

Justiça restaurativa e seus desafios histórico-culturais

Um ensaio crítico sobre os fundamentos ético-filosóficos da justiça restaurativa em contraposição à justiça retributiva

Por Eduardo Rezende Melo *

Sumário: O texto analisa primeiramente os fundamentos ético-filosóficos e políticos da concepção retributiva de justiça, tal como elaborada por Kant, cujo sistema filosófico é tido como paradigmático e ainda substancialmente influente sobre este modo de pensar a justiça. Um segundo momento volta-se às críticas a este modelo, identificando os valores subjacentes a ele em seus reflexos sobre o modo como são pensados os conflitos, a relação indivíduo-sociedade e a própria experiência temporal humana em relação ao ato praticado. Passa-se, então, ao delineamento dos pressupostos ético-filosóficos da justiça restaurativa, abrindo-se espaço a uma ética da singularidade, a um pluralismo valorativo e interpretativo, a uma relação participativa atenta à justiça social e à reflexão do direito centrado no presente e voltado ao porvir. Por fim, pretende-se dar os marcos da construção de uma proposta de justiça restaurativa fundada na estruturação da rede de atendimento de serviços públicos em torno da escola e na experiência formativa dos envolvidos, voltada à emancipação de seus atores e à construção de uma sociedade democraticamente comprometida com seus problemas.

As buscas por soluções alternativas ou complementares ao sistema tradicional de justiça, sobretudo ao retributivo, vêm encontrando nas práticas restaurativas um encaminhamento possível a conflitos definidos legalmente como infracionais. Sua ênfase volta-se, de um lado, à procura por amparo às vítimas e ao atendimento suas necessidades, dando-lhe um papel ativo na condução das negociações em torno do conflito. De outro lado, busca não apenas a responsabilização do causador do dano, valendo-se de recursos outros à punição e à sua estigmatização, mas também, pelo encontro que se dá entre um envolvido e

outro no conflito, dar ocasião para o confronto de todas as questões que, a ver de cada qual, o determinaram e para o encaminhamento de possibilidades de sua superação ou transfiguração.

Trata-se, portanto, de uma discussão em torno do juízo sobre a relação interpessoal e do indivíduo com a sociedade: notadamente sobre a fundamentação da ação individual e seus limites e do poder da sociedade e do Estado à vista destas ações. Como pano de fundo a estas questões deveremos atentar à estruturação de vida que estas ações e respostas refletem no seu dinamismo histórico e valorativo, bem como à própria fundamentação política da vida em sociedade.

Este ensaio tem três objetivos:

1) aprofundar os pressupostos filosóficos e políticos do modelo retributivo: a sua relação com uma certa concepção ético-política, cujos termos podemos identificar pela defesa do universalismo e por um monismo valorativo e político;

2) refletir sobre as críticas filosófico-político-culturais a este modelo, abrindo-nos, numa interface com a justiça restaurativa, a uma ética da singularidade, a um pluralismo valorativo e interpretativo, a uma relação participativa atenta à justiça social;

3) refletir sobre os pontos de contato entre justiça e educação para a construção de uma proposta de justiça restaurativa fundada na estruturação da rede de atendimento de serviços públicos em torno da escola e na experiência formativa dos envolvidos, sobretudo dos adolescentes que tenham cometido atos

infracionais, voltada à emancipação de seus atores e à construção de uma sociedade democraticamente comprometida com seus problemas.

Os fundamentos filosóficos do modelo retributivo

É assente na doutrina penal¹ o reconhecimento de que Kant é o pensador referencial na discussão e fundamentação do modelo retributivo.

Se as discussões em torno deste modelo, no âmbito do direito, cingem-se, no mais das vezes, às funções atribuídas à pena e à preocupação candente por parte de Kant de que, ao ser punido, o homem não seja funcionalizado à vista de outros fins que não a resposta à sua conduta, preservando, deste modo, sua dignidade enquanto homem, deixa-se, comumente, a pergunta pelo sentido da pena.

Se a função tem o significado técnico de papel e características desempenhadas por um órgão num conjunto cujas partes são interdependentes, ou a um sistema de causas centradas nos mesmos objetivos gerais, o sentido é a idéia ou a intenção valorativa implicada no pensamento, que ora pode se expressar em uma definição, ora em uma intuição simples². Se para a primeira a pergunta volta-se ao ‘para quê’ da pena, o segundo centra-se no ‘por quê’.

Precisamos de uma brevíssima introdução ao pensamento kantiano sobre o direito – que, como sabemos, é essencial para a fundamentação do positivismo jurídico formalista, especialmente o kelseniano – para podermos compreender os pressupostos filosóficos e culturais da pena e do modelo retributivo.

Para Kant, o direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode se harmonizar com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade. Daí que o princípio universal do direito expresse-se assim: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.”³

Esta lei universal da liberdade expressa-se apenas formalmente, de acordo com os postulados críticos da razão, pela seguinte fórmula: age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal. Trata-se de uma fórmula aplicável tanto à moralidade quanto à legalidade. No âmbito moral, expressa-se a liberdade do arbítrio não só negativamente, como ausência de coação, mas também positivamente, como capacidade de produzir objetos mediante sua ação em conformidade com a faculdade da razão de uso prático. No âmbito legal, a fórmula cinge-se à coincidência da ação com a regra da razão, sem perscrutar sua intenção interna, daí a divisão entre moralidade, voltada à interioridade, e legalidade, à exterioridade. A lei universal do direito pode se expressar então assim: “age externamente de modo tal que o uso livre de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal.”

Esta exposição busca apenas acentuar dois pontos capitais que entrarão no debate entre o modelo de justiça retributivo e o restaurativo: a preocupação com a universalidade fundada numa regra formal de liberdade e com esta distinção entre interioridade e exterioridade, separando rigidamente moral e direito. São, portanto, questões que nos levam à

reflexão sobre a estruturação da relação entre indivíduo e sociedade, sobre o que entendemos por liberdade e sobre o eixo desta estruturação, externo ou interno aos indivíduos.

De fato, é essa regra universal de liberdade que dá o sentido da pena. Se tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coação, portanto a pena, que se lhe opõe, concorda com a liberdade segundo leis universais, é portanto conforme ao direito e, por conseguinte, ao direito está também associada a faculdade de coagir quem o viola, de harmonia com o princípio lógico da contradição⁴. O sentido da pena é, portanto, o de afirmação da liberdade segundo uma regra universal. Por isso que, a seu ver, a simples idéia de uma constituição civil entre os homens implica já o conceito de uma justiça penal que incumbe ao poder supremo: radicada num princípio de igualdade cuja expressão maior é a lei do talião, ela dá a proporcionalidade com segurança para a definição da qualidade e quantidade do castigo.

Sua função, na relação com os demais integrantes do corpo civil, não pode, contudo, voltar-se para outra coisa senão a afirmação desta liberdade universal. Daí que a pena nunca pode servir apenas de meio para fomentar outro bem, quer para o próprio delinqüente, quer para a sociedade civil, pois, do contrário, o homem estaria sendo manejado como simples meio para os propósitos de outrem e confundido entre os objetos do direito real⁵. Para proteção de sua personalidade inata, em nome de sua dignidade como pessoa humana, a função da pena há de ser individual, de resposta à ação punível desejada, para afirmação de uma regra universal que a razão prática do próprio infrator deveria ter reconhecido e respeitado, ainda que apenas exteriormente.

Esta resposta tem portanto um foco claro e determinado, uma ação situada no passado. Quando vemos que Kant defende, para o caso da dissolução da sociedade civil por todos os seus membros, que a pena haveria de ser imposta e cumprida ao último criminoso para que cada qual recebesse o que merece por seus atos e o povo não se torne cúmplice desta violação pública da justiça⁶, entendemos então que, para além do rigor e coerência interna de seu sistema, em jogo está uma relação precisa com o tempo, em que as questões do presente que sobrelevam são basicamente aquelas decorrentes de uma situação passada, ante a qual há de se fazer um acertamento de contas. Fecha-se, com isso, toda consideração a aspectos outros do presente e, sobretudo, do porvir.

