

DA ÉTICA À HERMENÊUTICA JURÍDICA: UM ENSAIO SOBRE O *JUSTO* EM PAUL RICOEUR

Letícia Godinho de Souza

Dedicado à Theresa Calvet

Sumário

1. A pequena ética. 1.1. A visada da vida boa. 1.2. O si e a norma moral. 1.3. O si e a sabedoria prática. 2. Estrutura da *praxis* judiciária. 2.1. As circunstâncias ou ocasiões da justiça. 2.2. Vias e meios institucionais. 2.3. Os argumentos da justiça. 3. O ato de julgar. 4. Hermenêutica jurídica. 5. Referências bibliográficas.

Talvez o principal fator que torna o pensamento de Paul Ricoeur árduo e de difícil compreensão, e por isso o motivo pelo qual ele se torna passível de críticas, é a dificuldade de “rotulação” de sua filosofia – dificuldade de inseri-lo em uma linha ou corrente filosófica única. Para nós, no entanto, essa é a razão que torna a filosofia ricoeuriana tão rica e interessante. Fenomenologia, existencialismo, hermenêutica, ontologia, filosofia analítica? De tudo, um pouco. A obra de Paul Ricoeur se caracteriza por essa interlocução com vários autores, de variadas correntes; por essa reunião de tradições filosóficas até então tão distanciadas – uma maneira de fazer filosofia aberta e dialeticamente, mas sem se perder no ecletismo.

Para entendê-lo, no entanto, é necessário, pelo menos, “localizá-lo” dentro da Filosofia. Seu objetivo é interpretar o próprio homem, construindo, ao

mesmo tempo, uma ontologia existencial. Por isso, o incluímos na filosofia hermenêutica; mas sua hermenêutica é peculiar, permeada pelo estruturalismo, pela fenomenologia e pela filosofia analítica.

Ricoeur, nas várias fases de sua vida, desenvolve sua filosofia com base nos problemas que a permeiam a cada época. Assim, sua obra possui pontos de inflexão a cada vez diferentes, embora providos de coerência histórica e filosófica entre si.

O que nos interessa neste trabalho são suas últimas obras, que ele dedicou à questão da Ética, à questão da Justiça e do Direito, constantes em *Soi-même comme un Autre* e *Le Juste*, bem como os artigos que ele dedicou a essa questão, presentes em *Lectures I; autour du politique*.

A hermenêutica de Ricoeur é a busca do *sentido* pela via da interpretação. Em sua elucidação do sentido do ético, Ricoeur procura interpretar o fenômeno da experiência ética humana. Para ele, toda a cultura – o *ethos* – carece de interpretação. É preciso duvidar das aparências ou, além disso, é preciso duvidar da própria consciência e linguagem humanas. Sua hermenêutica vai se concentrar, pois, numa desmistificação e restauração do sentido da ética, enquanto fenômeno.

Sua “pequena ética” encontra-se em *Soi-même comme un Autre*. Desta análise da ética, explicitaremos o que Ricoeur chama de “o lugar filosófico do justo”, conceito ético, a princípio, e que se torna jurídico nas demais obras citadas. Em *Le Juste entre le Légal et le Bon*, Ricoeur nos apresenta sua visão da estrutura da *praxis* judiciária, completando com sua análise do ato de julgar, cuja finalidade explicitaremos. Essas análises se encontrarão, num *equilíbrio reflexivo*, constituindo talvez uma proposta de interpretação das normas jurídicas. Tal é o objetivo deste trabalho.

I A PEQUENA ÉTICA

Se a questão do justo e, portanto, do Direito, está baseada em sua *pequena ética*, e sendo esta, por sua vez, construída com base em uma certa

identidade do sujeito, é necessário compreender rapidamente que identidade é essa, objeto da construção filosófica de *Soi-même comme un Autre*. Ricoeur busca, nessa obra, uma identidade para o sujeito a partir de uma hermenêutica do si, da *ipseidade* ou identidade no sentido de *ipse* – identidade pessoal e reflexiva, talhada pela alteridade – em oposição à identidade no sentido de *idem*, à mesmidade, ser idêntico a si e imutável no tempo. Tal busca da ipseidade dá-se em quatro níveis, os quais buscam responder à questão *Quem?* Esta questão se desdobra em: *Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral de imputação?*¹

1 *J'ai essayé de regrouper toutes les composantes d'une pragmatique vaste, pragmatique du langage, pragmatique de l'action quotidienne, pragmatique narrative, pragmatique morale autour de la paire je peux/je ne peux pas. [...]*

D'abord, je peux parler: je me plaçais dans la perspective d'une pragmatique du discours, avec des actes de langage; mais aussi l'implication d'un énonciateur derrière l'énonciation. La trilogie énoncé/énonciation/énonciateur me permettait de structurer en linguistique le je peux parler [...].

Le deuxième niveau que je proposais dans Soi-même comme un autre, c'était le niveau de l'action quotidienne. [...] J'ai essayé de montrer comment cette approche [...] pouvait servir de point d'appui à une approche plus phénoménologique qui est le je vis corporellement dans un monde difficile qui a des chemins et des obstacles, je dirais un monde habitable, praticable à des degrés différents. C'est cette praticabilité du monde qui est comme le vis-à-vis du je peux faire ou ne pas faire.

Je retrouvais, au troisième niveau, ce que j'avais fait dans mes livres sur le récit, à savoir le se raconter soi-même [...]. Pouvoir raconter: je passais là aussi par des structures objectives qui sont les structures narratives. Le versant subjectif, c'était l'élaboration d'une identité narrative. Je trouvais un support pour mener ce travail dans un aspect tout à fait remarquable des structures narratives, à savoir que sont mis en intrigue en même temps les actions et les personnages [...]. Le caractère réflexif de cette mise en intrigue du personnage [...] c'est donc la compréhension de soi selon le récit dont ce personnage est capable sur lui-même ou selon le récit que les autres font de lui-même et qu'il intègre. [...]

Enfin, le *terminus* de mon analyse était qu'il existe une capacité qui nous fait entrer dans le monde moral qui est la capacité d'imputabilité. (RICOEUR, Paul. *Réflexions sur la philosophie morale*, Entretien avec Paul Ricoeur. *Magazine Littéraire*, n. 361, 1998).

O que nos interessa é esse último nível da análise, em que o sujeito (entendido como identidade *ipse*) se insere no mundo moral através da capacidade de imputabilidade. O sujeito ético-moral de imputação é aquele que é capaz de julgar suas próprias ações, estimando-as como “boas” ou “obrigatórias”. Seguindo a *hermenêutica* de Ricoeur, que *completa a reflexão pela análise*, tais determinações éticas e morais serão tratadas como predicados aplicados à ação. Sua relação com o agente (sujeito da ação) possibilitará então uma mediação no caminho de volta em direção ao si-mesmo.²

Ricoeur propõe, apenas por convenção, uma distinção entre ética e moral. Ele reserva o termo *ética* para a *visada da vida boa*, de herança aristotélica, definida por seu caráter teleológico; para o termo *moral*, o ponto de vista deontológico, de herança kantiana, caracterizado por normas com pretensões à universalidade e de efeito constrangedor. Em seguida, ele estabelece três teses:

- a) o primado da ética sobre a moral;
- b) a necessidade, para a visada ética, de passar pelo crivo da norma;
- c) a legitimidade de um recurso da norma à visada ética, quando aquela chega a impasses práticos.

