 2008, p. 62). Assim, Agamenon então invoca a justiça para destruir Troia, porém acaba por deixar-se arrastar pela *hýbris* e por cometer graves injustiças, como o brutal saque de Ílion⁹ ou o sacrifício de sua própria filha Ifigênia¹⁰. Clitemnestra pretende atuar justamente como vingadora de sua filha, mas o que de fato quer é uma injustiça: desfazer-se do esposo e continuar seu adultério com Egisto. Este se apresenta como vingador de seu pai, mas o que pretende é ficar com a coroa de Micenas e continuar as relações adúlteras com Clitemnestra. O coro (o povo) pretende justificar-se alegando que, na ausência de Agamenon, a cidade se manteve em paz, mas sabe bem que suportou covardemente a usurpação de Egisto e sua tirania. Em consequência, se o verdadeiro sentido da justiça consiste no restabelecimento da ordem rompida pela *hýbris*, pela paixão descontrolada

⁹ A vitória sobre Troia está muito distante do glorioso triunfo da *Ilíada* de Homero. Agamenon está cego por sua *hýbris* e se gaba do saque de Troia. A personagem trágica de Agamenon altera, clara e abertamente, os ideais agônicos provenientes dos tempos de Homero. O que lá era glória, honra, fama, saques e riquezas é aqui impiedade ou injustiça castigada (Herreras, 2008, p. 62).

¹⁰ Precisamente, o que o coro censura em Agamenon diz respeito à morte de sua filha, diante da qual, em vez de manifestar remorso pelo horrível crime, justificou-se e estava convencido que de que agiu corretamente; que “tenha passado do horror à complacência” (Nussbaum, 1995, p. 85).

dos mortais, nenhum dos atores da tragédia aqui buscou a verdadeira “justiça”, mas, sim, satisfazer seus ímpios desejos de “vingança”, perpetuando com isso a desordem da *hýbris*.

A segunda parte da trilogia *As Coéforas*, se abre com a invocação a Zeus por parte de Orestes, filho de Agamenon e Clitemnestra, de poder vingar (*teíasthai*) a morte de seu pai. Paralelamente, Electra, irmã de Orestes, fala da própria situação com o Coro de anciãs e este lhe assegura que logo aparecerá alguém (Orestes) que conhece os culpados do assassinato de Agamenon e não os perdoará. Diante disso, Electra formula uma pergunta indiciadora da imprecisão que domina a fronteira entre justiça e vingança, mas que se revela essencial quando se trata de delimitar o perfil de ambas:

- Electra: Tu te referes a um juiz ou a um vingador?
- Corifeu: Não; só de alguém que dê morte por morte.
- Electra: E que peça isso aos deuses/acreditas que isso é muito piedoso?
- Corifeu: E como não será santo e piedoso/devolver mal pelo mal ao inimigo? (*Coéforas*, 120-123).

O Corifeu dissolve as dúvidas de Electra respondendo que se trata, simplesmente, de dar “morte por morte”. Diante disso, Electra manifesta uma repugnância natural e pergunta (ingenuamente) se é válido pedir “vingança” (um novo assassinato) aos deuses. E Corifeu responde invocando a inexorabilidade da “lei do talião”: o divino é devolver ao inimigo o mal pelo mal.

Na figura de Electra e suas dúvidas, Ésquilo pretende mostrar que os ideais clássicos (entre eles a vingança, como exigência da lei do talião) não procedem da razão e da sabedoria (a divindade), mas de “tradições ancestrais” que nada mais são do que interpretações históricas e parciais que os homens fizeram dos desígnios divinos e que, por isso, se devem aperfeiçoar. De fato, para Electra existe uma diferença substancial entre um juiz e um vingador (de fato não se sabe se aparecerá um ou outro). Com isso, parece manifestar que o cumprimento da justiça só pode vir de um juiz (um terceiro imparcial a quem só move a lei divina), enquanto que do vingador só se pode esperar outro “crime” para a satisfação de seu ressentimento, a fim de saciar seu ódio.

Porém, no diálogo de Electra com o Coro, Ésquilo evidencia o enorme poder que ainda tem a tradição na moral social, até o ponto de banalizar a distinção entre justiça e vingança, apelando exclusivamente para o resultado inexorável do cumprimento de qualquer uma delas: a morte do ofensor. Assim, portanto, seja o juiz que distribui justiça, seja o vingador que honra seu pai assassinado, praticarão o mesmo ato. Orestes pretende vingar a seu pai matando a própria mãe e, com isso, não faz senão cumprir os desígnios da justiça divina que impõe a vingança do assassinato de um ente querido castigando seus autores com a morte. Ao final de um extenso discorrer íntimo, Electra parece resignar-se a aceitar a justiça do ato vingador que Orestes planeja; tanto é assim que acaba por pedi-lo expressamente aos deuses:

- Electra: Para meu inimigo / eu imploro, ó pai, que apareça um dia / quem te vingue, e que em justiça morram / teus assassinos (*Coéforas*, 144.)

É o Coro quem mais se aferra à concepção tradicional da justiça (o talião) para legitimar a morte de Clitemnestra e Egisto, invocando as Moiras, filhas da noite e personificação do destino, para que, da parte de Zeus, se cumpra “o justo”:

- Corifeu: Que as palavras de ódio sejam retribuídas com palavras de ódio! / exclama em brados a Justiça (*díke*) exigindo sua dívida. / Que todo golpe mortal seja castigado com outro golpe mortal! / Que sofra quem o fez! – reza um provérbio três vezes velho (*Coéforas*, 310-314).

Definitivamente, embora Orestes atue movido pelo ódio e pelo ressentimento, e ainda que a vítima de seu crime seja sua própria mãe, sua vingança é considerada como o inexorável cumprimento da justiça. Assim o manifesta em sua petição a Zeus: “Ó Zeus! Ó Zeus! Envia / desde baixo um tardio / castigo contra a mãe ousada e assassina / Mesmo em uma mãe há de cumprir-se! (*Coéforas*, 380-385). E assim o assume após perpetrar o crime: “por justiça executei minha mãe” (*Coéforas*, 990).

Depois do matricídio consumado por Orestes, Ésquilo introduz dois elementos transcendentais a partir dos quais se inicia o processo de superação do dilema trágico: em primeiro lugar, aparecem as Erínias da família, que, vestidas de preto com serpentes na cabeça, querem vingar a morte de Clitemnestra (continuando assim com a cadeia infinita de

vinganças); e, em segundo lugar, a suposta loucura que sobrevém a Orestes desde o momento em que se dá realmente conta do que fez: assassinou sua própria mãe. Com a aparição das Erínias, a Orestes não lhe resta outro remédio para salvar a própria vida senão acudir, como suplicante, ao templo de Apolo, em Delfos, marcando com isso a transição da segunda à terceira parte da trilogia (*As Eumênides*). Com o processo de introspecção de Orestes aparece em cena a realidade da culpa, do remorso (em sintonia com o que logo veremos na personagem de Raskólnikov) e, com isso, a possibilidade de estabelecer uma diferença moral entre o justiceiro e o vingador.

De fato, a terceira tragédia (*As Eumênides*) se concentra na determinação de justiça ou injustiça do matricídio de Orestes através das distintas posições que a respeito sustentam as Erínias e Apolo. De um lado, as Erínias exigem que Orestes pague pela morte da própria mãe:

- Erínias: Ai! Ai! Filho de Zeus [refere-se a Apolo, protetor divino de Orestes, ao qual este se encomenda para levar a cabo a vingança] / Quem poderá sustentar que isto é justiça? / [...] Conspurcou sua morada / por impulso próprio / por ninguém convidado. / Honrou aos mortais transgredindo / as leis dos deuses (*Eumênides*, 150-155).

Todavia, Apolo justifica o crime arguindo que foi ele mesmo que ordenou a Orestes que vingasse a morte de seu pai. Começa aqui a vislumbrar-se a sutil distinção entre o *vingador* – o que agiu por impulso próprio para honrar um mortal – e as *justiceiras*, que defendem o cumprimento das leis dos deuses (*díke*). Para dirimir a questão, chamam à Acrópole, para que seja um juiz imparcial, Atena, a fim de que emita um veredicto definitivo. As Erínias manifestam, em face da deusa, ser “retas justiceiras” (*Eumênides*, 312). Afirmam que não estão movidas pela cólera nem pelo ódio, mas que só pretendem ser “executoras de uma dívida de sangue” (*Eumênides*, 320) que resulta do matricídio praticado por Orestes. Este, por sua vez, explica a Atena que sua ação deu resposta ao horrível crime cometido por sua mãe, que assassinou seu pai de forma ignominiosa, quando retornou vencedor de Troia. E, em continuação, se submete a sua autoridade para que seja ela quem determine “se foi ou não com justiça” (*Eumênides*, 468).

Como a questão se revela complexa, Atena decide convocar um tribunal no Areópago, composto por doze juízes e ela mesma¹¹. Durante o transcurso do juízo, as Erínias argumentam que o crime de Orestes é pior que o de Clitemnestra, pois esta matou quem não era de seu sangue: e “de onde vem um aguilhão tão grande a ponto de matar a uma mãe?” (*Eumênides*, 427). Apolo argumenta que as mães não são realmente progenitoras, mas unicamente depositárias da semente da vida do pai, como demonstra o fato de que Atena nascera da cabeça de Zeus. Após um árduo debate, fica evidente que as Erínias, embora definidas por si mesmas como “justiceiras”, na verdade demonstram ser também simples “vingadoras”, visto que só lhes interessa executar a exigência ancestral de vingar o matricídio e não atendem às circunstâncias que para isso colaboram. A partir deste momento resulta evidente que o afã de vingança estava presente tanto em Orestes como nas Erínias, uma vez que resulta difícil estabelecer em que parte está a verdadeira justiça. Tão complexa se propõe a questão que o escrutínio dos doze juízes resulta paritário (metade a favor de cada parte) e deve ser Atena quem finalmente decide. As Erínias advertem Atena de que, se em sua decisão não respeitar a lei divina (a dos deuses antigos), será promovida a impunidade daqueles que cometam crimes similares (parricídio) e prevalecerá o caos:

- Erínias: Hoje haverá subversão, novas leis hoje, / se triunfar o direito / assassino deste matricida. / A todos os mortais / esta façanha lhes há de abrir / o caminho da licença. / Que feridas abertas por seus filhos / aguardam os pais, com o tempo? [...] pois dissolveu-se o lugar da justiça (*Eumênides*, 510-519).