O sistema kantiano fez escola e até hoje é de influência notável entre nós e, ainda que mitigado por outros fins, o propósito retributivo persiste na imensa maioria das reflexões sobre a pena.

A crítica cultural ao modelo retributivo

Muitos, no entanto, poderiam ser os vieses críticos que se lhe poderiam lançar. Opto por um, que nos abre a um modo de reflexão sobre a regra ética e a relação interpessoal que nos poderá permitir pensar a justiça restaurativa fundada em pressupostos outros, capazes de fundamentar este acertamento horizontal do justo, de um modo pluralista e participativo, mas também crítico e com um chamamento pessoal à responsabilidade.

A crítica a um sistema de pensamento, para realmente operar avanços, implica, como o próprio Kant reconhece, uma revolução do modo de pensar⁷: se ele entendeu não mais dever procurar no mundo as respostas para o conhecimento da natureza, mas na própria razão, naquilo que a razão põe na natureza, quando voltou-se à razão prática, vale dizer a ética e a jurídica, também compreendeu que seu fundamento não poderia estar em determinadas virtudes, como a bondade, ou propósitos, como a busca por felicidade, nem em desejos ou objetos exteriores, mas sim na máxima que a determina, vale dizer no respeito a um dever, que não diz respeito ao resultado esperado, mas à necessidade de uma ação por respeito à lei, que possa se tornar universal, e que é uma representação formal racional⁸.

É uma revolução no modo de pensar que nos é portanto igualmente exigida se quisermos postular um modo outro de tratar as respostas a ações que consideramos danosas e à solução de conflitos violentos.

O giro seguinte efetuado pela filosofia foi a introdução dos conceitos de sentido e de valor, radicalizando, portanto, a crítica empreendida por Kant, e que teve seu pontapé inicial, de acordo com Deleuze, por um pensador um tanto mal compreendido mas que marca a filosofia moderna: Nietzsche⁹.

Se vimos que, para Kant, a pedra angular de todo seu sistema é o conceito de liberdade¹⁰, a desconstrução deste sistema para dar emergência a outro, a partir de uma filosofia crítico-valorativa, haveria de passar pelo questionamento do valor desse e de outros valores morais, como o dever e a necessidade do castigo, presentes em tal modo de pensar. Isto implica analisar o que subjaz a eles, sua emergência, o que envolve uma pesquisa sobre

como nós os recebemos da tradição, indagando-nos sobre as condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram, para que, não mais os vendo como dado, como efetivo, sobretudo além de questionamento¹¹, i.e., como produto de uma razão legisladora e portanto atemporal e incondicionada, mas, pelo contrário, traçando uma história da moral¹², reaprendamos a *arte* de interpretar¹³ e nos permitamos outros modos de interpretar¹⁴.

Esta pesquisa genealógica dos valores não está atrás de uma origem última que daria a resposta a todas nossas perguntas, nem tampouco se esforça por encontrar a essência exata deste valor que é a justiça, a liberdade ou o castigo, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, mas, pelo contrário, busca considerar todas as peripécias, astúcias, máscaras de que se vale a história para ocultar justamente este percorrido para se chegar a um modelo, a um sistema ou um ordenamento do modo de se pensar e de se viver, que é marcado por discórdias, por conflitos, por embates de interpretações¹⁵.

Se estamos justamente a tratar de como solucionar os conflitos de outro modo, o primeiro dever de honestidade que temos de ter para conosco é de considerar os próprios conflitos como o foco de ocultamento e apagamento operado pela história das idéias. Então, em vez de negligenciá-los como reveladores apenas daquilo que há de negativo, haveríamos de procurar encará-los como emergência de tentativas de dação de sentidos outros à vida, ao modo como a estruturamos, e interpretamos aquilo que vimos vivendo. Se o lograrmos, a própria justiça haveria de ser vista em meio a estes embates de interpretações, em meio às construções e desconstruções de equilíbrios possíveis entre modos distintos de se viver, de

sentir, de desejar, de perceber suas próprias fraquezas e potencialidades, permitindo-nos, então, um modo distinto de considerar as respostas que damos a estes conflitos.

E não apenas a justiça, o próprio direito haveria de ser repensado. Deixaríamos de nos preocupar com a idéia do direito, esse universal abstrato, para pensarmos em práticas jurídicas, nas razões pelas quais, a dado momento, as práticas jurídicas se vêm difundidas de uma certa maneira e avaliar-lhes os efeitos. Contra uma reflexão do direito pela coerção, como vimos em Kant, nos voltariamos ao juízo, ao tipo de racionalidade através da qual a prática jurídica se reflete, se ordena e se finaliza, marcada pelo atravessamento pela história¹⁶. Por esta visão, a questão crítica se põe ao direito pela conjuntura histórica, social, econômica e epistemológica em cujo seio se inscrevem as práticas do direito¹⁷, abrindo-nos à reflexão do direito do direito, num paralelismo ao valor do valor.

O segundo dever de honestidade é pensar as razões que ditam a necessidade deste apagamento do conflito. Ora, no modelo retributivo, vimos que há uma ênfase na questão do respeito ao dever para fundamentar a liberdade como expressão de adesão a uma máxima universal, cujo obstáculo dita a necessidade de castigo, incondicionalmente. A construção de um sistema e de uma regra aplicável a toda e qualquer circunstância, independentemente dos objetos externos, dos sentidos, dos desejos, das expectativas expressa, inegavelmente, um valor subjacente: o de ordem, controle, fixidez, segurança, colocado de modo inquestionado como uma verdade por si mesma evidente. A necessidade do castigo, num sistema como tal, decorre da estruturação rígida de um modelo lógico de concepção da sociedade, fundada em valores tais que, para fazer valer sua universalidade, qualquer erro ou desvio deve ser extirpado.

Revela-se aqui ainda o contexto político ideológico em que se inscreve o modelo retributivo. De fato, a liberdade é o princípio por excelência do modelo liberal, cujos limites se apresentam em termos de pura lógica, procurando respeitar o princípio básico de não-contradição: eis a razão pela qual funda seu sistema de coerção na liberdade de modo tal que seus enunciados não venham a anulá-lo. Num sistema como tal que parte do pressuposto da necessidade do castigo e da punição para fazer valer o respeito à liberdade em termos universais, a coerção e o castigo apresentam-se como a condição para a coexistência humana. Trata-se, contudo, de uma condição formal, como formal é o conteúdo das normas, que não prescreve mais obrigações positivas de fazer, não prescreve mais regras de conduta, mas apenas o dever de não prejudicar outrem. O direito deixa assim de definir o que são, o que podem ser ou o que serão os direitos de uns ou de outros, mas apenas aquilo que pode ou não ser de direito, porque é apenas nesta formalidade abstrata, mas também vazia, que pode ser pensado logicamente e operar coercitivamente¹⁸.

Mas, para além do político, esta falta de questionamento sobre esta demanda de controle a todo preço, evidenciada nesta estruturação lógica, bem como a necessidade de apagamento dos conflitos revela uma reação a questões que permanecem não enfrentadas pela humanidade: o horror à transitoriedade, à mudança e ao movimento, ao incomensurável, à diferença, em suma, ao desaparecimento, sentimentos que aparecem em toda situação de conflito. Apesar de todo progresso da técnica, este desejo de ordenação, de domínio da natureza sob uma razão calculadora, utilitária e unificadora que pensa o universal pelo equivalente ao tornar o heterogêneo comparável e, assim, reduzi-lo a grandezas abstratas, torna apenas o homem alienado do poder que exerce e o faz regredir à ideologia. Este processo, ao fim e ao cabo, revela tratar-se apenas da radicalização da angústia mítica de superação do

medo, um medo que, por não ter sido elaborado, nos encaminhou, como bem apontaram Adorno e Horkheimer¹⁹, ao totalitarismo, a Auschwitz e, hoje, aos fundamentalismos de toda espécie.