Considera-se, portanto, que há uma relação de complementariedade entre as duas heranças ético-morais e, ao mesmo tempo, uma subordinação do

2 “A arquitetura dos três estudos que compõem essa ‘pequena ética’ [...] funda-se sobre o entrecruzamento de dois eixos, ou de dois percursos diferentes de leitura. O lugar filosófico do justo estaria situado no ponto de intersecção do eixo ‘horizontal’, que é o da constituição dialógica da ispeidade, que Ricoeur opõe à simples mesmidade, para caracterizar a espécie de identidade que convém ao ‘soi’, ao ‘si’, e do eixo ‘vertical’, o da constituição hierárquica dos predicados que determinam as ‘avaliações fortes’ da ação humana (o predicado *bom* e o predicado *obrigatório*)” (CALVET, Theresa de Magalhães. A reflexão de Ricoeur sobre o Justo, p. 4. In: Conferência apresentada no I ENCONTRO DE ÉTICA E DIREITO DA FACULDADE DE DIREITO DA UFMG, 16-19 / nov. 1999. A ser publicado no 1º volume / 2000 da *Revista Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da UFJF*).

momento deontológico ao momento teleológico. A partir dessa articulação, Ricoeur alcançará o chamado lugar filosófico do justo: entre o bom e o legal.

1.1 A visada da vida boa

Ricoeur define a visada ética como *a visada da vida boa/com e para os outros/em instituições justas*. Os três momentos dessa definição serão cada um objeto de uma análise distinta. O que ele está buscando aqui, a estima de si, somente terá seu sentido completamente preenchido depois de percorrido todo o percurso constituído por esses três componentes.

Segundo Aristóteles, toda ação tende a um bem.³ Esse bem é um fim que possui um valor nele mesmo. Na visada ética, esse fim é o que ele chama de *vida boa*, ou seja, uma vida realizada. Todos temos ideais de vida, que consideramos como nossa perspectiva de felicidade. Podemos dizer que a *vida boa* é a realização desse fim último.

A *visada da vida boa* tem sua ancoragem fundamental na *praxis* – aqui entendida como *eupraxis* –, uma atividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e cujo fim é a própria ação; ela se opõe à *poiesis*, que tem um fim diferente dela própria. Nesse ponto, Ricoeur se depara com um possível paradoxo: como se pode sustentar que toda *praxis* tem um “fim nela mesma” e ao mesmo tempo toda ação tem um fim último?

A escolha entre cursos de ação é uma escolha sobre fins, sobre sua conformidade com um ideal de vida, com sua concepção da *vida boa*. Para Ricoeur, o erro está no modelo meio-fim, o qual não engloba o campo da *praxis*, mas somente o da *tekhne*, em que ocorrem relações fundamentalmente instrumentais; um modelo de deliberação mais complexo consiste no caminho que a *phronesis*, a sabedoria prática, segue, ou melhor, no caminho que o *phronimos* (homem que possui a virtude da *phronesis*) segue para dirigir sua vida. Trata-se

3 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, v. I, 1, 1.094 a 1-3.

de especificar os vagos ideais do que é considerado como “vida boa”, utilizando a *phronesis*. As configurações da ação, os chamados planos de vida, procedem de um movimento dialético entre ideais longínquos e o peso de benefícios e inconvenientes da escolha de tal plano de vida ao nível da prática.

Ricoeur recorre a MacIntyre: toda a ação está ligada a *preceitos* que ensinam a fazer bem o que empreendemos.⁴ Ao lado desses *preceitos de fazer-bem*, podem se desenvolver apreciações de caráter avaliativo, cuja qualificação ética somente é possível por meio de “padrões de excelência”. São regras de comparação, em função de ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de agentes. Tais “padrões de excelência” permitem dar sentido à idéia de *bens imanes* à prática, constituindo uma teleologia interna à ação.

A ligação entre os padrões de excelência especificados pela prática e o que Aristóteles chamou de *ergon* do homem permite responder ao paradoxo evocado acima, segundo o qual a *praxis* seria para si mesmo seu próprio fim, ao visar a um fim ulterior. Esse *ergon* seria uma função, uma tarefa para o homem enquanto tal. Nesse sentido, a palavra “vida” (da *visada da vida boa*) recebe uma dimensão avaliativa do *ergon*; que qualifica o homem enquanto tal.

Essas duas finalidades fazem, portanto, sentido na relação entre prática e plano de vida. Quando a dúvida a respeito da orientação de nossa vida nos atinge, as práticas, fechadas em si mesmas e igualmente suficientes, fraturam-se, causando uma abertura e uma conseqüente tensão, mantida “discreta e tacitamente”, entre o fechado e o aberto da estrutura global da *praxis*. Remetemos a uma idéia de finalidade ulterior e, ao mesmo tempo, interior ao agir humano.

Apreciando nossas ações, apreciamos a nós mesmos como seu autor. Esse processo é o que torna possível o prosseguimento da busca da adequação do que parece o melhor para nossa vida e as escolhas que governam nossas práticas. Ocorre uma espécie de *círculo hermenêutico* no “vai-e-vem” da idéia de *vida boa* e das decisões mais marcantes de nossa vida. Esse trabalho de

interpretação da ação e de si mesmo é, para o agente, interpretar-se a si próprio. O paradoxo, portanto, se transforma num método de interpretação de si, que, no plano ético, configura-se como *estima de si*.

A estima de si, que caracteriza o aspecto reflexivo da visada ética, parece carregar a ameaça de um fechamento, um recuo sobre si mesma. Mas se ela retira seu primeiro sentido do movimento reflexivo pelo qual a avaliação das ações reporta-se ao autor destas, esse sentido permanece vazio, por lhe faltar a estrutura dialógica que a referência aos outros introduz. Propositadamente não se falou em estima de mim [*moi*], mas estima de si [*soi*]. Dizer *si* [*soi*] não é o mesmo que dizer *eu* [*moi*]. A tese de Ricoeur é que a estima de si passa pela segunda componente da visada, a *solicitude* para com os outros. Ela não se acrescenta de fora à estima de si, mas desdobra sua dimensão dialogal, fazendo com que ambas não possam ser pensadas uma sem a outra.

O si é declarado digno de estima, em razão de suas capacidades, no sentido do “eu posso” de Merleau-Ponty (que Ricoeur amplia para o plano ético). Esse ser que pode avaliar suas ações, estimando bons seus fins, é capaz de se avaliar a si próprio, de se estimar bom. O verbo *poder-fazer* corresponde no plano ético ao *poder-julgar*. A questão que se põe é, então, a seguinte: a mediação do outro é exigida na passagem da capacidade à realização?

Esse papel de mediação é o que Ricoeur pretende fundamentar usando os argumentos de Aristóteles a respeito da amizade e os argumentos de Lévinas a respeito da iniciativa do outro. Ainda em Aristóteles, a amizade faz a transição entre a visada da vida boa, que se reflete na estima de si – virtude aparentemente solitária – e a justiça – virtude de caráter plural. A amizade virtuosa possui, desde logo, a característica da *mutualidade*, da *reciprocidade*: cada um ama o outro *como ele é*, como um outro si-mesmo.