Atena decide o destino de Orestes absolvendo de seu crime (rompendo com isso a ancestral cadeia de vinganças) e permitindo-lhe retornar a sua casa depois de ter jurado sua aliança com o povo de Atenas. Com isso, Atena se coloca ao lado dos homens, diante do passado em que estes eram meros instrumentos da arbitrária vontade dos deuses, e abre caminho para estabelecer um novo marco de convivência. Uma nova

¹¹ Tanto o contraste de pareceres entre as Erínias e Apolo como a convocação de um tribunal no Areópago para dirimir o pleito manifestam a tensão existente entre os deuses antigos (as Erínias) e as tradições arcaicas (a lei do talião), frente aos novos deuses olímpicos (Atena), que garantem e respaldam a organização democrática e as leis da pólis (Rodrigues Adrados, 1998, p. 69-70).

ordem social, fundamentada sobre a constituição de um tribunal “justo e insubornável” que permaneça para sempre (*Eumênides*, 705). O veredicto de Atena significa, então, a evolução desde o primitivo para o civilizado, desde o ancestral para o racional, desde a concepção popular para o propriamente político. Só assim será possível a prosperidade da cidadania, a ordem e a paz. Um passo, definitivamente, que constitui a matriz do que hoje denominamos Estado de direito, quer dizer, a consagração do direito como fundamento do Estado, o estabelecimento de leis democráticas que determinem a fronteira do lícito e do ilícito, e a existência de juízes que avalizem uma dimensão pública e objetiva da justiça, excluindo a legitimidade do exercício privado da vingança (Herreras, 2008, p. 64).

As Erínias, feridas em seu orgulho e cheias de rancor, acusam os “jovens deuses” de ter pisoteado com essa sentença as leis ancestrais e prometem expulsar de seu coração veneno sobre a terra, o veneno causado pela ira, o rancor e o ressentimento (*kótos*) que caracteriza a vingança destas “velhas deusas” em toda a trilogia. Atena busca convencer as Erínias de que não se trata de uma derrota delas, mas que a sentença resolveu-se em favor da verdade e, em vez de reprimir sua ira, promete-lhes que serão honradas pelos homens e possuirão, com pleno direito, um lugar nessa terra. Assim, então, convencidas por Atena, as Erínias decidem despir-se de seu negro ressentimento – “*methistamai kótou*” (*Eumênides*, 900) – e aceitam a nova missão que a deusa lhes atribui: proteger a terra, os animais e os cidadãos. Cumpriu-se a metamorfose das antigas deusas: as Erínias (vingativas e rancorosas) converteram-se em Eumênides, “*benévolas*” (*Eumênides*, 992), “*honoráveis*” (*Eumênides*, 1033) e “*augustas*” (*Eumênides*, 1041).

Nos últimos versos de *Eumênides* torna-se clara uma polaridade entre as Erínias, deusas antigas, símbolos de uma primitiva forma de justiça, e os jovens deuses, “defensores da nova ideia democrática sobre a lei” (Stellino, 2007, p. 626). Com isso, Ésquilo pretende aproximar a ideia de justiça (*díke*) ao cumprimento da lei humana (*nómos*) mais que do que ditam as tradições ancestrais (o talião), sem prescindir do fundamento divino que vincula a justiça com uma dimensão universal de ordem e harmonia do cosmos (Rodríguez Adrados, 1998, p. 150-154). Em consequência, o que distingue um justiceiro (Orestes) de um vingador (Erínias, Clitemnestra)

radica fundamentalmente em que sua atuação não seja arbitrária (produto da *hýbris*), mas que seja ajustada ao *nómos*, à lei ditada pelo povo soberano (*dêmos*). Nesse sentido, a justiça do veredicto emitido por Atena, afastando-se da tradição ancestral, radica na legitimidade do terceiro imparcial, que atua representando o povo e que está acima do desígnio particular de qualquer indivíduo. Ésquilo aponta, portanto, para a iniludível dimensão formal da justiça, como limite ou garantia de que sua execução responda à razão pública e não sucumba ao atrevimento privado da *hýbris*. Por isso, o veredicto inocentante de Atena sobre Orestes legitima a ação homicida dele na medida em que se reveste de uma certa dimensão pública (execução de um castigo justo), ao ser ordenada por Apolo e em atenção ao execrável do ato de Clitemnestra. Porém, com isso, Ésquilo – sempre respeitoso à tradição – deixa aberta a porta para que a vingança privada possa resultar legítima quando se realiza no marco do *nómos*, ou inclusive que o próprio *nómos* possa responder por desígnios vingativos. Daí o ponto de conexão com a figura de Shylock no *Mercador de Veneza*, e sua pretensão de utilizar a lei como instrumento para saciar sua sede de vingança.

Em consequência, cabe explicitar uma última questão: o que predomina em Orestes, a justiça ou o ressentimento? A resposta se pode encontrar na linguagem utilizada pelo Corifeu para estabelecer uma relação entre ambas:

Guiou sua mão na batalha a autêntica / filha de Zeus –
“Justiça!” / Chamamo-la, os mortais, com razão / -
respirando rancor fatal contra seus inimigos (*Coéforas*,
948-952).

Ésquilo concebe a possibilidade de que a justiça possa triunfar mesmo em meio a um oceano de ódio e de ressentimento. Por isso, o Corifeu afirma que foi a justiça que guiou a mão de Orestes, e não seu ódio: por isso sofreu a tortura e a intensidade dos remorsos, porque não fora impelido pela satisfação da vingança (Stellino, 2007, p. 627). É esse o fundamento da legitimidade de sua ação: que está em sintonia com uma razão pública, o castigo de um delito, e não com uma paixão privada, a satisfação da vingança. Em consequência, sempre que prevalecer a razão pública (o respeito à lei) prevalecerá a justiça, embora quem executa o castigo ou o

presença possa albergar, interna ou externamente, ressentimento e desejos de vingança.

Para Ésquilo, de fato, a justiça sempre se reveste de um caráter público, relacional, intersubjetivo, de onde a necessidade de sua adequação à razão e ao *nómos*; enquanto a vingança nasce de um afeto que radica no *animus* do indivíduo, por isso reveste-se sempre de um caráter privado, subjetivo, emocional, não limitado nem ordenado pela razão, mas transbordante e desequilibrado pela paixão, pela *hýbris*. Ésquilo o configura magistralmente no processo de conversão das Erínias (vingativas) em Eumênides (protetoras do povo). A razão fundamental que provoca essa mudança é a deposição do *ressentimento* por parte das antigas deusas e a assunção de seu novo papel como protetoras da cidade. Em suma, a subordinação das paixões privadas ao bem público da pólis. Assim, para Ésquilo, o conceito de justiça (*díke*) no qual se deve basear esse novo modelo democrático de sociedade passa pelo primado da razão, manifestado no respeito à lei (*nómos*), que conduz à paz e à ordem, frente ao predomínio da paixão (*hýbris*), que conduz à vingança, fruto do ressentimento. Em outros termos, prevalência da lei geral sobre o interesse privado como germe do Estado de direito.

Em definitivo, para coibir os efeitos perversos do ressentimento (*hýbris*), a sociedade estabelece a lei (*nómos*), fazendo com ela prevalecer a justiça sobre a vingança, a razão pública sobre a paixão privada. Desse modo, os delitos e sua reparação deixam de ter uma feição exclusivamente subjetiva e privada (ofensa contra o prejudicado que este deve vingar) e passam a assumir uma fundamental dimensão pública e objetiva (ofensa à lei que cabe à justiça reparar). Eis aqui o sentido mais profundo da já mencionada conversão das *Erínias* em *Eumênides*.

Uma última questão merece destaque sobre a transcendental contribuição literária de Ésquilo para o novo modelo de Estado democrático baseado na primazia da lei (como expressão da razão pública) sobre o interesse privado. E trata-se, como bem se sabe, do problema do fundamento da obediência à lei (fundamentação última do direito), suscitada anos depois por Sófocles, em *Antígona*, quando esta se nega a submeter-se ao édito de Creonte, invocando princípios superiores de justiça que nenhuma lei pode solapar. A referência aos deuses como fundamento

último da lei está presente em Ésquilo, mas sua reflexão literária aponta, sobretudo, para um conceito de justiça cujo fundamento é o respaldo democrático da lei como condição de possibilidade do Estado. Todavia, Sófocles, no famoso diálogo entre Antígona e Creonte, vai muito além e se propõe o problema de fundo: a obediência à lei se fundamenta no consenso democrático que torna possível o Estado ou em sua referência a princípios morais universais? Eis aí as duas posições (eternamente contrapostas) que representam Creonte e Antígona: ou bem se presume que a norma democrática (*nómos*) é justa (proibição de enterrar o traidor), ou bem a justiça (*díke*) consiste em respeitar um absoluto moral (mandato divino) que deve ser o fundamento de toda lei (ninguém merece ser privado de sepultura nem ser devorado pelos cães):

- Creonte: E apesar disso tu te atreveste a transgredir estes decretos?
- Antígona: Não foi Zeus que os enviou, nem a justiça (*thêmis*) [...]. Não pensava que tuas regras tivessem tanto poder para que um mortal pudesse transgredir as leis não escritas e inquebrantáveis dos deuses (*Antígona*, 448-451).