No que tange à transitoriedade, contudo, esse horror que procura apagá-la para a estruturação da sociedade sob um modelo lógico de ordenação com, o apagamento dos conflitos a ele subjacentes, não deixa de mantê-la latente. É em razão dela que pôde se estabelecer toda uma estratégia de dominação na relação do homem consigo mesmo em relação ao seu passado, fazendo com que este ciclo de imposição de sofrimento em retribuição a um sofrimento causado fosse tomado como natural, aceitável, desejável. É esta mesma transitoriedade que enreda o homem ainda de outro modo, levando-o, mais uma vez, à estruturação de uma ordem moral fundada na culpa e no castigo.

De fato, a transitoriedade é o que mina a crença no poder da vontade humana e, por conseguinte, em sua própria liberdade e possibilidade de felicidade. Corroída sua vontade pelo passado imutável, vê-se o homem mergulhado no sem-sentido da existência: percebe-se, então, apenas como fragmento no tempo, como enigma cujo sentido não apreende, como acaso, alheio a toda possibilidade de mudança²⁰. Por mais que tente escapar, sente-se o homem duplamente prisioneiro do tempo: dividido entre a afirmação da necessidade ou da liberdade, esbarra sempre na impossibilidade de enfrentamento do modo como se deu o passado, o ‘foi assim’ de toda vida, este pedaço de tempo cristalizado e enrijecido²¹, tanto como fatos quanto como interpretações passadas que mantêm preso o querer²². Como destino, nada está em suas mãos. Como liberdade, sente-se impotente por não poder querer para trás.

Num tal contexto, tudo há de parecer ao homem, de modo niilista passivo, em vão, em vão a ponto de suscitar verdadeira aversão da vontade e de voltar-se contra o tempo em si e todo 'foi assim' e a própria vida pode ser experimentada como castigo e condenação, apresentando-se-lhe como a ordenação das coisas pela moral segundo uma lógica de direito e castigo, tornando impossível a redenção, já que eternos são também todos os castigos e, assim, eternamente a existência deve se tornar ato e culpa²³. A raiz judaico-cristã de uma tal concepção mostra-se, assim, em todo seu peso.

Nesta discussão que travamos, se o sofrimento causado pela vítima não pode nunca ser amparado por inteiro, porque a experiência vivida não se apaga, ao agressor tampouco é possível ter querido algo distinto daquilo que quis no momento de sua ação. O direito e a justiça, num tal modelo retributivo, portanto, funda-se apenas na sucessão de imposições de sofrimento, mantendo o homem, com isso, sempre preso a uma situação passada, insuscetível de reversão para dar margem ao novo, o que se justifica por este olhar centrado marcadamente no passado, não no presente, muito menos no porvir.

Ante estes contornos do modelo retributivo, se pretendemos fazer a revolução do pensar para instituir modos outros de resposta à violência, temos de atentar para as tensões várias que se fazem presentes em nossas vidas, em nossa história e procurar lidar de um modo diverso com as diferenças, com as singularidades, com a mudança, com a transitoriedade, enfim, com estes conflitos, com o medo que temos destes conflitos. Então sim, no lugar de um sistema alienante, poderíamos pensar outros modos de estruturação política que possa nos conduzir à emancipação.

Fundamentos ético-filosóficos da justiça restaurativa

Entendo que a justiça restaurativa nos abre de modos vários a um contraste radical com este modelo. Primeiro, ela expressa uma outra percepção da relação indivíduo-sociedade no que concerne ao poder: contra uma visão vertical na definição do que é justo, ela dá vazão a um acertamento horizontal e pluralista daquilo que pode ser considerado justo pelos envolvidos numa situação conflitiva. Segundo, ela foca nas singularidades daqueles que estão em relação e nos valores que a presidem, abrindo-se, com isso, àquilo que leva ao conflito. Neste duplo contraste a própria fundação da regra se apresenta de outro modo, permitindo o rompimento desta cisão entre interioridade e exterioridade que marca a concepção kantiana e que nos remete à possibilidade de emancipação, com um comprometimento pessoal nas ações e expressões individuais pela elaboração das questões que se apresentam envolvidas no conflito. Terceiro, e principalmente, se o foco volta-se mais à relação do que à resposta estatal, a uma regra abstrata prescritora de uma conduta, o próprio conflito e a tensão relacional ganha um outro estatuto, não mais como aquilo que há de ser rechaçado, apagado, aniquilado, mas sim como aquilo que há de ser trabalhado, elaborado, potencializado naquilo que pode ter de positivo, para além de uma expressão gauche, com contornos destrutivos. Quarto, contra um modelo centrado no acertamento de contas meramente com o passado, a justiça restaurativa permite uma outra relação com o tempo, atentado também aos termos em que hão de se acertar os envolvidos no presente à vista do porvir. Quinto, ao trazer à tona estas singularidades e suas condições de existência subjacentes à norma, este modelo aponta para o rompimento dos limites colocados pelo direito liberal, abrindo-nos, para além do interpessoal, a uma percepção social dos problemas colocados nas situações conflitivas.

Vamos então por partes.

Compreende-se facilmente que o modelo kantiano, na medida em que pretende-se fundado numa regra racional, expressa uma certa concepção de poder na relação entre indivíduo e sociedade. Trata-se, à toda evidência, de um modelo hierárquico e vertical, tanto assim que o direito público kantiano é concebido pela unificação da vontade – portanto da regra de razão prática – sob uma constituição para compartilhar o que é de direito. Se antes da instituição de um estado legal público os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar seguros uns dos outros em face da violência e fazer cada um o que tem por justo e bom a partir de seu próprio direito, sem para tal dependerem da opinião do outro, necessitando, para tanto, sair do estado de natureza para associar-se no estado civil²⁴, compreende-se que é pela união dos homens sob leis jurídicas estatais que a regra de razão impera e, portanto, ser necessário sempre este terceiro, representado pelo Estado, para ditar qual a regra a ser aplicada e a resposta em caso de violação. Por isso que, para Kant, à universalidade do valor da liberdade enquanto regra formal da razão subsiste portanto um outro valor, de ordem política, que é de estruturação da vida em sociedade sob um certo monismo valorativo, conforme uma fonte única de manação do direito, ao qual veda a oposição de resistência ou de perscrutação de sua origem²⁵.

Temos de pensar a justiça em termos outros, como um valor que emerge da relação. Entendo que Nietzsche, mas Foucault também, nos dão uma outra possibilidade de refletir sobre a relação de poder no juízo sobre o justo.

A justiça liga-se, para Nietzsche, a uma relação de confronto²⁶ entre homens que lhes reclama a capacidade de avaliação e de medição de uma pessoa e outra. Esta relação primeira aparece entre comprador e vendedor, entre credor e devedor. Aí é o primeiro momento em que uma pessoa defronta-se com a outra, precisando medir, estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências e todo este procedimento constituiu o que hoje chamamos pensamento. Daí porque, para Nietzsche, talvez a própria palavra 'homem' designasse o ser que mede valores, o animal avaliador, expressando um sentimento de si do homem. É com base nesta forma mais rudimentar de direito pessoal, da troca, que, transposto posteriormente a complexos sociais, chega-se à grande generalização de que cada coisa tem seu preço, de que tudo deve ser pago, estabelecendo-se o mais velho cânone da justiça como a boa vontade entre homens de poder aproximadamente igual de entender-se entre si mediante um compromisso e, quanto aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si²⁷. Tira-se, portanto, a primazia do direito penal, e por conseguinte da vingança, como fonte de justiça, como pretendia Dühring, para atribuí-la ao direito das obrigações²⁸. Mais ainda, tira-se um objetivo ao confronto, o de recondução à paz, ao restabelecimento de uma situação original tomada sem crítica como de maior valor, para abri-lo à construção de possibilidades negociadas de existência²⁹.