É necessário dizer que, pela característica da mutualidade, a amizade se confunde com a justiça: cada um dos amigos devolve ao outro o que ele recebe; não são, entretanto, a mesma coisa. A justiça rege as instituições; a amizade rege as relações interpessoais. Na primeira, a igualdade é proporcional, levando-se em consideração a desigualdade de contribuições, enquanto a amizade

4 MACINTYRE. *After virtue – A study in moral theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

somente reina entre pessoas de bem, de classe igual. Portanto, a amizade pressupõe a igualdade, enquanto a justiça visa alcançá-la.

Por outro lado, a amizade é necessária a todo homem. Essa necessidade abre espaço para uma *falta*, que só pode ser preenchida pela existência do outro. Do ponto de vista da estima de si, essa *falta* caracteriza uma *potência* (a capacidade) que tende à sua própria realização – o si se estrutura no desejo de sua própria existência.

Mas que traços Ricoeur atribui à solicitude que não se encontram na amizade? O conceito de solicitude, que ele traz da filosofia de Lévinas, baseia-se fundamentalmente na troca entre o dar e o receber. A amizade, para ele, parece constituir um ponto de equilíbrio entre o dar e o receber, tomados por hipótese como iguais. A solicitude seria também um ponto de equilíbrio entre esses extremos – o dar e o receber –, mas numa relação em que há a prevalência de um ou de outro.

A solicitude acrescenta à estima de si a idéia de *falta*, que faz com que tenhamos necessidade de amigos; no choque entre ambas, o próprio si se apercebe *como* um outro entre os outros. A solicitude também acrescenta o valor de cada um, tornando-o insubstituível na nossa afeição e na nossa estima.

A idéia de similitude vem da troca entre estima de si e solicitude para com outrem, significando que eu não posso me estimar a mim mesmo sem estimar o outro *como* eu mesmo.⁵

A estima de si é o momento reflexivo primeiro da visada da vida boa; a amizade acrescenta a ela a idéia de mutualidade na troca entre pessoas que se estimam cada uma a si própria. A primeira dedução da mutualidade – a igualdade – põe a amizade no caminho da justiça, no qual a partilha de uma vida entre pessoas que se relacionam no face a face dá lugar a uma distribuição de partes dentro de uma pluralidade, no nível de uma comunidade político-histórica.

5 *Comme moi-même signifie: toi aussi tu es capable de commencer quelque chose dans le monde, d'agir pour des raisons, de hiérarchiser tes préférences, d'estimer les buts de ton action et, ce faisant, de t'estimer toi-même comme je m'estime moi-même.* (RICOEUR. *Soi-même comme un autre*, p. 226).

A justiça estende-se para além do face a face. O viver junto não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida nas instituições. Além disso, a justiça apresenta um traço ético não contido na solicitude: a exigência de igualdade.

Por instituição, Ricoeur entende a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica, irreduzível às relações interpessoais, mas ligada a elas pela noção de distribuição. A instituição se fundamenta nos costumes e não em regras constrangedoras. Ricoeur marca, com Hannah Arendt, a distância que separa o *poder-em-comum* da *dominação*, a despeito de Max Weber. A violência não é abuso de poder, e o poder não é uso legítimo da violência. O poder só existe, para ela, quando uma ação em comum é regrada por um laço institucional reconhecido. Antes do poder *sobre*, vem o poder *em* (*postestas in populo, auctoritas in senatu*).

O político é o domínio em que se juntam o duradouro e o frágil. Se o poder e as entidades que ele designa são marcados por um projeto de duração, a ação em comum só existe enquanto seus autores a mantêm. A violência é a exploração dessa fragilidade por um projeto instrumental a curto prazo.

Ricoeur assinala essa condição de *pluralidade* e de *concerto* do poder. Pela idéia de pluralidade, é sugerida essa extensão das relações intersubjetivas a todos que o face a face entre o “eu” e o “tu” exclui. O terceiro é o *terceiro incluído* pela pluralidade constitutiva do poder – os outros não serão nunca rostos. A inclusão do terceiro deve ser mostrada na dimensão duradoura do poder, que ele recebe da instituição. Ela não se refere somente ao passado (e às coisas que Arendt chama de *autoridade*), mas diz respeito ao futuro, à ambição de permanecer. A ação política constitui a tentativa mais elevada de conceder a imortalidade às coisas perecíveis. No sentido de sua fragilidade, de existir apenas enquanto os homens agem em conjunto, o poder é o modelo de uma atividade que não deixa nenhuma obra para além de si; como a *praxis*, esgota sua significação no seu próprio exercício.

Segundo a idéia de *concerto*, a ação pública é como uma *teia* de relações humanas no seio da qual cada vida humana desenvolve sua breve história. É o “espaço público de aparição”, em que as práticas tornam-se manifestas.

O poder, na sua estrutura fundamental, é o querer agir e viver-junto, que traz à visada ética o ponto de aplicação de sua terceira dimensão indispensável: a *justiça*. É através do sentido de injusto que penetramos no campo da justiça. Justiça é quase sempre o que falta; e a injustiça, o que reina. O justo se distingue do injusto devido ao traço da *mésotés* (mediação), pela qual se passa sem transição do plano interpessoal ao plano institucional.

A primeira espécie de justiça definiu-se por uma operação *distributiva* que implicava a comunidade política, quer se tratasse de distribuir “homenagens ou riquezas, ou outras vantagens que se repartem entre os membros da comunidade política”.⁶ O conceito de distribuição designa a característica fundamental de todas as instituições, visto que elas regulam a *repartição* de papéis, tarefas, vantagens e desvantagens entre os membros da sociedade. A idéia de *repartição* exprime tanto o fato de tomar parte em uma instituição quanto distinguir as partes destinadas a cada um no sistema de distribuição; ambos os sentidos se completam. Enquanto as partes distribuídas são coordenadas entre elas, os portadores de partes podem ser chamados a participar na sociedade.

Em conclusão, Ricoeur aponta o núcleo ético comum à justiça distributiva e à justiça reparadora: a *igualdade* (*isotés*). Aristóteles aponta no igual o traço de mediação entre dois extremos; o injusto é aquele que toma demais em termos de vantagens e de menos em termos de encargos. Mas ele tem o cuidado de delimitar a espécie de mediação que define a justiça distributiva, a *igualdade proporcional*. A justiça distributiva consiste, portanto, em tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito a cada vez.⁷

A igualdade é, para a vida nas instituições, o que a solicitude é para as relações interpessoais. A solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto; a igualdade lhe dá como comparação um outro que é um cada um (um terceiro). O sentido da justiça pressupõe a solicitude, visto que ela toma as

6 ARISTÓTELES. *Op. cit.*, v. V, 6, l. 131 a 29-32.

7 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 238.

pessoas como insubstituíveis (como ser justo em relação ao outro, sem haver esse reconhecimento?); e acrescenta algo a ela, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é toda a humanidade.

1.2 O si e a norma moral

Nessa parte da análise, Ricoeur recorre a Kant, principalmente o texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Seu argumento vai basear-se no vínculo entre *obrigação* e *formalismo*, e constitui-se, como o momento anterior, de três etapas: **a)** a visada ética será submetida à prova da norma; **b)** a estrutura dialógica da norma, no plano moral, estará representando (“duplicando”) a solicitude do plano ético, a qual designa a relação do si com o diverso do si; **c)** sob o domínio da moral, o sentido da justiça se torna regra de justiça; a estima de si do plano ético transforma-se em respeito de si no plano moral, que se expande com o respeito a outrem e ao “si mesmo como um outro” que, segundo Ricoeur, *est en droit d’attendre sa juste part dans un partage équitable*.⁸

Ricoeur parte de uma reconstrução da moralidade kantiana, reduzindo-a aos conceitos suficientes para diferenciar a concepção deontológica da ética teleológica: vontade boa sem restrição, regra de universalização e autonomia.