Não cabe tratar-se agora da tensão existente entre o “justo legal” e o “justo moral”, desenvolvida pouco depois por Aristóteles, nem tampouco pretendo abordar aqui as profundas implicações que suscita a “imaginação literária” de Sófocles. Apenas pretendi servir-me de *Antígona* para evidenciar que o problema (dilema trágico) do fundamento último do direito fica em aberto na reflexão literária clássica (*Antígona* não o resolve)¹² e é retomado por Shakespeare no *Mercador de Veneza*, como veremos em continuação, através da proposição de um novo “dilema trágico” entre moralidade e legalidade, que a figura de Pórcia resolve quando integra a moralidade na legalidade.

¹² Ocupei-me extensamente do conflito de Antígona em meu *Derecho y literatura* (Talavera, 2006, p. 105-130).

O MERCADOR DE VENEZA:**O FUNDAMENTO MORAL DO ESTADO DE DIREITO**

O judeu Shylock, protagonista da imortal obra *O mercador de Veneza*, escrita por Shakespeare por volta de 1594¹³, é uma das figuras mais emblemáticas da literatura. A disputa judicial entre Shylock e Pórcia ante o doge de Veneza (eco da disputa entre Atena e as Erínias, no Areópago) constitui outra peça-chave dessa “imaginação literária” a que aludem Rorty e Nussbaum, na qual se torna clara a impossibilidade de reduzir a justiça ao estrito cumprimento da legalidade (dimensão meramente procedimental). Shakespeare propõe aqui uma ideia de justiça iniludivelmente vinculada à salvaguarda daqueles valores morais que nos constituem como humanos e que jamais podem ser transgredidos na hora em que se aplica o que estipula a lei¹⁴.

Mais além das tramas românticas e das personagens tópicas (exigidas pelo público da época)¹⁵, a obra se desenvolve em torno de dois sentimentos humanos radicalmente opostos: o amor e a amizade (representados por Antônio, Bassânio e Pórcia) frente ao ódio e ao ressentimento (representados pela figura de Shylock). Ambas as linhas representam, por sua vez, dois modos radicalmente opostos de conceber o direito: bem como expressão de valores morais fundamentais (a justiça), ou bem como instrumento neutro que pode ser repositório de algum interesse, incluída a vingança. A imaginativa trama judicial, que enfrenta estas duas posições, nos situa ante o “dilema trágico” proposto pela complexa relação entre moralidade e legalidade: pode a lei legitimar a execução de um crime atroz, de uma manifesta injustiça? Pode-se fazer justiça executando legalmente uma vingança?

A história começa com o desejo de Bassânio de se casar com Pórcia, a bela e rica herdeira de Belmonte. Para isso, pede emprestados três mil ducados a seu melhor amigo, o mercador Antônio. Por não dispor efetivamente desse dinheiro, Antônio se oferece como fiador de Bassânio

¹³ A tradução que utilizo neste comentário é a de Valverde, 2003.

¹⁴ Shakespeare aborda também essa questão em outra obra menor, de argumento similar, *Medida por medida*, escrita entre 1607 y 1608.

¹⁵ Para maiores detalhes sobre aspectos técnico-literários da obra, veja-se Valverde, 2003, p. X-XXVII.

junto a Shylock, um usurário judeu, que fora desprezado e ridicularizado por Antônio em diversas ocasiões, mas que aceita conceder o empréstimo (sem juros, como os cristãos dizem que se deve fazer) estipulando que, se o dinheiro não lhe for devolvido em três meses, poderá cortar uma libra de carne da parte que escolher, do corpo de Antônio. O contrato se formaliza diante do notário e Bassânio parte rumo a Belmonte. Aí atinge seu objetivo e, uma vez acertadas as bodas entre ambos, recebe uma mensagem de Antônio, pedindo-lhe que regresse a Veneza para acompanhá-lo em sua última hora, uma vez que seus barcos não retornaram e não poderá fazer frente à dívida assumida com Shylock. Bassânio, agora já rico, volta a Veneza, onde Shylock, movido pelo ódio e ressentimento por Antônio, reclama insistentemente ao doge, suprema autoridade judicial, que execute o que fora pactuado no contrato da forma como em justiça lhe cabe; do contrário – ameaça – todo o orbe saberá que em Veneza não se respeitam as leis, e seu poderio e sua fama decairão em farelos, porque ninguém mais arriscará seus bens ali, ante o temor de perdê-los impunemente.

O doge se depara com um sério impasse: não deseja sancionar a horrível morte de Antônio, mas também não pode deixar que o bem-estar de Veneza corra risco, com base em seu implacável cumprimento das leis (segurança jurídica). É então assim que se inicia a trama judicial da obra. Bassânio trata de convencer Shylock a que aceite o triplo do valor pactuado e desista de cortar “uma libra de carne” do corpo de Antônio, mas aquele, cego pelo ódio, exige o que estipula o contrato. O doge pede a presença do doutor Baltasar (que na verdade é Pórcia disfarçada de homem) para que o assista na interpretação das leis de Veneza. O doutor Baltasar (Pórcia), depois de explorar várias soluções e inutilmente apelar a uma justiça que se situa além da lei, concede a razão a Shylock e admite que o contrato se deva cumprir e que o judeu pode executar a cláusula penal. Não obstante, com uma hábil interpretação, afirma que se a carne cortada não pesar exatamente uma libra, ou se for derramada uma única gota de sangue, ele será condenado como homicida, já que nem o sangue nem a vida de Antônio estavam estipulados no contrato. Diante de tão inesperada interpretação legal (“é essa a lei”, pergunta desconcertado), Shylock pretende aceitar as contraprestações que se lhe haviam previamente oferecido; porém já é tarde, porque Pórcia recorda também que a lei

veneziana castiga a quem “haja atentado, direta ou indiretamente, contra a vida de um cidadão de Veneza”. Antônio então se mostra compassivo e pede clemência para Shylock. O doge o perdoa da força com a condição de que se converta ao cristianismo e transfira seus bens a sua filha Jéssica. Shylock aceita e a obra termina deixando no leitor a sensação de que a justiça prevaleceu.

Mesmo que Shakespeare aplauda a grandeza moral da “compaixão” (virtude dos cristãos) que acaba prevalecendo sobre o desejo de “vingança” (pretendida pelo judeu), a figura de Shylock não resulta bufonesca, mas trágica. Shylock não corresponde ao estereótipo de um judeu mesquinho, avaro e cruel, mas ao de um autêntico herói trágico: um homem humilhado, vexado e excluído; maltratado pelo abandono de sua própria filha e tomado por um ressentimento de raízes milenares, não justificável, mas compreensível. Não estamos, portanto, diante de um indivíduo desprezível e sem escrúpulos, mas diante de uma pessoa cheia dos sentimentos humanos mais profundos, que sustenta uma concepção retributiva e vindicativa da justiça (o talião), cujo fundamento está mais além de seu credo religioso: considera-a uma realidade inscrita na própria natureza do ser humano. Por isso denuncia a profunda hipocrisia dos apelos à caridade, à compaixão ou à misericórdia, que formalmente regulam a sociedade cristã. A ironia com que Shylock recebe o pedido de dinheiro de Antônio revela-se paradigmática a respeito (cena III, primeiro ato).

Mas Shylock vai mais além da ironia e expressamente denuncia a atitude hipócrita dos que se consideram moralmente superiores a ele por professarem os valores cristãos (tradução da justiça como misericórdia ou clemência) e manifesta sem rodeios que só cabe falar de justiça no caso em ocorre reciprocidade. E é assim como entende a vingança, como uma estrita simetria (o talião), como a expressão mais perfeita da justiça. A vingança, portanto, nasce de um sentimento profundo do indivíduo ofendido; não, porém, por sua inferioridade ou baixa moral, mas como consequência do inato sentido da justiça que todo indivíduo alberga em si. A vingança responde a uma sede emotiva de justiça. Prova disso é que também os cristãos (mais além da própria hipocrisia) buscam a vingança para satisfazer suas exigências de justiça. De fato, os cristãos falam de piedade, porém lutam até a morte contra seus inimigos e executam publicamente os

hereges; falam de generosidade, mas castigam seus escravos e encarceram os devedores... Por isso, Shylock considera justificado seu desejo de vingança contra Antônio, dado que retribui, em estrita reciprocidade, aos vexames e às humilhações com que este (e os demais cristãos) o têm submetido. Assim o expressa, de forma magistral, em uma das passagens mais memoráveis da obra:

Salarino: Se não cumpre, estou seguro de que não quererás sua carne – para que te serve?

Shylock: Para isca de pesca. Se não alimenta outra coisa, alimentará minha vingança. Ele me denegriu e me fez perder meio milhão; riu-se de minhas perdas, debochou de meus ganhos, insultou minha raça, aviltou meu tratamento, afugentou meus amigos e animou meus inimigos: e qual é seu motivo? Porque sou judeu. Não tem olhos o judeu? Não tem, o judeu, mãos, órgãos, membros, sentidos, emoções e paixões? Não se alimenta da mesma comida, não se machuca com as mesmas armas, não está exposto às mesmas enfermidades, não se cura com os mesmos remédios, não se aquece com o mesmo verão, nem se regela com o mesmo inverno que o cristão? Se nos fazem um talho, não sangramos? Se nos fazem cócegas, não rimos? Se nos dão veneno, não morremos? E se nos fazem um agravo, não havemos de nos vingar? Se somos iguais a vós no resto, também nisso devemos nos parecer. Se um judeu ofende um cristão, que paciência este mostra? A vingança. Se um cristão ofende um judeu, qual teria que ser sua resignação, pelo exemplo do cristão? Pois a vingança. A infâmia que vós me ensinais eu a porei em prática, e mal irei, se não melhorar a lição recebida (cena I, terceiro ato).