Dá-se, com isto, a oportunidade à emergência de um outro modo de subjetivação não apenas da postura que se há de ter face ao conflito, como, ainda, uma diversa percepção do outro com quem se confrontou e sobretudo da relação com a norma.

De fato, a agressão sofrida pela vítima causa-lhe não apenas dor, privação de direitos, como sobretudo ressentimento que pode passar a se expressar como desejo de vingança. O

causador dessas sensações deixa de ser visto como sujeito e passa a ser encarado como alvo de ações, como objeto sobre o qual há de recair sua represália. Da parte do agressor, a vítima é igualmente despersonalizada, seja para ser vista como repositório de valores materiais dos quais se vê privado e dos quais deseja se apossar, seja para ser encarada como alvo de descarga de um ressentimento que igualmente o marca por um não-lugar que a relação interpessoal ou social lhe reserva como seu³⁰.

Colocá-los um frente ao outro para avaliarem o conflito faz com que tenham necessariamente de atentar a perspectivas outras de avaliação que não as suas e, com isto, de reavaliar suas próprias condutas, de reavaliar a si mesmos. Uma densidade subjetiva própria apenas à negociação e ao estabelecimento do compromisso pode emergir.

Isto nos mostra o quanto a justiça restaurativa nos oferece a oportunidade de reflexão sobre uma microfísica do poder, sobre como as relações de poder se estabelecem entre indivíduos pautada por essa reificação dos seus atores no extravasamento de um ressentimento mútuo, embora fundado em eixos completamente distintos. Mais que isto, mostra-nos o quanto é sobretudo na relação com a compreensão da norma que esta reificação se dá. De fato, o que nos ensina Foucault é justamente que a instituição de um órgão que decida, sobre as partes litigantes, sobre o que é o justo, tornando-se um terceiro em relação ao conflito, subtrai-lhes toda possibilidade de efetiva autonomia e de solução dos conflitos, colocando uma instância que liga justiça à verdade, de cuja prolação se torna detentora³¹. Então, permitir que as razões e contra-razões das partes envolvidas em um conflito possam se expressar, sem que um apelo à verdade, como regra superior aos envolvidos, esteja em jogo, incita os litigantes necessariamente a considerar-se mutuamente, a colocar o peso sobre a decisão que motivou

sua ação e àquilo que motiva o outro em sua conduta. Acentua-se, portanto, a responsabilidade individual nesta tentativa de, a despeito da incerteza que marca toda decisão, encontrar o fundamento de sua ação e, com isto, deixando de serem meros destinatários de uma regra que lhes é estranha, tornarem-se, pela consideração mútua, autores da mesma.

Como aponta ainda Ewald, politicamente isto se expressa pela passagem de uma ordem fundada no contrato, o contrato social fundado numa vontade única geral e originária na passagem do estado de natureza para o civil, que está presente igualmente no pensamento kantiano³², para uma ordem do consenso, diríamos da negociação, a passagem para uma sociedade que se concebe fundamentalmente dividida em interesses opostos, que não vê outra realidade senão a do conflito de interesses, mas que, contudo, se sabe ligada por uma indiscutível solidariedade objetiva. Numa ordem como esta, do consenso ou da negociação, o princípio de universalização não está ao nível de um direito, mas numa sociologia de interdependências objetivas. O consenso, tal como em Nietzsche, exprime-se então sob a forma de um compromisso, de transação em termos fluidos e, com isso, em vez de o direito ser essa ordem exterior aos conflitos e que permite regulá-los, torna-se, numa sociedade conflitual e dividida, a matéria, o centro dos conflitos³³.

O desafio que se nos coloca, então, é de substituir de um modelo de aplicação do direito fundado na lógica dedutiva, em que, de uma premissa maior fundada na descrição da conduta típica, passamos à menor, a prática de uma conduta infratora àquela prescrição para concluir inexoravelmente pela punição, para o espaço do diálogo, da contraposição discursiva e retórica. Trata-se, portanto, da passagem de um modelo que parte de cima, da regra, para o mundo da conduta e dos sentimentos e sensações, para outra, que vem de baixo, justamente

destas pulsões, paixões, ressentimentos, sensações, sentimentos que ditam as interpretações do mundo e nos levam a agir e a interagir. Por isso, neste espaço de vinculação com o vivido, mais do que a regra, o que importa é o processo de interpretação e de construção e de expressão desta regra: neles é que transparecem as condições de vida, os desejos, as paixões, as faltas de sentido e os sentidos equívocos, a falta de percepção do outro, dos limites da ação, a inadequação das respostas e a possibilidade de encontro de uma expressão mais adequada daquilo que se pretende viver. É neste espaço que poderemos chegar a uma elaboração do que se viveu e do que se vive, a uma composição equilibrada sobre os termos em que podemos viver, a uma efetiva construção do que é a justiça, fazendo com que responsabilidades sejam assumidas e novas possibilidades sejam entrevistadas.

Trata-se, portanto, de superar uma situação em que a regra se mostra alheia e impessoal, em que falta ao homem a capacidade de julgamento do justo de sua ação, cumprindo-lhe apenas obedecer, sujeitar-se, internalizar algo cuja sintonia com suas condições de vida lhe escapam e que apenas lhe provoca um ressentimento generalizado, de que a própria manifestação de violência é expressão, como sobretudo de um niilismo existencial aniquilador. Se o sentido da vida nos foge é porque o direito deixou de ser meio para afirmação da vida, como se daria nesta negociação implicada do justo de um com o outro, para se tornar regente da própria vida³⁴.

Este apelo às condições de vida, a distintas concepções de justo, pode parecer inusitado a muitos de nós, se estamos lidando com uma situação de violência, de conflito, em que, formalmente, temos diante de nós uma vítima e um infrator, parecendo-nos claro o que seja o bem e o mal.

No entanto, um breve olhar àquilo que se passa ao nosso redor nos permite ver a importância de uma tal discussão e ampliar a análise para além de uma visão tão estreitamente dicotômica.

Atentemos ao movimento hip hop e aos raps tocados na periferia. Há toda uma reflexão sobre a violência, por vezes uma justificação da violência pela violência sofrida por uma população marginalizada, discriminada, excluída dessa igualdade normativa a que nós, detentores do poder – econômico e político – temos acesso. E mais que reflexão, há aí todo um apelo à justiça³⁵ pela denúncia ao racismo, à violência policial, à violência da fome, à condição precária de habitação, ao estigma do pobre e do criminoso, à falta de possibilidade de expressão, à falta de voz e de escuta, à falta de oportunidade de inventar-se modos outros de existência, à falta de oportunidade de sonhar. É também a fala de suas várias tentativas, dos caminhos pensados e imaginados, dos contatos feitos e refeitos, das utopias. Mas, com a saída, é o encontro de suas vias de redenção: se por vezes isto passa pela droga, pelo crime, pela resistência, pela violência, é sobretudo um canal de transfiguração pela arte, pela afirmação da identidade racial, pela auto-estima, pelo engajamento político, pela busca de construção de uma sociedade outra, marcada pela paz. Este é o pano de fundo de uma juventude com a qual lidamos e que dita os seus modos de interpretar, de avaliar, de julgar, de estabelecer suas regras de conduta, mas que nós, do sistema formal de justiça e de educação, tantas vezes tampouco damos o valor devido. Então o desafio é justamente de considerar em seus anseios, suas possibilidades, suas tentativas para que os compromissos celebrados, mais do que sujeitadores, sejam oportunidades de efetiva emancipação.