Na problemática kantiana, a idéia de *universalidade* vem acompanhada pela idéia de *constrangimento*, o que caracteriza o dever – uma idéia que surge devido às determinações empíricas (inclinações sensíveis) de uma vontade finita. Porque o homem é finito, há a obrigação. A vontade boa é uma vontade finita, que age estritamente por dever. O procedimento kantiano de crítica é colocar essa vontade à prova pela razão, a fim de concebê-la como *autonomia*. Essa noção é a primeira base do estatuto moral do si. A moral da obrigação é caracterizada por Ricoeur por esse “pôr à prova”, essa depuração da vontade, no final da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora.

8 KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, v. IV, p. 421.

Entretanto, não é a ação que é posta à prova, mas a máxima da ação. Assim, qualquer projeto posto pela vontade deve conter uma pretensão à universalidade, que a regra de universalização vem pôr à prova – essa é a primeira característica do formalismo, segundo atesta a formulação geral do imperativo kantiano: “Age somente de acordo com a máxima, através da qual você possa, ao mesmo tempo, querer que ela se torne uma lei universal” (*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch dir du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*).⁹

É o aspecto constrangedor do dever que determina a forma imperativa da regra de universalização. A noção de imperativo implica a relação entre comando e obediência na moral kantiana: ele coloca no mesmo sujeito o poder de comandar e o de obedecer. *Si l'on admet que la forme impérative est requise par la structure d'une volonté finie, alors l'impératif catégorique est l'impératif qui a passé avec succès l'épreuve de l'universalisation*.¹⁰

A idéia de autonomia não implica apenas vontade, mas liberdade; *ou plutôt, la liberté désigne la volonté (Wille) dans sa structure fondamentale, et non plus selon sa condition finie (Willkür)*.¹¹ Segundo Ricoeur, na oposição entre autonomia e heteronomia, o formalismo é levado ao seu ponto extremo. O imperativo é então sublimado quando a autonomia (obediência a si mesmo) faz perder todo o caráter de dependência e submissão da heteronomia (obediência ao outro). A verdadeira obediência é a autonomia.

Ricoeur examina três lugares de virtual aporia apontados pelo próprio texto kantiano; do exame da terceira aporia decorre o que ele acredita justificar a ética ao assumir os traços da moral deontológica. A terceira aporia se encontra no “Ensaio sobre o mal radical”, em *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Em Kant, o mal é a perversão, a confusão da ordem que impõe o respeito à lei acima da inclinação. O mal não está no desejo, nem na própria razão

9 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 244.

10 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 245.

11 Portanto, o bem e o mal aparecem como “fundamento subjetivo do uso da liberdade”.

prática, mas no arbítrio. Trata-se de uma máxima má, a *propensão (Hang)* ao mal. Esta afeta o uso da liberdade, da sua *capacidade* de agir por dever.¹² O mal, ligado à formulação das máximas, representa uma oposição real, um motivo contrário influenciando sobre o arbítrio. *Le penchant au mal affecte le libre arbitre [Willkür] au plan même où le respect est lui-même l'affection spécifique qu'on a dite, l'affection de la liberté par la loi. C'est bien à ce titre que le mal est radical*.¹³ Radicalizando o mal, Kant radicaliza também a própria idéia do arbítrio, fazendo dele o lugar de uma real oposição à universalização das máximas. Dessa idéia resulta a tese de Ricoeur de que é do mal e da inescrutável constituição do livre que decorre a necessidade de a ética assumir os traços da moral. O mal, uma das figuras da violência, é o que justifica uma deontologia, tanto em Kant quanto em Ricoeur.

Ricoeur vai desenvolver então a estrutura triádica implícita ao respeito, que, assim como a solicitude em relação à estima de si, não se acrescenta de fora. Para tanto, ele primeiro mostrará por qual vínculo a norma do *respeito* permanece ligada à estrutura dialogal da visada ética; depois, mostrará que, no plano moral, ele tem com a autonomia a mesma relação da solicitude com a visada ética.

A *Regra de Ouro* parece assegurar a transição entre a solicitude e o segundo imperativo kantiano. Segundo Ricoeur, aquela parece uma das *endoxa* da ética aristotélica, noções que o filósofo não constrói, mas esclarece e justifica. Ela aparece formulada de formas variadas em Hillel, mestre judeu de São Paulo (*Talmud de Babilônia, Shabbat*, p. 31 a), no Evangelho (*Lc 6: 31 e Mt 7: 12 e 22, 39*), no Levítico (19, 18). Esta última, “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo”, marca melhor a ligação entre a solicitude e a norma. Por outro lado, a fórmula de Hillel, “Não fazes a teu próximo o que tu detestaria que te fosses feito”, exprime melhor a enunciação de uma norma de reciprocidade.

12 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 253.

13 KANT. *Critique de la raison pratique*, v. IV, p. 429.

Na formulação dessa regra, a reciprocidade pressupõe uma dissimetria original entre os atores: um é agente e o outro é paciente. Nessa dissimetria se encontram as derivações malélicas da interação, que Ricoeur põe num extremo a influência e em outro, o homicídio. Segundo ele, a violência é o poder que exerce uma vontade sobre outra; esse *poder sobre* ele considera “a ocasião por excelência do mal da violência”. Essas figuras ou ocasiões do mal têm sua réplica nas prescrições e interditos oriundos da Regra de Ouro, segundo a variação da interação; a todas elas responde o *não* da moral.

O segundo argumento baseia-se na relação da solicitude com a visada ética. A tese de Ricoeur é de que o respeito devido às pessoas, no plano moral, aparece como um desdobramento da autonomia. Mas em Kant parece que a segunda fórmula do imperativo categórico é apenas um desenvolvimento da fórmula geral: *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme un principe d'une législation universelle*.¹⁴ Para Ricoeur, essa fórmula é lugar de uma tensão entre os conceitos de *humanidade* e de *pessoa como um fim em si*. A idéia de humanidade prolonga a *universalidade* abstrata do princípio de autonomia, sem acepção das pessoas. A idéia de pessoa como um fim nela própria, no entanto, exige levar em conta a *pluralidade* das pessoas, o que Kant chamou de *matéria*.

A idéia de *humanidade* é a segunda componente do momento moral; ela apresenta a mesma estrutura dialogal da solicitude, eliminando, entretanto, a característica da alteridade. Sua tarefa é conduzir, da *unidade* à *pluralidade*, o princípio da autonomia. A pluralidade, inerente ao universal, indica que o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal é simplesmente indiferente à distinção das pessoas e, por isso, capaz de inserção no campo da pluralidade. Mas essa idéia não basta; se assim fosse, retiraria toda a originalidade do respeito devido às pessoas na sua diversidade.

14 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 271.