Shylock é um homem ressentido, e o ressentimento (como nos mostrou já a *Oréstia*) é o fundamento do desejo de vingança. Nessa mesma linha situa-se Nietzsche, quando aborda a origem da justiça em sua obra *A genealogia da moral*. No tratado segundo (“culpa, má consciência e similares”) fala da vingança como um sentimento primitivo, motivado pela imposição social de “recordar” determinados pressupostos fundamentais para a convivência social e descreve as mais cruéis torturas que foram praticadas no decurso da história (Nietzsche, 2006, II, n. 3). A vingança, para Nietzsche, radica em identificar os conceitos de “culpa” e “dívida” (o devedor é ainda culpado de uma ofensa); em consequência, se pensa que “tudo deve e pode ser pago”; quer dizer, que todo o prejuízo pode e deve ter uma compensação material (reparar o dano) e moral (reparar a ofensa). Disso decorre que a justiça consista em dar garantia a essa dupla reparação

(Nietzsche, 2006, II, n. 4). Esse é o importante matiz que Nietzsche observa na ideia tradicional de justiça: que a exigência de “pagar a dívida” vai mais além da estrita compensação material e inclui, fundamentalmente, uma reparação “afetiva” da culpa (o bem-estar ante o sofrimento do devedor). E esse é o espaço para a satisfação da Vingança (Nietzsche, 2006, II, n. 5).

Porém Nietzsche critica agudamente os autores (como Düring) que incluem a satisfação afetiva do ressentimento (a vingança) na origem da justiça (Nietzsche, 2006, II, n. 11). Para ele, a justiça é um privilégio do “homem forte”; quer dizer, de quem não permite que o ressentimento prejudique sua objetividade na hora de julgar. Por isso, a justiça acaba precisamente quando o “veneno do ressentimento” infecta a razão e só deixa espaço para a vingança, um afeto (ressentimento) que é próprio do “homem débil” (inferior), que só se pode saciar com outro afeto: o bem-estar produzido pelo sofrimento do ofensor. No desejo de vingança só existe, para Nietzsche um sentimento “reativo” (cujo valor biológico é muito baixo); pelo contrário, a justiça só se pode encontrar no terreno dos afetos autenticamente “ativos” (cujo valor biológico é mais alto). Como consequência, ser justo supõe sempre um comportamento *positivo*, posto que a justiça deve imperar inclusive com aqueles que nos prejudicaram. São necessárias muita força e nobreza – características próprias do homem “ativo” – para poder ser justo com quem nos ofende (Nietzsche, 2006, II, n. 11).

A figura de Shylock constitui o expoente dos que consideram que a “satisfação afetiva” do ressentimento é inerente ao desejo natural de justiça. Disso decorre que a vingança (a dimensão vindicativa) constitua para ele um ingrediente básico da justiça (a dimensão afetiva da reparação pelo prejuízo causado). De fato, Shylock, que foi continuamente desprezado e humilhado por Antônio, pretende vingar-se dele, não arrastado pela obsessão do sanguinário, mas invocando o concurso da lei para executar a mais estrita justiça. O contrato subscrito por ambos é, para Shylock, a configuração mais perfeita de sua concepção do justo; e a execução do estipulado no contrato (cortar-lhe uma libra de carne) supõe mostrar a Antônio a transcendência moral que acarreta um prejuízo (a dívida material é, além do mais e sobretudo, uma ofensa moral que exige reparação afetiva). Precisamente por isso, Shylock não entende que se lhe peça

compaixão. Não concebe a verdadeira justiça à margem da “satisfação afetiva” que a vingança proporciona. É o que Shylock parece dizer a todos no juízo, diante do doge: “o que eu busco, cobertura legal para esfolar vivo um de vossos respeitadas e ricos cidadãos, responde ao sentido mais profundo e genuíno da justiça: mais além da compensação material (dimensão retributiva) está a satisfação afetiva de infringir ao outro um sofrimento paralelo ao prejuízo causado (dimensão vindicativa). E a prova de fé quanto a isso é que vós, cristãos que pregais a misericórdia, desejaríeis esfolar-me vivo se eu lhes desse oportunidade de me conduzirem a um tribunal”.

Porém, como assinala, Shylock não é um anarquista sanguinário; ao contrário, é um estrito formalista, por isso reconhece o necessário concurso da legalidade para manter a ordem social (busca um juiz e invoca as leis de Veneza), porém, só concebe como justa essa legalidade na medida em que se aproxima do “talião”; quer dizer, na medida em que inclui essa dupla dimensão, retributiva e vindicativa, e se restaura o equilíbrio, tanto material quanto afetivo, que a ofensa rompeu. Na lógica de Shylock, sentimentos como a compaixão, a clemência ou a misericórdia são apenas uma roupagem hipócrita, absolutamente alheia da ideia natural de justiça. De fato, quando se sofreu uma ofensa e aparece o ressentimento que alimenta o desejo de vingança (de restaurar o equilíbrio), não são a misericórdia ou o perdão que podem restaurar esse equilíbrio; somente a estrita reciprocidade do “talião” permite realizá-lo, porque não pode existir uma ideia mais perfeita de justiça do que aquela que se baseia em uma estrita reciprocidade. Precisamente por isso, a perfeita reciprocidade da justiça não se pode reduzir a uma dimensão retributiva (reciprocidade material, *do ut des*), necessariamente deve também incluir, em seu caso, uma reciprocidade afetiva frente ao prejuízo sofrido (vertente punitiva; “olho por olho”). A vingança, portanto, longe de aparecer como uma aberração, se impõe aqui como um sentimento natural, como uma componente iniludível da justiça, mas que deve ser avalizado (para evitar-se uma nova desmedida) pelo concurso da legalidade e do juiz. Por isso, Shylock assume a “dimensão pública” do “talião”, quer dizer, a exigência formal de que a justiça (retributiva e vindicativa) se manifeste através da legalidade, excluindo assim o desequilíbrio e a desordem própria da vingança privada. Em outras

palavras, o concurso da legalidade, o amparo público da lei, não pode ser um obstáculo para vingar seus agravos, para satisfazer afetivamente as ofensas sofridas.

É neste ponto que se situa a verdadeira batalha conceitual e se apreciam as opostas concepções de justiça que sustenta cada um dos protagonistas. Para Shylock, só cabe falar-se de justiça quando a lei assume as exigências retributivas e vindicativas (*dura lex, sed lex*); portanto, a cláusula penal do contrato merece ser executada uma vez que se constate seu descumprimento. Pelo contrário, para Antônio e Bassânio a justiça se concebe desde uma perspectiva “utilitarista” que se pode resolver em mera questão “indenizatória”: triplicar o montante da dívida (a que lhe serve, ao credor, uma libra de carne). Por seu turno, o doge sustenta uma concepção “política” da justiça: encontrar o modo de salvar a vida de um cidadão importante de Veneza (além de amigo e de cristão) sem comprometer com isso sua reputação de juiz incorruptível. Porém, o verdadeiro adversário intelectual de Shylock é Pórcia (disfarçada de Baltasar), que representa uma concepção integral da justiça, que reconhece o valor da reciprocidade do “talião”, porém pretende avançar além, mostrando seus limites e recorrendo ao fundamento último da legitimidade do direito: a defesa dos valores e princípios morais básicos que nos constituem como humanidade.

Pórcia, de fato, aceita a validade do estipulado no contrato e assim o proclama no juízo: “não há poder em Veneza que possa alterar um decreto estabelecido. Registrar-se-ia como precedente e muitos abusos tomariam conta do Estado.” A legalidade é o marco em cujos parâmetros se deve encontrar a justa solução para o conflito entre o estipulado no contrato (cortar uma libra de carne humana) e a exigência moral de evitar a tortura e salvar a vida de um ser humano. Para isso, Pórcia solicita do credor, em primeiro lugar, um gesto de humanidade (a clemência), porém sem questionar o princípio básico de reciprocidade: pede que não execute o conteúdo punitivo da cláusula e aceite uma generosa contraprestação: “tenha clemência; aceite o triplo do dinheiro e deixe-me rasgar o documento (cena I, quarto ato).

Pois bem, para Pórcia, introduzir este valor (a clemência), como componente da justiça neste caso, não procede de um mero sentimento compassivo frente ao devedor, mas da constatação de que identificar a

justiça com uma estrita reciprocidade (o talião) resultaria insustentável para uma convivência realmente humana na sociedade, como logo demonstra com sua astúcia processual e interpretativa. Definitivamente, aquilo para que apela definitivamente Pórcia é para a equidade, tornando-se eco do clássico aforisma “*summum ius, summa iniuria*”:

Assim pois, judeu, embora seja a justiça o que pretendes, considera que na aplicação estrita da justiça nenhum de nós teria salvação... (cena I, quarto ato).

Porém Shylock, como vimos, não pode conceber a clemência ou a misericórdia como componentes da justiça; por isso, nem mesmo as invoca para salvar a própria vida quando Pórcia o acusa de tentativa de homicídio. Nem tampouco pretende, nem justifica, uma violência agressiva, fruto da execução privada da vingança, porque também romperia com o princípio de estrita reciprocidade. Disso resulta que o “talião” represente para ele o supremo e justo equilíbrio que deve ser respeitado: ao descumprimento do que foi concertado corresponde a estrita execução da cláusula penal (cortar uma libra de carne do corpo de Antônio). Pórcia acata a exigência de Shylock, de se ater ao documento (carne por descumprimento), e disso faz saber Antônio, no ápice do clímax dramático da cena:

Pois então deveis preparar o peito para a faca... Pois a intenção e o sentido da lei está de acordo com a penalidade que consta como devida no documento (cena I, quarto ato).