Donzelot bem expressa este desafio de consideração destas condições não-percebidas de existência ao recordar que “no momento da páscoa de 1976, um obscuro detento de uma prisão de província morreu em consequência de uma greve de fome porque, em seu prontuário judicial, só se registrara suas falhas, seus desvios da norma, sua infância infeliz, sua instabilidade conjugal, e não suas tentativas, suas buscas, o encadeamento aleatório de sua vida. Foi, ao parece, a primeira vez que uma greve de fome resultou em morte numa prisão; a primeira vez, também, que foi feita por motivo tão extravagante.”³⁶ O filtro do olhar ditado por estes universais abstratos, que impedem um pensamento sobre o pensamento que marca nossas ações, circunscreve, como apontamos, as pessoas a certos dados, justamente para que possam ser objeto de comparação, de unificação, de dominação. Exemplos disto não faltam. Faltam, sim, estratégias outras de ação.

Por isso a insistência de que o pluralismo que um modelo restaurativo de justiça nos permite entrever é este, de que as avaliações que realizamos não se remetem logicamente a valores dos quais deduzimos as condutas que haveremos de adotar, mas se referem, pelo contrário, a maneiras de ser, de viver, de sentir que haveremos, em nossa singularidade existencial, de procurar estruturar e justificar, com tudo aquilo de que somos providos – sentimentos, paixões, razões -, para nos afirmarmos no mundo. E esta afirmação há de ser feita perante um Outro concreto com o qual nos relacionamos, com seu modo de existência todo diverso, incapaz ele também de, por si, nos entender.

O encontro propiciado por um modelo de justiça restaurativa para acertamento entre vítima e agressor há de ter, por conseguinte, para rompimento efetivo com aquele a que se contrapõe, o retributivo, dois vieses.

Um primeiro é seu caráter interpessoal, centrado na câmara restaurativa. Este encontro é a oportunidade de realmente nos conhecermos, porque é sempre no opositor, no outro e no diferente que se nos revela a nós mesmos aquilo que somos e, ao mesmo tempo, nos incita a querer nos conhecermos melhor, a superarmos aquilo que nos limita e sermos capazes de afirmarmos com maior plenitude aquilo que pretendemos ser: o justo que queremos para nós, que envolve outros aspectos além da mera expressão de minha existência individual, com este justo outro daquele ante o qual tenho de me deparar e de dialogar. É a oportunidade de elaboração do conflito, de avaliação das condutas praticadas, de perscrutação do que nelas está implicado e, só então, da celebração de compromissos.

Valendo-me ainda da crítica nietzschiana, poderia afirmar que, diversamente do que propõem estes pensamentos sistemáticos, aos quais se liga o modelo retributivo, a inovação que um modelo de justiça restaurativa pode despertar é justamente de introduzir a condicionalidade do jogo neste embate, mais do que continuar apelando a uma incondicionalidade de valores universais que podem nada dizer aos interlocutores. E é por tal condicionalidade que o homem pode tornar-se novamente cauteloso, pautando sua conduta não mais por uma ética de fundamentação, que lhe dá pretensamente certezas fundadas em verdades passíveis de massacrar um terceiro, mas sim por uma ética de reflexão da própria moral ante outras morais³⁷, i.e., por outras interpretações. Daí a necessidade de aprendizado de nobreza, de liberdade e de poder para que cada um consiga manter-se sob controle e ter domínio sobre si para poder perceber as pretensões dos outros, torná-las suas tanto quanto possam ser estranhas, renunciando ao julgamento para liberar o indivíduo à alteridade e a refletir sobre a sua própria moral³⁸. Uma tal justiça, ainda nos moldes desta crítica, e segundo

Stegmaier, colocaria em questão a capacidade de compreender a perspectivação da moral e deixar valer suas diferenças, uma capacidade de deixar normas e valores concretos se formarem de acordo com as condições de existência e serem perspectivados por suas condições de existência para permitir a emergência efetiva da justiça³⁹. É isso que dá lugar a um chamamento à responsabilidade individual, mais do que a aceitação e obediência a uma norma que nos pode ser totalmente estranha.

Este momento de encontro é, ainda, de alargamento da experiência da justiça no tempo.

Embora partindo de um fato situado no passado, que ditou os termos de aproximação dos participantes para a discussão, por ser o encontro o instante de avaliação, de confronto de perspectivas e de interpretações voltado ao acertamento de modos de existência e de co-existência, o eixo desloca-se ao presente com vistas ao porvir.

A responsabilização que decorre destes compromissos não tem deste modo por efeito apenas a reparação de um dano causado, mas ainda a chamada à responsabilidade de interpretar seu presente e de se colocar como arquiteto do futuro⁴⁰, enfatizando a potência da vontade.

O grau de comprometimento que se exige dos participantes do encontro é, por conseguinte, maior, sem que isto viole o respeito à dignidade de cada qual, sobretudo pelas garantias penais e processuais conquistadas historicamente e que permitem, por análises outras, a co-existência com enfoques distintos de consideração da ação⁴¹. Mas, embora maior,

tampouco este comprometimento se pretende fundado em certezas objetivas. Se não estamos à frente de uma concepção linear da existência, com caráter evolutivo, tornando-se impossível que demos garantias de poder controlar a vida em todos seus termos futuros, este comprometimento ganha em simbolismo mais do que pela instauração de arranjos outros de existência, pelo peso que recai em sua avaliação presente e em seu engajamento volitivo para a determinação do justo, pela grandeza de seu poder de construir o futuro e que lhe dá o direito de julgar o passado sem ter de soçobrar por causa dele.

Mas este encontro é ainda a possibilidade de cada parte compreender a sociedade em que vivemos e que necessariamente precisa estar ligada à primeira. Como diz Antonio Cândido, o grande desafio que faltou às correntes de pensamento oitocentistas que procuravam criticar as condições de existência sociais e levar a transformações foi o de não se voltarem ao núcleo da personalidade e é a isto que pensamentos como o invocado, de Nietzsche e toda uma corrente que lhe segue, procura atingir⁴².

Por isso, um tal modelo não pode prescindir de um envolvimento comunitário para sua resolução e da intervenção efetiva de uma rede de atendimento fundada em políticas públicas voltadas a todos, que dê amparo às necessidades outras que entrem em questão naquele primeiro momento. São questões que, para além de uma mera divergência interpessoal, podem envolver aspectos sociais que demandarão não apenas a compreensão por parte da vítima, mas também da comunidade do entorno em que se dá o conflito.

O envolvimento destes terceiros, ligados àqueles em que o conflito se expressa, bem como de serviços públicos sociais que dêem conta de necessidades não atendidas de alguma

das partes, é fundamental para que o equilíbrio de forças possa se estabelecer, para que haja efetivamente condições de diálogo, de encontro, de possibilidade de transformação, sob pena de cairmos em um jogo ingênuo, ainda mais aniquilador daqueles que se apresentam como infratores e que podem se ver como revoltados.

Se em jogo está um outro modo de reflexão da justiça, que passe da coerção ao juízo sobre suas práticas, deixando de ser a afirmação de um tipo determinado de valores supostamente transcendente à sociedade, a noção de justiça social não pode deixar de estar presente a um modelo alternativo ao retributivo. Isto porque o universal já não pode ser procurado numa moral, em valores, mas tampouco do lado da forma da lógica ou da razão como na solução jurídica clássica. A articulação que se reclama entre o universal e o particular implica, portanto, uma nova relação entre o direito e o conflito: se em toda pretensão ao universal existe a recusa a certas particularidades, o que está em jogo é que, assomadas as práticas ao centro da reflexão, devem ser pensadas em relação àquilo que podem estar excluindo sem sequer o quererem⁴³.

Sem a referência da justiça à natureza ou a um valor transcendente, mas à história, a 'sociedade' torna-se, ao mesmo tempo, como aponta Ewald, o fundamento e o fundado. É neste contexto que uma analítica da finitude do homem, situado historicamente, se faz imprescindível, sempre recolocado na positividade particular que o fez nascer e que é suposta explicá-lo e à qual uma nova '*episteme*' da justiça deve responder. Sua condição é que só pode se pretender justa na medida em que enuncie e deixe emergir estas condições de sua enunciação, ou seja, estes mesmos elementos subjacentes ao conflito mas que não têm espaço de expressão senão em canções de protesto como as de rap, por exemplo.