Ricoeur, então, introduz a noção de *pessoa* como fim em si mesma, a fim de equilibrar a idéia de humanidade, distinguindo na formulação do imperativo entre “a tua pessoa” e “a pessoa de qualquer outro”. Considera, entretanto, a Regra de Ouro implicada de uma certa maneira pelo princípio da utilidade, que deveria ter sido eliminado na prova de universalização. Há uma intenção que se sobressai aqui, pois tratar a minha pessoa e a de outrem *como meio* é exercer o *poder sobre* uma vontade alheia que se desencadeia em inúmeras formas de violência. E o que proporciona essa violência do poder é justamente a dissimetria inicial entre o agente e o paciente. Portanto, a Regra de Ouro e o imperativo do respeito devido às pessoas têm o mesmo campo de aplicação e seu objetivo é estabelecer a reciprocidade onde ela for ausente. Nesse sentido, a idéia de humanidade não é apenas a duplicação da idéia de universalidade, mas faz com que a segunda formulação do imperativo seja completamente original.

O que Ricoeur pretende na terceira etapa do momento mora: é filiar uma concepção deontológica de justiça a partir de um sentido da justiça dependente da visada ética. O ponto de confluência das duas correntes é o conceito de *distribuição*. As idéias de *repartição justa*, *justa parte*, etc., provenientes da visada ética, são transportadas para o ponto de vista deontológico, o que dá origem a grandes ambigüidades, que é preciso elucidar.

A primeira ambigüidade diz respeito à idéia de justa parte: se na visada ética o sentido da justiça tendia tanto para o endividamento mútuo quanto para o lucro desinteressado, no ponto de vista normativo, o sentido individualista prevalece sobre o comunitário. Outra ambigüidade: se a igualdade está pressuposta na idéia de justiça, como justificar o uso de dois tipos de igualdade – a simples e a proporcional? A maior ambigüidade repousa na idéia do justo, presente em ambas as correntes: do lado do “bom” e do “legal”. Segundo Ricoeur, a preocupação em esclarecer tal ponto é o que provoca as tentativas de se retirar toda e qualquer base teleológica da idéia de justiça, formalizando-a, assegurando-lhe um caráter estritamente deontológico.

Para ele, no campo institucional em que se aplica a idéia de justiça proveniente da visada ética, uma concepção deontológica só pôde se estabelecer em conjunto com uma concepção contratualista; ou seja, a *ficção* de um contrato,

em que um conjunto de indivíduos supera o estado de natureza a fim de fundar o Estado de Direito, tem por objetivo separar o justo do bom, substituindo toda a fundação da idéia de justiça, deliberações e convicções concernentes a um bem comum por um processo de deliberação imaginária. Esse procedimento contratual dá origem aos princípios de justiça – sua função é igualar uma concepção deontológica da justiça ao princípio moral da autonomia e da pessoa como fim em si mesma. Assim, o contrato ocupa nas instituições o lugar que a autonomia ocupa na moralidade individual.

Ricoeur recorre aqui a John Rawls que, em sua *Theory of Justice* (1971), tenta dar uma solução ao problema mal resolvido da fundação do Estado de Direito. O filósofo norte-americano começa caracterizando a situação original do contrato pelo conceito de *fairness* (equidade): esse contrato seria promovido entre pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus interesses individuais. A teoria de Rawls é dirigida contra uma versão teleológica da justiça específica – o utilitarismo. Por isso, sua tentativa é de construir uma teoria puramente procedimental de justiça, liberada de todas as pressuposições concernentes ao bem. Sendo uma teoria deontológica, herdada do kantismo, não possui, no entanto, uma função transcendental – é função do contrato derivar os princípios de justiça de um processo equitativo (*fair*), sem qualquer referência a critérios objetivos do justo, sob o risco de introduzir pressuposições concernentes ao bem.

Ricoeur aponta três problemas na definição de justiça como *fairness*, cuja respostas, retiradas da teoria de Rawls, dão oportunidade a uma reflexão crítica a respeito de suas limitações. A fim de assegurar a equidade da situação de deliberação da qual poderia resultar um acordo sobre uma regulamentação justa das instituições, Rawls pressupõe inúmeras limitações e precauções, o que revela a dificuldade de se estabelecer um processo equitativo, de modo que todos os princípios resultantes do acordo sejam justos. O segundo problema diz respeito aos princípios escolhidos sob o “véu de ignorância”, que são princípios de distribuição. Para o filósofo francês, em uma sociedade apresentada enquanto sistema de distribuição, toda distribuição será problemática; há várias alterna-

tivas, além do que a sociedade é, de um extremo a outro, *un phénomène consensuel-conflictuel*.¹⁵

Toda repartição pode ser contestada enquanto desigualdade; por outro lado, a distribuição deveria ser estável, demandando um certo consenso relativamente aos procedimentos de arbitragem das demandas. Além disso, segundo Rawls, os indivíduos sob o “véu de ignorância” prefeririam esses princípios a uma versão utilitarista qualquer, pois presume-se que os parceiros escolham a regulamentação que maximize a parte mínima. O que Ricoeur contesta em relação ao argumento de *maximin*, supostamente livre de toda motivação ética, é se ele não acaba por se reduzir de fato a uma forma sutil de utilitarismo ou, na melhor das hipóteses, a um argumento puramente procedimental.

Apesar de tudo, para a análise de Ricoeur, é louvável que Rawls reivindique o que ele chama de um “equilíbrio refletido” (*reflective equilibrium*) entre a própria teoria e nossas “convicções bem pesadas” (*considered convictions*). Os argumentos teóricos desempenhariam, assim, o mesmo papel de *pôur à prova* da regra kantiana de universalização das máximas. Nossas convicções, ameaçadas por preconceitos ou dúvidas, sofrem um processo de ajustamento com a teoria. Assim, a argumentação pode ser considerada como um processo de racionalização progressiva de nossas convicções. Se, por um lado, uma concepção puramente procedimental da justiça não se basta a si mesma, por outro lado, ela contribui para formalizar um sentido da justiça sempre pressuposto. Uma sociedade cujo caráter problemático se dá por sua função distributiva, sendo aberta a uma variedade de ordenamentos institucionais possíveis, não busca outra coisa senão um equilíbrio refletido entre a teoria e convicções bem pesadas.

15 Ricoeur introduz aqui uma referência a Michael Waltzer (*Spheres of justice, a defense of pluralism and equality*. New York, Basic Books, 1983), em que a consideração da real diversidade dos bens e avaliações que determinam sua distribuição provocam um desmembramento da idéia unitária de justiça em “esferas de justiça”.

1.3 O si e a sabedoria prática

Na última parte do estudo dedicado à dimensão ética do si, o objetivo de Ricoeur é expor a tese de que somente um julgamento moral em situação, recorrendo a uma “intuição” inicial da visada ética, pode dar conta de resolver os conflitos suscitados por uma moral de obrigação.

Não se trata de recorrer a uma terceira instância, como em Hegel – a *Sittlichkeit*. Apesar de Hegel ser um de seus interlocutores nessa parte da análise, Ricoeur qualifica a *Sittlichkeit* como supérflua para tratar de uma investigação sobre a ipseidade. Além disso, esse recurso da moral à ética não significa um descrédito da moral da obrigação. Além da tarefa de pôr à prova nossas ilusões e preconceitos, a deontologia suscita os conflitos que atribuem ao julgamento em situação sua verdadeira profundidade.