Não obstante, o momento decisivo ocorre quando Shylock abandona a rigorosa objetividade de sua posição no âmbito público (estrita reciprocidade) e cede ante seus impulsos de perseguir, antes de mais nada, uma vingança privada (demonstrando com isso a dificuldade, a que aludia Nietzsche, de ser justo quando se interpõem o ódio e o ressentimento). Com efeito, Shylock se opõe à petição de Pórcia de solicitar a presença de um médico, para evitar que Antônio possa morrer dessangrado, insistindo em que essa pretensão não consta do pacto: “Não posso encontrá-lo, não está no compromisso” (cena I, quarto ato). A obsessão de Shylock pela vingança (dimensão vindicativa) impede-o de ver que uma “estrita reciprocidade” não pode ser o horizonte último da justiça, dado que esta só merece seu nome quando avaliza a salvaguarda dos valores humanos fundamentais. E

esse é o horizonte que evoca Pórcia: embora a reciprocidade (o “talião”) seja uma componente da justiça, esta deixa de ser tal justiça quando dita reciprocidade é invocada para prejudicar o mais importante dos bens humanos: a vida e a integridade física do indivíduo. Com isso, assume relevo a íntima e inseparável relação que deve existir entre justiça e defesa dos valores humanos. Não se pode conceber uma justiça inumana. Eis aí a mensagem que pouco a pouco irá calando no direito da Modernidade. Na justiça deve resplandecer o valor da condição humana, e isso pressupõe a garantia dos bens básicos inerentes a essa condição.

Shylock, arrastado por sua obsessão vingadora, exige a estrita execução da cláusula penal (cortar uma libra de carne), mas Pórcia disso se aproveita para evidenciar os limites da uma concepção da justiça baseada na “estrita” reciprocidade. Obviamente, se a reciprocidade não fosse “estrita”, não caberia qualificá-la como justiça, uma vez que então haveria espaço para os valores (generosidade, clemência, etc.). Em consequência, o que procede é ater-se à estrita letra do contrato, excluindo todo o não mencionado expressamente no pacto. E assim o destaca Pórcia:

Pórcia: Este documento nada concede de sangue. As palavras exatas são “uma libra de carne”. Toma então o devido, toma tua libra de carne, mas, ao cortá-la, se verteres uma só gota de sangue cristão, tuas terras e teus bens, pelas leis de Veneza, ficarão confiscadas para o Estado de Veneza (cena I, quarto ato).

É nesse momento, quando Shylock se dá conta de que perdeu a razão no âmbito público, obcecado por sua pretensão vingadora (ressentimento privado) que, então, pretende invocar a dimensão retributiva, aceitando a indenização oferecida por Antônio e Bassânio (o triplo do emprestado). Mas Pórcia se nega e o obriga a situar-se diante das consequências de privilegiar na justiça a dimensão vindicativa (vingança), exigindo-lhe que execute a cláusula tal como ele havia pedido:

Pórcia: Assim, prepara-te para cortar uma libra de carne. Não derrames sangue nem cortes mais nem menos de uma exata libra de carne: se tomares mais ou menos que uma exata libra, embora seja o que a faça mais leve ou mais pesada na balança a vigésima parte de um pobre grão; mais ainda, se a balança se inclinar na diferença de

um pelo, morres e todos os teus bens ficam confiscados (cena I, quarto ato).

A impossibilidade de executar a cláusula penal (“estrita” reciprocidade) não deixa a Shylock outra saída que invocar aqueles valores que havia insultado como radicalmente alheios à ideia de justiça (generosidade, clemência, perdão). Assim, então, declara ante o tribunal que perdoa a dívida e renuncia a efetivar a cláusula penal. Mas essa saída também lhe é vedada por Pórcia, que, recordando sua exigência de reclamar uma “estrita” justiça, assesta o golpe final em sua concepção vindicativa, demonstrando-lhe que só há justiça quando prevalecem os valores humanos:

Pórcia: A lei tem, todavia, algo mais que te afeta. Segundo as leis de Veneza, se se demonstra que alguém atenta contra a vida de qualquer cidadão por meios diretos ou indiretos, a pessoa contra a qual conspire se apropriará da metade de seus bens, e a outra metade irá para as arcas próprias do Estado; e a vida do culpado fica à mercê do doge. Nessa situação estás, pois resulta que, mediante ação manifesta, conspiraste contra a vida do demandado. Ajoelha-te, então, e pede clemência ao doge (cena I, quarto ato).

O doge se apressa em conceder clemência antes que esta lhe seja pedida, mas Shylock, consciente da armadilha a que se vê arrastado, resiste a renunciar à dimensão vindicativa do talião e recusa a clemência como algo estranho à estrita justiça: “Não. Tomem também minha vida e tudo: sem nenhum perdão...” E é, então, Antônio quem intercede a seu favor, utilizando o artifício de sua conversão ao cristianismo como o instrumento através do qual ele conseguirá superar sua concepção vindicativa e integrar os valores humanos.

Em definitivo, o artifício interpretativo de Pórcia acaba mostrando que a ideia moderna de justiça incorpora a integração de dois elementos fundamentais: a legalidade, que avaliza o exercício da razão pública, e o iniludível fundamento moral da legalidade, que se encarna na defesa dos valores humanos fundamentais (entre eles, os primordiais da vida e da integridade física), superando a tradicional dimensão vindicativa.

CRIME E CASTIGO: DIREITO E JUSTIÇA ANTE A DERIVA NIILISTA DA PÓS-MODERNIDADE

O pensamento niilista da pós-modernidade decadente, que começa com o pós-estruturalismo francês (surgido da revolução de sessenta e oito e que hoje se impõe como hegemônico no Ocidente) tem sua evidente antecipação literária em algumas obras imortais de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), como *Crime e castigo*, *Os irmãos Karamazov* ou *Os demônios* (Ballesteros, 1998, p. 85-98). Com efeito, Dostoiévski, “o melhor conhecedor da alma humana de todos os tempos”, nas palavras de Stefan Zweig (2004, p. 97), descreveu profeticamente o pensamento pós-moderno na vida de algumas de suas personagens mais célebres, mas também descreveu com clarividência a destruição interior e exterior que elas sofrem ao eliminar de sua vida o sentido e o fundamento moral da ação humana. Ivã Karamazov, Raskólnikov ou Stavogrin encarnam a essência do niilismo, negando a existência da verdade e legitimando inclusive o recurso à violência, entendida esta como a expressão da vontade de poder do “homem superior”, que mais adiante Nietzsche – o grande profeta e adepto do niilismo – perfilaria em seu emblemático projeto do “super-homem”¹⁶.

O niilismo pressupõe a negação de toda crença, de todo princípio religioso, político e social, extirpando do ser humano qualquer vestígio de consciência, descartando toda referência moral, universal e objetiva, que permita distinguir entre o bem e o mal (Talavera, 2014, p. 340-378):

“se Deus não existe, tudo é permitido”, afirma solenemente Ivã Karamazov (Dostoiévski, 2007, p. 941).

Porém, nestas obras Dostoiévski luta contra esse futuro fatalista, que vislumbra, opondo ao niilismo o perfil ético de outras personagens, como Sônia, Aliocha Karamazov ou o *staret* Zósima, que reivindicam a condição moral do ser humano, sustentando a realidade da culpa, a necessidade do arrependimento ou o valor da expiação, e que apontam o cristianismo e os

¹⁶ Friedrich Nietzsche, devoto leitor de Dostoiévski, exalta seus escritos e, apesar do teísmo neles presente e de considerá-lo seu perfeito antagonista, afirma sem rodeio no *Crepúsculo dos ídolos*: “Dostoiévski, o único psicólogo, por certo, do qual se podia aprender algo, é um dos acidentes mais felizes de minha vida, inclusive mais que o descobrimento de Stendhal” (Nietzsche, 2002, n. 45). Para aprofundar a influência de Dostoiévski no pensamento de Nietzsche pode-se ver Stellino, 2008, p. 80-99.

valores transcendentais como a única verdade capaz de superar o niilismo. Talvez seja em *Crime e castigo* que esta dialética entre o fatalismo niilista e a visão transcendente se configure de maneira mais profunda. À margem de que Dostoiévski tenha personagens mais perfeitas, a história de Raskólnikov constitui um dos ápices da literatura universal, se é que esta se pode definir não apenas pela excelência narrativa, mas também – e sobretudo – pela profundidade que encerra sua reflexão sobre o espírito humano.

A figura de Raskólnikov corresponde à de uma espécie de anti-herói trágico, cuja tragédia interior consiste, precisamente, em dar-se conta de que não é um herói (um ser superior), mas um simples ser humano cuja consciência o amarra inevitavelmente às categorias do bem e do mal, do justo e do injusto, que ele considera próprias de seres inferiores, dos que se submetem à ordem estabelecida, porque não são submissas ovelhas de um rebanho, incapazes de conceber uma noção mais alta de humanidade. Raskólnikov representa e encarna o reverso da figura de Shylock. O judeu veneziano concebe a lei como um instrumento valioso, porque permite ao fraco vingar-se do forte, amparado e legitimado pela própria estrutura do Estado, cujo fundamento último radica precisamente no respeito à lei. Pelo contrário, o estudante russo despreza a lei precisamente porque os fortes, os seres superiores, jamais se submetem a ela e acabam impondo aos fracos seu ideal superior de justiça, um ideal que os legitima para executar qualquer ato que considerem benéfico para a humanidade (inclusive o homicídio).