É isto que dita a emergência da solidariedade em sintonia com o conflito como rosto e verso de uma mesma folha, nas palavras de Ewald. É isto que faz com que o problema se desloque do princípio do acordo para os seus termos: à construção da regra de justiça interpessoal num contexto restaurativo, deve se agregar esta valoração da justiça do lugar relativo que cada indivíduo ocupa no jogo das solidariedades sociais e é por isso que este apoio da rede de atendimento de serviços públicos mostra-se como condição de atendimento de necessidades outras que possam emergir neste conflito, se tratado com a profundidade de seus termos.

Mas como pensar esta solidariedade? Em contraposição a um sistema formal de ética e de direito, não deveríamos mais voltar nosso olhar à ação tal como ela estivesse isolada – a máxima kantiana que a faz pensar por si e, assim, estruturar todo o sistema –, mas pensar a ação voltada às necessidades⁴⁴ e, com isso, deixá-la marcada pelos interesses e pelos conflitos de interesse, por sua singularidade em diálogo e oposição ao outro. O problema desloca-se, assim, da definição do que é o justo para a relação e a prática de avaliação⁴⁵, ou seja, justamente a questão do valor dos valores e da interpretação.

Decorrência disto é que, para além de obrigações negativas, de não causar prejuízo a outrem ou satisfazer o prejuízo causado, o que encontra em questão é a consagração de obrigações positivas, pensadas na interdependência que marca a relação das pessoas em conflito e que são chamadas ao estabelecimento de compromissos. É aí que se rompe o limite liberal a que se vincula o sistema kantiano, fundador do modelo retributivo⁴⁶.

Mais ainda, abre-se, com a reconquista do poder de interpretação, a possibilidade de transfiguração das relações e de sua manifestação em sentidos outros, inusitados e que, conquanto tensos e reveladores do conflito, possam indicar um outro modo de expressão da vida em sociedade. Invoco ainda uma vez o movimento hip hop como exemplificador desta apropriação de uma relação de subjugação violenta à expressão artística, auto-afirmadora, engajada politicamente que aponta, em grande parte, a soluções não-violentas, de engajamento, de protagonismo juvenil.

Vê-se, portanto, que está em jogo não uma busca por paz a qualquer preço, notadamente uma paz homogeneizadora, que enrijeça e cristalice a vida, voltando-se meramente à obediência e à sujeição, mas sim uma paz que não se feche às diferenças, ao dinamismo da vida, às mudanças e às tensões envolvidas em toda mudança, sobretudo uma paz que feche os olhos às questões sociais de um país como este: uma paz que repudie a violência, mas não as oposições e os conflitos de interpretações, não as demandas outras por justiça, social inclusive para além da justiça interpessoal, se for o caso.

Esta tensão entre conflito e solidariedade revela-se ainda, neste binômio maior que é a tensão entre o universal e o singular, entre a demanda por adaptação, que tende a conservar a vida tal como vem sendo vivida, com ênfase na tradição e nos valores consagrados, e a demanda por resistência, que indica o desejo por expressão da singularidade, mas também da novidade, da criação, do sonho. Se não podemos prescindir da tradição, tampouco o podemos quanto à atualização e renovação da cultura, pelo diálogo com os problemas do presente⁴⁷.

Uma tal perspectiva faz com que o balanço do juízo de justiça, interpessoal e social, tenha de conduzir a uma consideração outra de sua própria decisão instituidora. Não se pode pretender mais que seja uma decisão terminativa, acabada, que pretenda ditar o justo e o injusto e dê por fechada a questão. A justiça, se pretende ser restaurativa, há de encarar-se coerentemente em seu esforço construtivo e negocial, e, por isso, compreender sempre que está por se fazer e se refazer e que, por isso, eventual descumprimento pode fazer parte de seu próprio processo de construção.

Uma tal conclusão é consentânea com a transformação pretendida. A justiça não há de respeitar mais ao princípio da constituição da sociedade civil, como nos contratualistas, tal como Kant, e daí fundar o modelo retributivo, prescrevendo uma conduta que há de ser obedecida sem oportunidade de questionamento e de resistência. Pelo contrário, a justiça, em sua abertura, pauta-se por um processo de reforma permanente, como expressão de sua inserção histórica⁴⁸. Daí a ênfase em seu dinamismo próprio, criando inclusive espaços outros de acolhimento e de promoção de direitos, atentos à necessidade de fala, de escuta, de diálogo e de canais de expressão. Este dinamismo é próprio da vida e é ele que mais fortemente nos vincula ao próprio desenvolvimento pessoal de adolescentes, a que se liga a questão da formação, e que aponta o caráter fundamental justificador de uma conexão entre justiça e educação para restauração destas redes de solidariedade no seio de uma divisão conflitiva da sociedade.

A formação na interface entre justiça e educação

A formação mostra-se, de fato, como um possível denominador de todo este processo. Ela é inicialmente o elemento comum entre os propósitos da lei infante-juvenil, de assegurar às crianças e adolescentes todas as oportunidades e facilidades para lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e dignidade (art. 3º do Estatuto da Criança e do Adolescente), num dever que é tanto da família, como da comunidade, da sociedade em geral e do poder público (art. 4º da mesma lei) e o papel formativo a que se atribui à educação (art. 1º da LDB), nos âmbitos familiares, da convivência humana, no trabalho, movimentos sociais e organizacionais da sociedade civil, tendo por finalidade (art. 2º da mesma lei) o pleno desenvolvimento do educando e seu preparo ao exercício da cidadania e qualificação para o trabalho.

Mas a formação (*Bildung*) tem ainda um sentido cultural mais amplo, que despertava a antiga tradição mística de que o homem trazia em si a imagem (*Bild*) de Deus, e que foi apropriada em sentido filosófico no romantismo alemão, pela leitura de Herder, para implicar unidade de devir e forma, produzido e produção, força e imagem, idealidade e modificação, liberdade e medida, evolução e epigênese, antecipação e realização, símbolo da própria existência, de uma forma cunhada que se desenvolve vivamente no trato com o mundo como madura personalidade⁴⁹. Trata-se, portanto, de um conceito que remete a uma constante evolução e aperfeiçoamento, que não conhece nada exterior às suas metas, tudo que é assimilado é preservado e indica este caráter genuinamente histórico do conceito, tornando-o fundamental às ciências do espírito⁵⁰.

A formação, em seu sentido filosófico, implica então a ruptura com o imediato e o reconhecimento no estranho daquilo que é próprio, envolvendo, portanto, um sacrifício do

que é particular em favor daquilo que transcende o indivíduo, expresso pelas referências culturais que permeiam as relações sociais, mas cujo sentido se perde com o tempo. Será justamente por este preparo para a receptividade do que é diferente que sentidos poderão ser construídos, fazendo com que se supere um individualismo fechado em si mesmo. E aqui compreende-se este diferente não apenas como este passado em que se radicam as regras éticas e as estruturas sociais em que nos vemos inseridos, como também este presente destituído de sentido no modo em que se organiza a vida social, ou ainda, e talvez sobretudo, este Outro, com o qual o adolescente se depara e se relaciona. O sentido em jogo é a regra ética, são as práticas jurídicas, os termos em que pode se assentar a solidariedade social. É para que sentidos como estes possam emergir que um preparo formativo a que tendem a Justiça da Infância e Educação se faz necessário.