Nesse último momento, seremos fiéis à trajetória ricoeuriana; ele resolve fazer seu percurso na ordem inversa. Os motivos são que, inicialmente, sendo a instituição o primeiro lugar do conflito, somos subitamente confrontados com a *Sittlichkeit* hegeliana, que encontra seu centro na esfera das instituições e do Estado. Ricoeur aproveita então para mostrar que o chamado “trágico da ação” desenvolve-se exemplarmente nessas esferas; a *Sittlichkeit* hegeliana deixa de ser uma instância superior à moralidade, passando a constituir um dos lugares onde se exerce a sabedoria prática. Segundo motivo: um dos problemas de Ricoeur nesse momento é de não acrescentar uma filosofia política à filosofia moral, mas determinar os novos traços da ipseidade que correspondem à *prática política*; os conflitos surgidos dessa prática servirão de pano de fundo para aqueles gerados pelo formalismo no plano interpessoal. A partir da superação desses dois lugares conflituais, Ricoeur vai poder confrontar a idéia de autonomia; é esse seu verdadeiro lugar em que os conflitos designam o ponto de desvio da moral a uma sabedoria prática, que não teria esquecido sua passagem pelo dever.

As falhas apontadas anteriormente na regra de justiça já indicavam o lugar possível do conflito. Com a formulação dos dois princípios de justiça, Rawls tinha o objetivo de obliterar a diversidade qualitativa dos bens a serem

distribuídos. Dois tipos de problemas surgem ao se deslocar o foco de atenção do processo distributivo para a diversidade dos bens a distribuir: o retorno de conceitos teleológicos que ligam o justo ao bom, na qualificação dos bens sociais a distribuir como bons, cujas significações são relativas a avaliações heterogêneas; e o caráter histórico e culturalmente determinado da avaliação desses bens. Surge um primeiro lugar de conflito social: as questões de delimitação e prioridade entre as “esferas de justiça”¹⁶ concorrentes e ameaçadas umas pelas outras requerem uma arbitragem aleatória.

Uma saída hegeliana seria transportar para a esfera política (estatal) o tratamento desses conflitos discutidos até então em termos de justiça, colocando a arbitragem desses conflitos entre as esferas de justiça na categoria da *Sittlichkeit*. Para Hegel, a prática política apela para uma moralidade concreta, que somente encontra seu exercício no plano de um saber de si que o Estado, enquanto tal, deteria.

Ricoeur caminha com Hegel até um certo ponto. O primeiro admite que as capacidades e disposições do agir humano somente se distinguem sob um meio institucional específico – o indivíduo só se torna humano sob a condição de certas instituições – e, portanto, a obrigação de servir a essas instituições é condição para que o homem agente possa se desenvolver. Nesse sentido, a *Sittlichkeit* hegeliana permanece muito próxima da filosofia de Ricoeur,¹⁷ entretanto ele “renuncia a Hegel”; para ele, a obrigação de servir às instituições estatais não é de uma natureza superior à da obrigação moral; ela não possui um fundamento diverso da idéia de justiça, nem uma estrutura diferente da regra de justiça. A *Sittlichkeit*, separada da Fenomenologia do *Geist*, não constitui uma instância superior à estrutura da consciência moral (autonomia, respeito das pes-

16 *La notion de Sittlichkeit, entendu d'une part au sens de système des instances collectives de médiation intercalées entre l'idée abstraite de liberté et son effetuation 'comme seconde nature', et d'autre part comme triomphe progressif du lien organique ente les hommes sur l'exteriorité du rapport juridique* (RICOEUR. *Op. cit.*, p. 297).

17 De acordo com Rawls, em *Un consensus par recouplement. Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, p. 3-32.

soas, regra de justiça). O que lhe dá o caráter de transcendência em relação à *Moralität* é seu vínculo com as instituições, irredutíveis aos indivíduos que as compõem. No entanto, não se lhes pode conferir uma espiritualidade diferente da espiritualidade dos indivíduos. O que Ricoeur não admite é a tese do *Espírito Objetivo* – o Estado enquanto instância superior dotado do saber de si.

A prática política é o lugar de conflitos específicos, que se dão em três níveis de radicalidade determinados por Ricoeur. No primeiro nível, que ele define como o da *discussão cotidiana num Estado de Direito*, o conflito surge indiscriminadamente nas atividades de deliberação dos bens sociais primários, e a deliberação tem por objetivo estabelecer uma ordem de prioridade, provisória e que pode ser revisada, entre as demandas concorrentes das esferas de justiça. É essa a ocasião para desviar a *Sittlichkeit* em direção à *phronesis* aristotélica: a *phronesis* coincide com o “estatuto político” da discussão no Estado de Direito, além de equivaler ao julgamento em situação, que procede das eleições livres (nas democracias ocidentais). No debate, diversas pretensões surgem como resultado de uma cultura e de uma conjuntura histórica determinadas, a fim de serem reconhecidas *preferências* que definem as esferas de justiça. Esse julgamento em situação, que nas democracias atuais corresponde para Ricoeur ao voto majoritário (equivalente à *eubolia*, a boa deliberação), é o julgamento esclarecido que se espera do debate público.

O segundo nível diz respeito aos *fins do “bom” governo*: para Ricoeur, esse debate não faz parte do terreno *ideológico*, no sentido pejorativo do termo, mas é parte integrante da *praxis* política, uma das mediações que conduz a uma vida realizada – por isso o encontramos no caminho de retorno da moral à ética, no julgamento político em situação. Nesse debate, a controvérsia surge a respeito de conceitos, tais como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade, solidariedade, etc., cuja função é justificar a preferência por uma forma de governo. Ricoeur aponta dois problemas ligados a esses conceitos: o de que cada um deles tem uma pluralidade de sentidos insuperável e o de que a pluralidade dos fins do “bom” governo é talvez irredutível. Essa aparência de indecisão da questão do “bom” governo leva Ricoeur a crer que não é possível a realização histórica de *todos* esses valores, o que resulta, portanto, na necessidade de

desviar a *Sittlichkeit* para o lado da *phronesis*, agora implicando a busca da “boa” Constituição. Essa escolha dos atores políticos de uma determinada conjuntura a oferecer a seu povo uma “boa” Constituição é, pois, um exemplo do julgamento político em situação, fundado na *convicção* dos constituintes, em seu sentido de justiça, no momento de uma escolha histórica.

O terceiro e mais complexo nível diz respeito ao *processo de legitimação da democracia*, na sua variedade de modos de procedimento. Para Ricoeur, há *razões* para se preferir a democracia, regime tão incerto quanto ao fundamento, ao totalitarismo, razões que são as mesmas que constituem o querer viver e agir junto e das quais uma das maneiras de suprir o vazio é a projeção de um contrato social a-histórico. Tais razões constituem uma mistura de pretensões à universalidade e contingências históricas num *overlapping consensus*, que entrecruzam as várias heranças culturais, tais como a do projeto inacabado da *Aufklärung*, as formas reinterpretadas das tradições judaico-cristãs e grega. O entrecruzamento das tradições no espaço público de aparição é o que melhor responde à crise de legitimação, cedendo lugar paulatinamente, por *convicção* interna, à tolerância e ao pluralismo. Esse “bom conselho”, cujas bases se sedimentam através das tradições, faz com que a *Sittlichkeit* hegeliana se torne equivalente à *phronesis* aristotélica.

Numa segunda etapa, o objetivo de Ricoeur é mostrar que não há qualquer oposição entre a vertente *universalista* da segunda formulação do imperativo kantiano e sua vertente *pluralista*. Sendo assim, o conflito surge quando a alteridade das pessoas se acha não coordenável com a universalidade das regras. Sua tese é de que, nessas condições, a sabedoria prática dá prioridade ao respeito das pessoas, devido à solicitude.