Raskólnikov jamais aceita que foram o ódio e o ressentimento contra a velha usurária que o motivaram a executar o crime. Em sua concepção do “homem superior” não cabe o sentimento de vingança, seus atos prestam-se sempre à realização de seu ideal de justiça e se legitimam por sua orientação para o futuro benefício da humanidade. A vingança é, em realidade, um sentimento próprio dos seres inferiores. A experiência trágica do remorso (do sentimento de culpa) que, para seu pesar, experimenta Raskólnikov, só manifesta sua debilidade e covardia; a profunda decepção que nele se produz, ao constatar o abismo existente entre o que é e o que queria ser, mas que não o faz reavaliar e aceitar a dimensão moral do ser humano, a existência de princípios naturais e

objetivos que fundamentam os conceitos do bem e do mal, do justo e do injusto. O castigo, seu confinamento em um cárcere da Sibéria, não exerce sobre ele um efeito expiatório e reparador; não cura sua consciência, devolvendo-lhe uma concepção racional e universal da justiça (continua convencido de que seu crime foi justo); somente o impulsiona a resignar-se em sua condição de “ser inferior” e a sobrevalorizá-la, anestesiado pelo amor de Sônia.

A novela nos apresenta Ródion Romanóvich Raskólnikov, um jovem estudante de direito na Rússia czarista, que vê frustrados seus sonhos pela miséria na qual vegetam ele e sua família. Indignado porque sua irmã Dúnia vai se casar por dinheiro, com um homem a quem não ama, e movido pelo asco de sua situação miserável, decide matar Alina Ivanovna, uma idosa vil e egoísta, que concede empréstimos e da qual se servira em várias ocasiões. No entanto, Raskólnikov, apesar de sua pobreza, não decide assassinar a anciã apenas movido pela cobiça, somente para roubá-la (de fato, entrega a uma família desconhecida todo o dinheiro para que enterrem o pai). A justificativa para esse crime responde, de acordo com ele, a uma exigência moral, a um dever de justiça: considera a usurária um ser humano inútil e pernicioso para a sociedade e sua morte como um enorme benefício para todos:

Cem, mil obras úteis se poderiam manter e melhorar com o dinheiro que essa velha legará a um monastério. Milhares de vidas se poderiam desviar para o bom caminho, muitas famílias poderiam salvar-se da miséria, do vício, da degradação, da morte, dos hospitais para enfermidades venéreas, tudo graças ao dinheiro dessa mulher. Se alguém a matasse e se apoderasse de seu dinheiro para destiná-lo ao bem da humanidade, crês que o crime, o pequeno crime, ficaria amplamente justificado pelo número de boas ações do criminoso? Por uma só vida, milhares salvos da corrupção. Por uma só morte, cem vidas. É uma questão matemática. Ademais, que peso pode ter na balança social a vida de uma anciã avara, estúpida e cruel? O mesmo que a vida de um piolho ou de uma barata. E eu diria que menos, pois a velha é um ser nocivo, cheio de maldade, que dificulta a vida de outros seres (Dostoiévski, 1985, p. 89).

Porém, Raskólnikov não pretende justificar sua ação por um mero cálculo de utilidade, vai muito mais além: sustenta uma posição intelectual e moral muito próxima da figura do “super-homem” (*übermensch*) que Nietzsche desenvolveu posteriormente em *Assim falou Zaratustra*

(Nietzsche, 2011, prólogo, n. 3 e 4) e em outras obras¹⁷. Trata-se de uma posição que assume plenamente o niilismo; quer dizer, o ocaso de todos os valores que sustentam a civilização ocidental (o conceito nietzschiano da “morte de Deus”) e a necessidade de criar um mundo novo baseado na ação dos “homens superiores”, espíritos livres da submissão do rebanho (a ordem estabelecida), capazes de instaurar os novos valores de uma nova civilização, desafiando as regras, mesmo que em custa de seu próprio sacrifício (Nietzsche, 2011, prólogo, n. 2 e parte IV, jubilado). Assim o expressa Raskólnikov em sua extraordinária conversa com Porfiri Petrovich:

Minha opinião é que os homens podem ser divididos, em geral e de acordo com a ordem da mesma natureza, em duas categorias: uma, inferior, a dos indivíduos ordinários, quer dizer, o rebanho, cuja única tarefa é produzir seres semelhantes a eles, e outra superior, a dos verdadeiros homens, que se comprazem em deixar ouvir em seu meio “palavras novas”. [...] A primeira categoria se compõe de homens conservadores, prudentes, que vivem na obediência porque essa obediência os encanta. E estão obrigados a obedecer porque esse é seu papel na vida e eles não veem nada de humilhante em desempenhá-lo. Na segunda categoria, todos descumprem as leis ou, pelo menos, todos tendem a violá-las por todos os seus meios. Na maioria dos casos estes homens reivindicam, com distintas fórmulas, a destruição da ordem estabelecida em proveito de um mundo melhor. [...]. A massa nunca lhes concede esse direito e os decapita e os enforca... até o dia em que gerações futuras dessa mesma massa erigem estátuas em honra desses justicados e promovem culto em seu louvor. Os homens da primeira classe são donos do presente, os da segunda, do porvir [...]. Os dois têm sua razão para existir (Dostoiévski, 1985, p. 286).

Raskólnikov assume aqui o ocaso de uma sociedade cujas regras (presumivelmente morais) protegem personagens miseráveis como Alina (a usurária); permitem a miséria e o vexame de pessoas boas, como sua irmã Dúnia; ou mantêm no poder corruptos ou exploradores como os czares. Essas realidades são o signo da inevitável decadência e morte dos princípios morais tradicionais e do nascimento de uma nova ideia de justiça, que já

¹⁷ Embora seja um tema controverso, parece claro o parentesco entre a posição de Raskólnikov com respeito aos “homens superiores”, que podem prescindir da moral no altar de um futuro melhor para a humanidade (que justifica suas ações) e a teoria do super-homem, desenvolvida pelo filósofo alemão. Seria superficial identificar ambas as propostas desde o ponto de vista filosófico, mas é inegável apreciar uma estreita relação entre ambas (Megia, 2000, p. 172-179).

não emana de sua adequação a uma realidade superior, transcendente, mas do próprio espírito do “homem superior”, que impõe o seu “gênio” (a ideia nietzschiana da “vontade de poder”) mudando a realidade social, ainda que a preço de sangue, livrando-a da escravidão e elevando-a sempre a um maior estágio de perfeição. Para Raskólnikov, somente quem goza da excepcionalidade de espírito dos “seres superiores” é capaz de conceber uma ideia mais perfeita do mundo e é capaz de instaurá-la. E está convencido de que esses avanços e conquistas só se podem realizar pela contraposição às regras do direito vigente e, em não poucas ocasiões, inclusive com derramamento de sangue:

Em minha opinião, se os descobrimentos de Kepler e Newton, por uma ou outra circunstância, não tivessem podido chegar à humanidade, a não ser pelo sacrifício de uma, cem ou mais vidas humanas que fossem obstáculo para isso, Newton teria o direito, e inclusive o dever, de sacrificar essas vidas a fim de facilitar a difusão de seus descobrimentos por todo o mundo. Isso não quer dizer, nem muito menos, que Newton teria o direito de assassinar quem se lhe antepusesse, ou a cometer toda classe de roubos. [...] Licurgo, Sólon, Maomé, Napoleão, etc., todos, até os mais próximos de nós, foram criminosos, já que, ao promulgar novas leis, violavam as antigas, que haviam sido respeitadas pela sociedade e transmitidas por gerações, e também porque esses homens não retrocederam ante os derramamentos de sangue e, muitas vezes de sangue inocente, e às vezes derramado heroicamente para defender as antigas leis, por pouca que fosse a utilidade que disso obtivessem. Inclusive se pode afirmar que a maioria desses benfeitores e guias da humanidade fizeram correr rios de sangue. Minha conclusão é de que não só os grandes homens, mas todos aqueles que se elevam, por pouco que seja, acima do nível médio, e que mostram-se capazes de dizer algo de novo, são, por natureza, inevitavelmente criminosos, em um grau variado, como é lógico. Se não fossem criminosos, seria difícil para eles saírem da rotina. Não querem nela permanecer e eu creio que é proveitoso que não o façam (Dostoiévski, 1985, p. 285).

Eis aqui uma evidente prefiguração do que posteriormente Nietzsche descreveria como a essência do “super-homem”: a passagem desde a aceitação de princípios morais universais e objetivos para a identificação da moral com a “vontade de poder”, com o espírito do “homem superior” (Nietzsche, 211, *Da superação de si mesmo*). A partir destes pressupostos, Raskólnikov pretende fazer uma espécie de experimento moral para determinar se pertence a essa classe de “seres superiores”. Com efeito, pelo

assassinato da usurária pretende assumir – em chave nietzschiana – o espírito dos “homens excepcionais”; impor seu instinto, o poder de sua vontade (livre do prejulgamento moral) e liberar a humanidade de um ser maligno e daninho, ainda que com custo de ofender a legalidade (Nietzsche, 2006, II, n. 24). Sendo assim, não deveria sentir nenhum “remorso” pelo crime, mas, ao contrário, considerar-se um verdadeiro benfeitor da humanidade. Só quem é um “simples mortal” – uma ovelha do rebanho – se pode sentir culpado de perpetrar um delito e transgredir a lei.