Trata-se, no entanto, de uma relação outra com o tempo, com o passado. Não é uma mera acumulação de conhecimentos que apenas chancele aquilo que se vive sem pôr efetivamente os termos da discussão. Se a tarefa da história, até então, foi de vigiar para que dela não saíssem senão histórias acontecidas (*Geschichten*), mas não acontecimentos (*Geschehen*)⁵¹, e de impedir que as pessoas se tornassem livres através dela, verídicas em relação a si e aos outros, perguntando-se pelo porquê⁵² das coisas, o desafio, agora, é de inversão desta situação, possibilitando a afirmação, no momento presente, do que tem de novo e incrível, em sua multiplicidade bizarramente matizada⁵³, portanto de uma relação toda outra entre pessoas que viam suas relações marcadas pela violência em várias esferas, da exclusão ao medo, e que podem ter a oportunidade de reflexão sobre suas condições de vida e os modos promotores de uma justa coexistência.

A história, nesta empreitada formativa comum à justiça e educação, deixa de se remeter à verdade, porque então é inultrapassável, para, numa inversão, tomarmos como verdade apenas aquilo que pode fazer com que haja história⁵⁴, isto é, aquilo em referência a que se adquire hoje a possibilidade do direito. Se temos um direito, e haveremos de pensar sobretudo naqueles que consideramos fundamentais, é porque temos uma história⁵⁵, porque foram construídos historicamente, por conflitos e embates, como estes compromissos a que pretendemos chegar na justiça restaurativa.

Isto significa que não estaremos mais à frente de uma história que queira predizer ou reclamar o que o homem se tornará ou como há de se justificar neste processo, mas sim uma história que possa nos mostrar o quanto o homem pode ser diverso do que ele é agora, e com isso mostrar que ele já poderia ter sido algo distinto um dia do que é hoje. Enquanto crítica, portanto, um tal contexto não erige um novo ideal de homem, mas abre espaço para que o homem, valendo-se de um contra-ideal no espaço de jogo contra o antigo ideal, possa se decidir por um novo ideal⁵⁶ e, portanto, possa se ver implicado nesta história que marca seu corpo, que dita uma certa subjetividade que pode se expressar de um modo todo diferente, a ser por ele inventada.

O que se recupera neste novo olhar é a sensação e a capacidade de estranhamento e de se espantar⁵⁷, de se entusiasmar e, portanto, de buscar, conseguindo recuperar a capacidade de fixar o sublime dos acontecimentos, aquilo que têm de incompreensível, aquilo que anunciam ou que prometem de inaugural na vida: uma conexão interna, portanto, com aquilo que se vive e com aquilo que se pode viver, fazendo com que a letargia e a impassibilidade que marcam o

olhar de tantos adolescentes trazidos às Varas da Infância e Juventude mas também às escolas, possam, com toda a sua força e encantamento juvenil, voltar a brilhar.

É a justiça que marca desde logo esta empreitada. Transformá-los em agentes da história é ensiná-los a plasmar-lhe um sentido e nisto consiste a justiça, com um cunho trágico⁵⁸, quando se volta mais ao presente vivido e ao porvir do que ao passado, porque se sabe artístico e plástico, desprovido de objetividade e certeza, mas que, não obstante, dita as condições para que um povo alcance sua liberdade⁵⁹. Justiça, tempo, sentido, liberdade e educação vêem-se, assim, entrelaçados ao poder o homem compreender que a história só tem sentido quando contribui diretamente para a plasmação da vida, quando, à vista dos modelos transmitidos, damo-nos conta da relatividade de todos os pontos de vista e podemos, deste modo, contar com uma ajuda para a livre plasmação do presente⁶⁰ dentro de um ambiente negociado e portanto democraticamente participativo para a realização da justiça. Se todo acontecer é desprovido de um sentido objetivo, o desafio que nos resta, é de, podendo ser injusto com o passado, relativizando seu aporte para dele podermos nos apossar, nos apropriar e fazer a crítica, positiva ou negativa, que lhe caiba, abrimo-nos, sem recurso a um além mas apenas à experiência e às nossas práticas, a colocar valores em todo acontecer presente. Este acontecer é não apenas estes compromissos nos quais se implicam agressor e vítima, mas a responsabilidade que também nós, comunidade e poder público, assumimos, por obrigações concretas que haveremos de cumprir, e no apoio à sua implementação destes caminhos outros, mais solidários, que se aspira possam ser trilhados.

Aí se expressa todo o potencial do protagonismo infanto-juvenil e comunitário, de que tanto falamos, mas pouco exercemos e damos vazão.

Se, como diz Adorno, o objetivo da escola deve ser a desbarbarização da humanidade⁶¹, vale dizer, uma luta contra a regressão à violência física primária, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade⁶², seu papel social a aproxima sobremaneira da justiça restaurativa, cujo objetivo, num contraponto à retributiva, é desbarbarizar a resposta coercitiva e punitiva, voltando-se ao estabelecimento de compromissos sobre aquilo que se pode viver e como se pode viver, vale dizer, a um acertamento entre pessoas que se sentem violadas e violentadas, ressentidas, tanto pela violência concreta como por outra, simbólica, mas igualmente potente, de que são vítimas.

O desafio histórico, cultural e social a que nos lançamos com uma proposta como esta, de justiça restaurativa, pode parecer desmesurado e, com isso, irrealizável. Diria, contudo, que, naquilo que nos toca, ele está à altura do compromisso que esperamos destes adolescentes envolvidos em situação conflitiva: um desafio de nos apropriarmos de um modo de pensar e, antropofagicamente, transfigurá-lo artisticamente num espaço construtivo e emancipador de elaboração de nossos conflitos e de criação de novas possibilidades de co-existência. Mas não seria este justamente o desafio de nosso tempo?

Bibliografia

ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. São Paulo, Paz e Terra, 1995

ADORNO, Theodor. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

ADORNO, Theodor. Negative Dialektik. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1975

ADORNO, Theodor. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1971.

ADORNO, Theodor. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. São Paulo, Ática, 1993.

ANDRADE, Elaine Nunes (org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo, Summus, 1999

BAZEMORE, Gordon & SCHIFF, Mara. *Juvenile justice reform and restorative justice. Building theory and policy from practice*. Portland, Willian Publishing, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. Frankfurt, Suhrkamp, 1965.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2ª ED., Brasília, UNB, 1969.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, GianFranco. *Dicionário de política*. 4ª ed., Brasília, UNB, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1993

CRAWFORD, Donna & BODINE, Richard. *Education. A guide to implenting programs in schools, youth-serving organizations and community and juvenile justice settings*. office of juvenile justice and delinquency prevention. U.S. department of justice. 1996

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa, ed. 70, 1994

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*. Paris. Galillé, 1994.

- DIAS, Jorge de Figueiredo. Liberdade, culpa, direito penal. Coimbra, Coimbra editora, 1983.
- DONZELOT, Jacques. A polícia das famílias. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- DULCKEIT, Gerhard. Naturrecht und positives Recht bei Kant. Aalen, Scientia Verlag, 1987.
- EWALD, François. Foucault, a norma e o direito. Lisboa, Vega, 1993.
- FONSECA, Márcio Alves. Michel Foucault e o direito. São Paulo, Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade. A vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade. O cuidado de si. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. 7ª ed., Petrópolis, Vozes, 1989.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro, Nau, 1996.
- FOUCAULT, Michel. Dits et écrits (1954-1988). Paris, Gallimard.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método. Rio de Janeiro, Vozes, 1997.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.) Infância, escola e modernidade. São Paulo, Cortez Editora, 1997.
- HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Barcelona, Herder, 1986
- JAEGER, Werner. Paideia. A formação do homem grego. 3ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- KANT, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa, ed. 70, 1992.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. Lisboa, Ed. 70, 1994.

KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 2004.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Lisboa, Ed. 70, 1992.

KANT, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

KANT, Immanuel. Metafísica dos costumes. Parte 1. Lisboa, ed. 70, 2004.

KANT, Immanuel. Metafísica dos costumes. Parte 2. Lisboa, ed. 70, 2004.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 3ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

MARQUES, Antonio Emílio Sendim & BRANCHER, Leoberto Narciso. Pela Justiça na Educação. Brasília, Fundescola/MEC, 2000.