Segundo Kant, só há um único caminho para a provação das máximas que se pretendem universais: formula-se a máxima em termos tais que se possa perguntar se ela suporta com êxito a prova de universalização; ela é então colocada sob a prova de contradição interna. Tal contradição aparece se o agente se dá a liberdade de fazer uma exceção a seu favor, portanto na recusa de querer que sua máxima se torne lei universal. Nos exemplos de Kant, a única exceção

levada em conta é a do *amor de si* reivindicado em benefício do agente. A questão aqui para Ricoeur é o da exceção feita em benefício de outrem.

Segundo ele, tal questão só pode ser posta se se considera um segundo caminho na provação da máxima, da sua aplicação à situação concreta, em que a alteridade das pessoas exige ser reconhecida. Como exemplo, Ricoeur analisa três questões extremamente polêmicas: a da falsa promessa, a de mentir a um moribundo sobre sua doença e a dos direitos do embrião e do feto humano. O que se extrai dessas diferentes análises é a consideração de três pontos comuns.

Em primeiro lugar, a argumentação gira em torno do princípio de respeito; o que varia nas posições divergentes é o grau de aplicação daquele, ou seja, de quem deve ser reconhecido e de quem não deve.

Em segundo lugar, busca-se sempre uma “justa medida” (a *mesotés*), e que Ricoeur diz parecer ser a *du bon conseil, sans avoir valeur de principe universel*.¹⁸ Ele lembra que o “justo meio” é diferente de um “consenso frouxo”, ele próprio um extremo.

O terceiro ponto é que existe algo arbitrário no julgamento moral em situação, mas o grau de arbitrariedade é sublimado pelo conselho das pessoas reputadas mais competentes e mais sábias.¹⁹ Portanto, a decisão final é um tipo de convicção de caráter plural, pois o *phronimos* não é necessariamente um só homem.

Quando gerador de conflitos, a norma moral do respeito recorre à solicitude, uma vez que ela caracteriza a alteridade das pessoas. Uma solicitude, no entanto, crítica, *qui a travessé la double épreuve des conditions morales du respect et des conflits suscitées par ce dernier*.²⁰ Trata-se de uma “solicitude crítica”, que é a forma da sabedoria prática no campo das relações interpessoais.

18 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 317.

19 Ver, por exemplo, o papel do “parecer”, no julgamento institucional.

20 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 318.

A última tese que Ricoeur pretende explicitar é que a própria moralidade remete a um sentido ético originário, através dos conflitos que ela própria suscita. Os argumentos de Ricoeur pretendem, por fim, confrontar a pretensão universalista das regras e o reconhecimento de valores positivos provenientes dos contextos históricos e comunitários de efetivação dessas próprias regras.

Ricoeur eleva a exigência de universalidade ao seu mais alto grau de credibilidade e, no mesmo nível, as objeções provenientes do contextualismo:

*Ainsi toutes les discussions menées dans la première et la deuxième section de cette étude trouvent leur réplique et, dirait-on, leur point focal de réflexion dans le conflit entre universalisme et contextualisme. Cette connexion n'a rien d'inattendu, dans la mesure où l'exigence d'universalisation, attachée au principe d'autonomie qui définit en dernière instance l'ipséité morale, trouve son champ privilégié de manifestation dans les relations interpersonnelles régies par le principe du respect dû aux personnes et dans les institutions régies par la règle de justice.*²¹

Quanto mais uma concepção de justiça se erige estritamente procedimental, mais ela requer uma ética argumentativa para resolver os conflitos que suscita. Ricoeur sugere uma reformulação da ética do discurso, com o objetivo de integrar as objeções do contextualismo e concentrar-se nas condições de *pôr em contexto* a exigência de universalização. O antagonismo entre *argumentação e convenção* deveria ser substituído por uma dialética entre *argumentação e convicção*, cuja única saída é a do julgamento moral em situação. Sendo o *ethos* construído sobre a *ação* humana, não há teoria abrangente possível, apenas a arbitragem *prática* do julgamento moral em situação. Sua proposta é de que a ética da argumentação assuma um papel *corretivo*, isto é, que ela se

21 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 331.

coloque não como antagonista das tradições e convenções, mas como *instance critique opérant au sein de convictions qu'elle a pour tâche non d'éliminer, mais de porter au rang de 'convictions bien pesées'*²² – o equilíbrio refletido aclamado por Rawls.

As convicções exprimem as escolhas, as tomadas de posição dos indivíduos, que resultam nas significações, nas interpretações dos valores e dos bens que determinam suas ações. O equilíbrio refletido entre a ética da argumentação e as convicções bem pesadas, que Ricoeur evoca, é a expressão mais alta da articulação entre a moral da obrigação e a visada ética. A sabedoria prática que Ricoeur busca é uma conciliação da *phronesis* aristotélica, através da *moral* kantiana e da *Sittlichkeit* hegeliana.

2 A ESTRUTURA DA PRAXIS JUDICIÁRIA

O sentido da justiça em Ricoeur constitui a idéia reguladora que preside a prática social da aplicação da justiça, *mettant en jeu des conflits typiques, des procédures codifiées, une confrontation réglée d'arguments, enfin, le prononcé d'une sentence*.²³ No nível da prática judiciária, em que o sentido de justiça é aplicado, examinaremos com Paul Ricoeur seu contexto prático, que é constituído por suas *ocasiões e circunstâncias*, pelas *vias e meios no plano institucional* e pelos *argumentos ao nível do discurso*.

2.1 As circunstâncias ou ocasiões da justiça

Lidamos com a justiça quando é necessário que uma instância superior decida um conflito entre reivindicações, opondo direitos presumidos, interesses reais ou privilégios adquiridos. Assim, a demanda da justiça surge nas situações de conflito, a que o Direito dá a forma do processo.

Em tais demandas, a justiça é chamada para que atribua a cada um a sua justa parte. Essas demandas são por si próprias carregadas de valores, de avaliações relativas a bens. A questão dos problemas de uma teoria puramente procedimental entra aqui novamente: além da heterogeneidade dos bens objeto do conflito, a própria noção de parte muda de sentido de acordo com a natureza da demanda.

O desdobramento de uma teoria dos valores muito dificilmente funciona numa sociedade como a contemporânea, desprovida de um forte consenso em matéria de ética ou moral. Dessa forma, Ricoeur lembra novamente que as condições do consenso dependerão da capacidade de se entrecruzar as várias heranças do passado, como a judaico-cristã, a greco-romana, a do Renascimento e a da Aufklärung, a dos socialismos. Tal consenso é tomado numa história; se a idéia de valor é incapaz de ocupar o lugar de princípio, sua força histórica consiste em exercer uma função de mediação entre o nível abstrato (em que o consenso é forte) e o nível da vida cotidiana, em que surgem continuamente novas situações que exigem uma decisão.

2.2 Vias e meios institucionais

Trata-se do próprio aparato judiciário, compreendendo o corpo de leis escritas, os tribunais ou cortes de justiça investidos da função de pronunciar o Direito, juízes reputados independentes e encarregados de pronunciar a sentença considerada justa numa situação particular e o monopólio da coerção e o poder de impor uma decisão da justiça pelo emprego da força pública. Segundo Ricoeur, são as condições sob as quais o ato de julgar quanto a sua forma judiciária pode ser considerado autorizado ou competente.