Porém seu intento soçobra quando se vê obrigado a também assassinar Lisbeth, a irmã inocente da usurária, que o surpreende no local do crime. Essa ação rasga uma importante brecha em sua convicção, por onde começa a instilar-se seu tormento interior: pode-se justificar qualquer ato (incluído o assassinato de um ser inocente) em troca de um bem superior para a humanidade? De fato, a ideia que sustenta Raskólnikov sobre o “homem superior” inclui uma evidente dimensão ética. Ele não pretende justificar o psicopata nem o criminoso sanguinário (também Nietzsche esclarecerá em *Zarathustra* que a figura do “super-homem” não é a do selvagem). O “ser superior” é alguém cujo espírito criativo é capaz de ver mais além; é capaz de perceber um bem superior para o gênero humano e assume o derramamento de sangue como meio indispensável para alcançá-lo. Esse “ser superior” pretende realizar um ideal de justiça, mas se trata de um ideal que jamais pode se conseguir com a submissão às regras do direito, impostas pelo Estado, que são sempre escravizadoras, conservadoras, inimigas de todo progresso e, por consequência, protetoras de injustiça e corrupção.

O esboço do “homem excepcional”, a que recorre Raskólnikov, mais uma vez evoca a tensão existente entre *nómos* (lei) e *díke* (justiça, já suscitada em Antígona, embora por uma perspectiva invertida. Com efeito, a tensão entre o édito de Creonte (*nómos*), que proíbe, sob pena de morte, dar sepultura a um traidor da pólis, e as exigências da justiça divina (*díke*), a que se remete Antígona para sepultar seu irmão, constitui o pressuposto do Estado de direito: a lei (*nómos*) deve fundamentar-se sobre princípios universais de justiça (*díke*), que legitimam sua obediência. Sem esse fundamento, a lei não é mais do que uma mera expressão coatora do poder que, embora se possa impor pela força, não se poderá qualificar como justa

nem exigir que seja acatada sob a perspectiva moral (poderá ser uma obrigação legal, mas não um dever moral). Naquilo que se propõe Raskólnikov, o “homem excepcional” que se sente legitimado para atuar à margem da legalidade não o faz porque avalie na lei um déficit de legitimidade (porque não a considere expressão de princípios universais de justiça), mas porque nenhuma lei pode abarcar o ideal de justiça que é concebido pela grandeza de seu espírito. Até o ponto em que suas ações poderão ser qualificadas de ilegais (desde o sistema de regras dos seres inferiores) e inclusive castigadas, porém nunca poderão ser qualificadas como injustas, uma vez que a ideia de justiça do ser superior visa ao bem da humanidade e acabará triunfando nas gerações posteriores, e convertendo-se em lei:

Por que é um crime? Que quer dizer a palavra “crime”? Tenho a consciência tranquila. Cometi, sem dúvida, um ato ilícito, violei as leis e derramei sangue. Pois cortem-me a cabeça e assunto encerrado! Neste caso, porém, não poucos benfeitores da humanidade, que se adonaram do poder em vez de herdá-lo desde o início de sua carreira, deveriam ser entregues ao suplício. O que sucede é que esses homens conseguiram levar a termo seus projetos; chegaram até o fim de seu caminho e seu êxito justificou seus atos. Ao invés, eu não soube levar a bom termo meu plano... e, em verdade isso demonstra que eu não tinha direito a tentar pô-lo em prática (Dostoiévski, 1985, p. 537).

Raskólnikov (assim como o “super-homem de Nietzsche) não concebe a existência de princípios universais de justiça, inerentes à natureza humana, que é necessário sejam descobertos e respeitados, e que devem fundamentar a legalidade. Para ele, a justiça é algo que reside além das normas, é algo que se produz na mente dos homens excepcionais e que acaba se impondo à realidade a fim de gerar um benefício para a humanidade. Raskólnikov prenuncia com isso a essência niilista do homem pós-moderno: a subjetivização da realidade (consequência do ocaso de toda instância superior à própria “vontade de poder”) que leva a considerá-la como um simples relato – uma “fábula”, em palavras de Vattimo – que se pode recriar e contar de qualquer outra maneira e sustentar-se sobre qualquer outro valor e fundamento (Vattimo, 1994, p. 26-38).

Raskólnikov pretende ser, com efeito, esse super-homem criador de valores novos e autor de um relato alternativo da realidade, mas sua posição niilista choca-se frontalmente com os princípios morais, que não consegue ignorar nem extirpar de seu espírito, e que o obrigam a aceitar que tem “consciência”, algo próprio dos seres inferiores. Em vista disso, a despeito de suas ginásticas intelectuais, não acaba por saber com certeza se seu crime corresponde ao espírito criador do homem novo, ou se em realidade não é mais que a satisfação miserável de um desejo de vingança, motivado pelo ódio e o rancor para com a usurária e aquilo que ela representa. Quando confessa seu crime a Sônia, manifesta-o expressamente:

Que teria ocorrido se Napoleão se tivesse encontrado em meu lugar e não houvesse tido, para tomar impulso no princípio de sua carreira, nem Tolón, nem Egito, nem a passagem dos Alpes pelo Mont Blanc, mas que, em vez de todas essas brilhantes façanhas, só houvesse conseguido uma detestável e velha usurária, que teria que matar para lhe roubar o dinheiro..., em proveito de sua carreira, entenda-se? Haveria decidido matá-la sem ter outra alternativa? Não se havia preocupado em considerar o pouco que tinha esse ato de heróico e o muito que continha de criminoso? Confesso-me que estive por muito tempo torturando-me o cérebro com essas perguntas (Dostoiévski, 1985, p. 437).

Raskólnikov começa a ser devorado por essa batalha interior e a sofrer um processo de deterioração psíquica que o manterá em estado de angústia, delírio e inconsciência, aproximando-se da loucura. Repete-se, uma que outra vez, que tem a consciência tranquila e que agiu movido por um dever moral, mas o certo é que sua vida vai-se tornando mais e mais desequilibrada. O castigo de seu crime, na realidade, é um castigo psicológico, interno e espiritual, que nasce de sua profunda incapacidade para não sentir remorsos frente à atrocidade do duplo homicídio. Seu sentimento de culpa lhe demonstra que não pertence a essa suposta classe de “seres superiores”, mas ao tipo de “homem inferior” que tanto despreza, que é, porém, em realidade o verdadeiro homem, o ser humano que se orienta por critérios morais, que entende o sentido do direito na sociedade:

Que importa a velha! [...] Admitamos que a velha foi um erro, não se trata dela. A velha não foi mais que um obstáculo... Eu quereria saltá-lo o mais cedo possível!... Não matei uma criatura humana, mas um princípio! Matei o princípio, mas não soube passar por cima dele, fiquei do outro lado!... Não soube mais do que matar! (Dostoiévski, 1985, p. 287).

Com a expressão “não soube mais do que matar” ele delata o próprio fracasso. Raskólnikov não atingiu seu propósito (realizar o ato de um ser superior), simplesmente transgrediu um princípio moral (não matar), mas não foi capaz de suprimi-lo e de substituí-lo pelo supremo valor de sua “vontade de poder”. O assassinato de Lisbeth – a irmã inocente de Alina, amada por suas boas obras entre os que a conheciam –, que se vê obrigado a cometer para não ser descoberto, é que o impede de “passar por cima do princípio” (a dimensão moral do homem inferior) e o arrasta à alienação até o momento de se entregar.

Finalmente, incapaz de se sobrepor a sua tortura interior, Raskólnikov se decide a confessar o crime, ainda que não exista nenhuma prova contra ele. Fá-lo, porém, apenas para acabar com o íntimo sofrimento que o angustia e desequilibra, sem modificar aparentemente sua posição intelectual. Nega-se a reconhecer a imoralidade de seu duplo assassinato; ao contrário, se manifesta convencido da justiça desse ato, e a única coisa que lamenta é sua própria debilidade e covardia, que o fizeram sucumbir ao sentimento de culpa e impediram-no de mostrar-se como o “super-homem” que teria querido ser:

- Meu crime? Que crime? – exclamou o jovem em um repentino acesso de furor. O de haver matado um verme venenoso, uma velha usurária que causava mal a todo mundo, a um vampiro que chupava sangue dos necessitados? Um crime assim basta para apagar quarenta pecados. Não creio haver cometido crime algum e não trato de expiá-lo. Por que me haverão de gritar de todos os lados: Cometeste um crime!?! Agora que me decidi a enfrentar essa inútil desonra me dou conta do absurdo de meu procedimento. Só por covardia e por fraqueza vou dar esse passo... ou talvez pelo interesse de que me falou Porfírio.

- Mas o que dizes, Ródia? – exclamou Dúnia consternada. Derramaste sangue.

- Sangue... sangue... - exclamou o jovem com crescente veemência. Todo o mundo o derramou. O sangue sempre correu a rodo sobre a terra. Os homens que o derramam como água obtêm um posto no Capitólio e o título de benfeitores da humanidade. [...] Quando fracassam, inclusive os melhores projetos parecem estúpidos. [...] Se houvesse triunfado, me teriam tecido coroas, ao invés, agora acreditam que sirvo apenas para me atirarem aos cães.

- Mas que dizes, Ródia?

- Sujeito-me à ética, porém não compreendo de modo nenhum porque é mais glorioso bombardear uma cidade sitiada que assassinar alguém a machadadas. O respeito à ética é o primeiro sinal de impotência. Jamais estive tão

convencido disso como agora. Não posso compreender, e cada vez o compreendo menos, qual é meu crime (Dostoiévski, 1985, p. 532).