MELO, Eduardo Rezende. Nietzsche e a justiça. São Paulo, Perspectiva, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Sämtliche Werke. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

PATON, H.J. The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press

RITTER, Joachim & GRÜNDER, Karlfried (org.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basileia, Ed. Schwabe & Co..

ROCHA, Janaína; DOMENICH, Mirella; CASSEANO, Patrícia. Hip hop. A periferia grita. São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo, 2001.

ROSENBERG, Marshall. Nonviolent communication. A language of life. Encinitas, CA, Puddle Dancer Press, 2003.

SCURO NETO, Pedro. Por uma justiça restaurativa 'real e possível'.

TERRA, Ricardo. Kant & o direito. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

TERRA, Ricardo. Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro, ed. UFRJ, 2003.

TORRETTI, Roberto. Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. 2ª ed., Buenos Aires, E. Charcas, 1980.

ZEHR, Howard. Changing lenses. A new focus for crime and justice. Scottsdale, Herald press, 1995.

ZEHR, Howard. The little book of restorative justice. Intercourse, Good booksm 2002.

* Eduardo Rezende Melo é juiz de direito no Estado de São Paulo desde 1991. Graduado em direito pela USP, onde fez sua especialização em direito penal, é formado igualmente em filosofia pela PUC/São Paulo, área em que obteve seu mestrado.

¹ Veja-se a respeito Roxin, Claus. Sentido e limites da pena estatal. In: Problemas fundamentais de direito penal. Lisboa. Veja, 1986, p. 15 e ss.; Hassemer, Winfried. Fundamentos del derecho penal. Barcelona, Bosch, 1984, p. 348 e ss.; Cattaneo, Mario A. Pena, diritto e dignità umana. Saggio sulla filosofia del diritto penale. Torino. G. Giappichelli editore, 1990.

² Lalande, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia.

³ Kant, Immanuel. Metafísica dos costumes. Princípios metafísicos da doutrina do direito, p. 36/37.

⁴ Kant, Immanuel. Metafísica dos costumes. Princípios metafísicos da doutrina do direito, p. 38.

⁵ Idem, p. 146 e ss.

⁶ Kant, Immanuel. Metafísica dos costumes, p. 148.

⁷ Kant, Immanuel. Crítica da razão pura, p. 17 (B XI/XII)

⁸ Kant, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 13/36. Cf. também, Paton, H. J. The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy.

⁹ Deleuze, Gilles. Nietzsche et la philosophie, p. 1.

¹⁰ Kant, Immanuel. Crítica da razão prática, p. 12 e ss.

¹¹ Nietzsche, Friedrich. Genealogia da moral, prólogo, 6.

¹² Idem, ibidem, prólogo, 7.

¹³ Idem, ibidem, prólogo, 8.

¹⁴ Sobre estes embates nos modos de pensar a justiça, a liberdade e o castigo, cf. Melo, Eduardo Rezende. Nietzsche e a justiça;

¹⁵ Foucault, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Microfísica do poder, p. 15 e ss.

¹⁶ Ewald, François. Foucault. A norma e o direito, p. 60/63

¹⁷ Idem, ibidem, p. 65

¹⁸ Ewald, François. Ob. Cit., p. 192/193.

¹⁹ Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. Dialética do esclarecimento, p. 16 e ss.

²⁰ Nietzsche, Friedrich. Assim falou Zaratustra, Das velhas e novas tábuas, 3.

²¹ Stambaugh, Joan. *Thoughts on pity and revenge*, p. 33.

²² Kaulbach, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, p. 44

²³ Nietzsche, Friedrich. Assim falou Zaratustra. Da redenção.

²⁴ Kant. Immanuel. Metafísica dos costumes, p.125 e ss.

²⁵ Kant. Immanuel. Metafísica dos costumes. Princípios metafísicos da doutrina do direito, p. 133.

- ²⁶ Brussoti, Marco. *Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne. Studien zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, p. 95 e 98).
- ²⁷ Nietzsche, Friedrich. Ob. Cit., II, 8.
- ²⁸ Brussoti, Marco. *Die Selbstverkleinerung des Menschen*, p. 95.
- ²⁹ Para todo o argumento, confira-se Melo, Eduardo R. Nietzsche e a justiça, p. 133 e ss.
- ³⁰ Sobre a contraposição entre atividade e reatividade e a emergência da má consciência e do ressentimento, vide Melo, Eduardo R.. Nietzsche e a justiça, p. 134 e ss.
- ³¹ Foucault, Michel. Sobre a justiça popular. In: Microfísica do poder, p. 39 e ss.
- ³² Kant, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos; Kant, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita
- ³³ Ewald, François. Ob. Cit., p. 178
- ³⁴ Sobre uma visão mais detalhada do processo de impessoalização da regra, da emergência do ressentimento e do niilismo, vide Melo, Eduardo R. Nietzsche e a justiça, p. 133 e ss.
- ³⁵ Sobre o rap, vide: Rocha, Janaina e outros. Hip hop. A periferia grita; e Andrade, Elaine N. (org.) Rap e educação, rap é educação.
- ³⁶ Donzelot, Jacques. A polícia das famílias, p. 209.
- ³⁷ Stegmaier, Werner. Nietzsches Genealogie der Moral, p. 2.
- ³⁸ Stegmaier, Werner. *Ibidem*, p. 3 e ss.
- ³⁹ Stegmaier, Werner. *Ibidem*, p. 25.
- ⁴⁰ Nietzsche, Friedrich. Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida. Segunda Consideração Extemporânea, especialmente cap. 6. Sobre outros modos de subjetivação do tempo em relação à justiça em Nietzsche, cf. Melo, Eduardo Rezende. Nietzsche e a justiça, p. 33/41, 82/83 e 102/121.
- ⁴¹ Exemplificativamente, cf. Dias, Jorge de Figueiredo. Liberdade, culpa, direito penal, em que se analisa o direito penal sob um enfoque existencial.
- ⁴² Cândido, Antonio. O portador. In: Nietzsche (posfácio). Col. Os pensadores, p. 411 e ss..
- ⁴³ Ewald, François. Ob. Cit., p. 180 e ss.
- ⁴⁴ Ewald, François. Ob. cit., p. 104
- ⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 130
- ⁴⁶ Ewald, François. Ob. cit., p. 195
- ⁴⁷ Nietzsche, Friedrich. Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida (Consideração Extemporânea II).
- ⁴⁸ Para todo o argumento, cf. Ewald, François. Ob. Cit., p. 148 e ss.
- ⁴⁹ Cf. verbete "Bildung" de Meister, R.; Flitner W.; Weniger E.; Blättner, F. no *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Ritter, J.
- ⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg. Verdade e método, p. 47 e ss.
- ⁵¹ Nietzsche, Friedrich, 2ª Consideração Extemporânea, cap. 5, 281, l. 22.
- ⁵² Nietzsche, Friedrich. Fragmentos póstumos, verão-outono 1873, 29 [41].
- ⁵³ Nietzsche, Friedrich. 3ª Consideração Extemporânea, cap. 1.
- ⁵⁴ Ewald, François. Ob. Cit., p. 180
- ⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 72
- ⁵⁶ Stegmaier, Werner. Ob. cit., p. 66.
- ⁵⁷ Nietzsche, Friedrich. 2ª Consideração Extemporânea, cap. 7, p. 299, l. 23 e ss.
- ⁵⁸ Idem. *Ibidem*, cap. 6, p. 286, l. 28.
- ⁵⁹ Idem, *ibidem*, cap.1, p. 253, l. 27 e ss.
- ⁶⁰ Horkheimer, Max. *Fragen der Geschichtsphilosophie*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. 13, p. 335/337 Cf. também Nachlass, X, 275, apud, Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de potência em Nietzsche*, p. 52.
- ⁶¹ Adorno, Theodor. Educação e emancipação, p. 117.
- ⁶² Idem, *ibidem*, p. 159