Dostoiévski deixa entrever que Raskólnikov tem sua consciência aparentemente tranquila porque está profundamente deformada, perdeu toda a capacidade de avaliar a magnitude moral de seus atos. E essa é sua mais profunda tragédia; a tragédia mais profunda do niilista pós-moderno: a inconsistência de sua própria realidade, a percepção do sem-sentido que acompanha a ausência de todo valor moral. No epílogo da obra, enquanto cumpre sua pena nos cárceres da Sibéria, Raskólnikov sofre pelo orgulho ferido, pela humilhação de comprovar que não é um “ser superior”; porém, o que em realidade desejaria era ter um autêntico remorso, poder experimentar um verdadeiro sofrimento moral (culpa) e não uma mera frustração; reconhecer-se culpado e querer expiar seu crime é o que o tornaria sentir-se verdadeiramente humano:

Porém, sua vergonha, não a provocavam as grilhetas nem a cabeça raspada. Haviam-no ferido cruelmente em seu orgulho, e era a dor dessa ferida que o atormentava. Que feliz teria sido se pudesse fazer a si mesmo alguma acusação! Que fácil lhe teria sido então suportar inclusive a desonra e a vergonha! Porém, por mais que quisesse mostrar-se severo consigo mesmo, sua empedernida consciência não encontrava nenhuma falta em seu passado. A única coisa de que se acusava era de ter fracassado, o que poderia ocorrer a todo o mundo. Sentia-se humilhado (Dostoiévski, 1985, p.556).

Com o desespero de Raskólnikov (se resiste a entregar-se, também se nega a suicidar-se), Dostoiévski põe em evidência a resistência inata de todo ser humano frente ao niilismo; a imperiosa necessidade de encontrar um sentido para a realidade, um sentido que remete à moralidade e que exige, em última instância, recuperar a ontologia, aceitar o valor transcendente da natureza humana e o caráter ético da ação humana:

Acabava de dar-se conta destas palavras de Sônia: ‘Vê a primeira esquina, saúda o povo, beija a terra que infamaste com teu crime e exclama em voz alta, para que todo o mundo te escute: Sou um assassino!’ Diante dessa lembrança começou a tremer dos pés à cabeça. [...] A sensação dele se apoderou com tal força que sacudiu seu corpo, iluminou seu coração como uma centelha de modo a converter-se em fogo devorador. Uma imensa ternura tomou conta dele; as lágrimas brotaram de seus olhos. Sem hesitar, deixou-se cair de joelhos ao chão, inclinou-se e beijou a terra, o barro, com verdadeiro prazer. Depois

se levantou e em seguida voltou a ajoelhar-se (Dostoiévski, 1985, p. 542).

Eis aqui a intuição mais poderosa que Dostoiévski transmite nestas páginas: a necessidade de resgatar o homem das sombras niilistas e devolvê-lo à transcendência, onde se encontra o núcleo do genuinamente humano que encarna paradigmaticamente a personagem de Sônia: vítima de todas as injustiças possíveis e, no entanto, expoente sublime dos valores humanos mais profundos. De fato, também Sônia transgrediu as normas morais (é uma prostituta), mas não sente rancor nem ódio, sente amor por sua família e pelos demais; não pretende justificar seus atos negando a moralidade, mas a assume em toda sua profundidade e aceita o sofrimento e a injustiça como expiação. Em Sônia, a realidade do sofrimento e da injustiça adquirem *sentido*; um sentido que não é nem a pura subjetividade (a que pretende reduzi-lo Raskólnikov) nem a pura facticidade (a que pretende resignar-se seu pai Marmeládov); um sentido que consiste em descobrir os valores éticos universais que nos constituem como humanos. É exatamente isso o que desconcerta a Raskólnikov, que alguém possa atribuir *sentido* ao sofrimento e à injustiça:

Como é possível que tanta ignomínia, tanta baixaza se combinem em ti com outros sentimentos tão opostos, tão sagrados? Seria preferível arrojar-se de cabeça à água e terminar de uma vez (Dostoiévski, 1985, p. 347).

Dostoiévski convida, então, a redescobrir o *sentido* da realidade, aquilo que só o homem possui e que está inserto na própria natureza humana (Husserl, 2008, 108-135), e deixa entrever implicitamente o verdadeiro *sentido* do direito. Para o niilista Raskólnikov, as normas nada mais são do que ataduras que escravizam e sobre as quais há que passar para impor a própria concepção subjetiva da realidade (vontade de poder): porém, dita atitude não consegue erradicar algo tão profundamente arraigado na natureza humana, como apreciar a inocência de outro ser (Lisbeth) e a atrocidade de assassiná-lo. Para o jurista Porfiri Petrovich, o *sentido* do direito se encontra em sua capacidade de resgatar o homem do subjetivismo de sua vontade e situá-lo na objetividade da justiça, nas coordenadas essenciais de sua dimensão relacional; isto, é, em recordá-lo da existência do “outro” como igual e como um sujeito de reconhecimento e de respeito absoluto, que exclui toda instrumentalização (Ballesteros, 2007,

p. 90-135). Sônia complementa a visão do juiz, posto que, para ela, as regras têm sentido por sua intrínseca moralidade. São a imprescindível referência objetiva que vincula o homem com a expressão mais profunda de sua humanidade: a dimensão moral de seus atos. Quando Raskólnikov pretende explicar-lhe a teoria que justifica seu crime ela se reporta sempre à dimensão moral do ato:

- Ao fim e ao cabo, Sônia, eu não matei mais que um vil e malvado verme.
- Esse verme era uma criatura humana.
- [...]
- Deves saber que quando fui à casa da velha eu somente desejava fazer um experimento.
- Você matou.
- [...]
- Que deves fazer? – exclamou a moça. Vai imediatamente à próxima esquina, ajoelha-te e beija a terra que manchaste. Depois, inclina-te para a direita e para a esquerda, diante de cada pessoa que passe, e diz em voz alta: Matei! Deus então te devolverá a vida.
- [...]
- Queres que eu vá para a cadeia, Sônia? – perguntou sombriamente. – Pretendes que eu me apresente à justiça?
- Deves aceitar o sofrimento, a expiação, que é o único meio de apagar teu crime (Dostoiévski, 1985, p. 442).

Definitivamente, o gênio de Dostoiévski prefigura o atual delineamento do homem pós-moderno (ancorado no *super-homem* nietzschiano), com sua tendência à subjetivização da realidade e à conseqüente dissolução do direito, que cada vez mais funciona como mero instrumento para a satisfação de desejos (convertidos em direitos) do que como vínculo iniludível do sujeito com as exigências morais objetivas da natureza humana em sua dimensão social (a justiça). E é também o próprio Dostoiévski quem nos aponta a via de saída: recuperação do sentido transcendente da realidade e redescobrimto da dimensão ontológica e antropológica do Direito.

REFERÊNCIAS

- BALLESTEROS, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Cívitas, 1998.
- BALLESTEROS, Jesús. *Sobre el sentido del derecho*. Madrid: Tecnos, 2007.

- BOTERO, Adolfo. Derecho y Literatura: un nuevo modelo para armar. Instrucciones de uso. In: CALVO, José (Dir.). *Implicación Derecho Literatura*. Granada: Comares, 2008. p. 33-38.
- CALVO, José. Derecho y Literatura. Intersecciones instrumental, estructural e institucional. In: CALVO, José (Dir.) *Implicación Derecho Literatura*. Granada: Comares, 2008. p. 3-28.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Cátedra, 2000.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Crimen y castigo*. Madrid: EDAF, 1985.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel. *Tragedias de Esquilo*. Madrid: Gredos, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- HERRERAS, Enrique. La idea de la justicia en la obra de Esquilo. *Daimon*, n. 45, p. 55-70, 2008.
- HESÍODO. Los trabajos y los días. In: HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Trad. De A. Pérez y A. Martínez. Madrid: Gredos, 1990. p. 55-107.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- KARAM, André; MAGALHÃES, Roberta. Derecho y Literatura. Acercamientos y perspectivas para repensar el Derecho. *Revista electrónica del Instituto de Investigaciones 'Ambrosio L. Gioja'*, n. 4, p. 164-213, 2009. Disponível em: <www.derecho.uba.ar/revistagioja>. Acesso em: 20 maio 2015.
- MEGÍA, Jorge Mario, *Nietzsche y Dostoiévski: filosofía y novela*. Medellín: Ed. Universidad de Antioquia, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: EDAF, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza, 2011.
- NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1995.
- NUSSBAUM, Martha. *Justicia poética: La imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997.
- OST, François. *Raconter la loi: Aux sources de l'imaginaire juridique*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- OST, François. *Sade et la loi*. Paris: Odile Jacob, 2005.
- RODRÍGUEZ ADRADOS Francisco. *La democracia ateniense*. Alianza: Madrid, 1998.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós: Barcelona, 1991.
- RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós: Barcelona, 1996.

- RORTY, Richard. *Filosofía y futuro*. Gedisa: Barcelona, 2002.
- STELLINO, Paolo. Límites y confines de la venganza en Nietzsche y Esquilo. In: ARENAS, Francisco; GIANCRISTOFARO, Luca; STELLINO, Paolo (Ed.). *Nietzsche y la hermenéutica*. Valencia: Nau Llibres, 2007. p. 621-630.
- STELLINO, Paolo. El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche. *Contrastes*, XIII, p. 80-99, 2008.
- TALAVERA, Pedro. *Derecho y literatura*. Granada: Comares, 2006.
- TALAVERA, Pedro. Economicism and Nihilism in the eclipse of Humanism. *Humanities*, N. 3, p. 340-378, 2014.
- VALVERDE, José María. Introducción, traducción y notas. In: SHAKESPEARE, W. *La doma de la furia y El mercader de Venecia*. Barcelona: Planeta, 2003.
- VÁSQUEZ, Adolfo. Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad. *A Parte Rei*, n. 39, p. 1-9, 2005. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>>. Acesso em: 20 maio 2015.
- VÁSQUEZ, Adolfo. Rorty: el giro narrativo de la ética o la filosofía como género literario. *Revista Philosophica*, n. 29, p. 323-333, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós, 1989.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Planeta, 1994.
- ZWEIG, Stefan. *Tres maestros: Balzac, Dickens, Dostoievski*. Barcelona: Acantilado, 2004.

Idioma original: Espanhol
Recebido: 01/07/15
Aceito: 31/01/16