A questão para Ricoeur é como a idéia de justiça se aplica nesse meio institucional, que desdobramentos são necessários introduzir entre os princípios da justiça e a prática judiciária normal. Ricoeur situa o aparelho judiciário entre uma instância superior e uma base de sustentação. A primeira instância é o Estado, de quem o aparato judicial espera a garantia do bom funcionamento da justiça, em um espaço público a ela reservado, e a decisão legislativa a respeito

22 RICOEUR. *Op. cit.*, p. 334-335

23 RICOEUR. *Le juste entre le légal et le bon. In: Lectures I*, p. 176.

da ordem de prioridade dos bens sociais. Esta concepção resulta da visão de sociedade como sistema de repartição; as demandas levantadas pelas diferentes esferas de justiça não podem ser satisfeitas todas elas, nem podem ser satisfeitas em igual proporção. Assim, é necessária a mediação do político – a discussão e a decisão políticas – para que os princípios de justiça alcancem as instituições judiciárias.

Na instância superior, Ricoeur coloca a “sociedade civil”, lugar onde são confrontados os valores sociais (bens). É o solo de discussão no qual são ponderados os valores atribuídos a esses bens e papéis do sistema social de repartição. *Donc, en haut et au-dessus, l'État; en bas, et à la base, l'espace public de discussion; et, entre les deux, le procédural*²⁴ *comme tel, pris hors de la médiation de l'État et dans son espace institué.*²⁵

2.3 Os argumentos da justiça

O discurso da justiça já está em ação nos dois componentes precedentes, tanto no momento do debate público, a respeito das prioridades dos bens sociais, quanto no procedimento judiciário como um todo, desde a lei até a sentença. Mas o que Ricoeur quer enfatizar é a dimensão argumentativa da justiça em si mesma, evitando deter-se na conclusão do processo ou na execução da sentença.

A “conseqüência”, por assim dizer, do momento argumentativo da justiça é a sentença, cuja tarefa é pronunciar o direito, *situar as partes no seu justo lugar*. Para Ricoeur, é esse, sem dúvida, o sentido mais importante que se deve atribuir ao julgamento. A sentença conclui o que Ricoeur chama de “a parte viva do processo” – uma troca dialógica de argumentos, de razões supostas plausí-

24 Procedimental entendido como o procedimental instituído e operatório, que rege a seqüência leis-corteis e tribunais-sentença e juízes.

25 RICOEUR. *Le juste entre le légal et le bon. In: Lectures I*, p. 192.

veis e dignas de serem consideradas pela parte contrária. Para ele, o processo é uma modalidade da atividade comunicativa de uma sociedade.

Esse uso da linguagem tem um lógica e uma ética próprias, inseparáveis uma da outra. Tratando-se da lógica, o discurso da justiça expressa o lugar da argumentação, na justa distância entre a prova e o uso sofisticado da linguagem. A prova constrange intelectualmente, como nas ciências exatas, mas a lógica do processo como um todo não está na ordem da necessidade (lógica). Por outro lado, a argumentação jurídica não se encontra na ordem do sofisma; ela não ganha adesão somente pelo seu poder de sedução. Este é, segundo Ricoeur, o ponto frágil do discurso jurídico: frágil, porque embora não possa provar, visa convencer. O estatuto epistemológico que Ricoeur confere à argumentação jurídica é o da lógica do provável, que define a dialética aristotélica, vinculada à retórica, ou *l'art d'user d'arguments probables dans l'usage public de la parole.*²⁶

A sentença, por não ser arbitrária, extrai sua justificação dessa deliberação – à qual ela põe fim – e de sua qualidade argumentativa. De acordo com Ricoeur, tal qualidade depende da relação da lógica e da ética na argumentação.

3 O ATO DE JULGAR

Em sua análise do ato de julgar, Ricoeur examina as diversas conotações da palavra julgar. Ele estabelece uma hierarquia em que esses diversos sentidos são colocados de sua conotação mais fraca para a mais forte. Num nível inferior julgar significa opinar sobre alguma coisa. Em nível superior, a palavra julgar adquire o significado de estimar, avaliar; nesse nível, um elemento hierárquico já aparece, exprimindo uma preferência, uma apreciação ou uma aprovação. Julgar passa a significar o que Ricoeur chama “o encontro do lado objetivo com o

26 RICOEUR. *Op. cit.*, p.194-195.

lado subjetivo”: do lado objetivo, qualquer um considera uma proposição do verdadeiro, bom, justo; do lado subjetivo, ele adere a essa proposição. No nível superior Ricoeur insere uma conotação cartesiana: o julgamento procede da conjunção do entendimento e da vontade, considerando o verdadeiro e o falso e a vontade que decide.

Ricoeur afirma que, no quadro do processo, o ato de julgar recapitula todas essas significações usuais: opinar, estimar (avaliar), ter por verdadeiro ou justo, tomar posição.

Além de carregar todas essas significações, para Ricoeur, o ato de julgar possui duas finalidades, que ele denomina de “finalidade curta” e “finalidade longa”.

A finalidade curta do ato de julgar é a de decidir, de colocar um termo à incerteza; estatuir na qualidade de juiz. É instaurar as partes no seu justo lugar, nas partilhas desiguais, pondo fim ao processo. A finalidade curta carrega ainda uma necessidade social – o ato de julgar aparece como o término de um processo que envolve vários personagens: as partes ou seus representantes, o Ministério Público, o juiz, o júri popular, etc. Assim, o ato de julgar suspende a virtualidade, a indefinição do processo, *dizendo* o Direito.

Uma vez que um caso concreto não é simplesmente a exemplificação de uma regra, o ato de julgar provém do que Ricoeur chama de um “julgamento refletido”, que consiste em procurar uma regra para um novo caso. A interrupção da justiça não se limita a pôr um termo no processo, mas abre caminho a todo um curso jurisprudencial, à medida que cria um precedente. O efeito suspensivo do ato de julgar no fim de um curso deliberativo não se esgota no sentido estrito desse ato.

Posta a finalidade curta do ato de julgar, examinemos com Ricoeur a sua finalidade longa. Segundo ele, por detrás do processo existe um conflito e no primeiro plano do conflito existe a violência. Assim, a justiça é parte de um conjunto de alternativas que uma sociedade opõe à violência e que, ao mesmo tempo, define um Estado de Direito. Ricoeur nos remete a Eric Weil, afirmando que esse aspecto da justiça manifesta a escolha do discurso contra a violência,

que engloba não apenas a agressão física, mas a vingança – a pretensão do indivíduo de fazer justiça com as próprias mãos. Nesse sentido, dizemos que o lugar da justiça está fundado numa sociedade, à medida que essa sociedade retira dos indivíduos o direito e o poder de fazer justiça por si mesmos, através do ato pelo qual o Poder Público desvia para si o poder de dizer e aplicar o Direito.

Dessa forma, aparece a finalidade mais última do ato de julgar: mais que a segurança, a *paz social*. Para Ricoeur, esta se dá através do *reconhecimento mútuo*: quando a parte que ganhou puder dizer que seu adversário continua como ele, um sujeito de direito, e que sua causa, com todos os seus argumentos plausíveis, mereceu ser entendida; e quando a parte que perdeu for capaz de declarar que a sentença que o condenou não foi um ato de violência, mas de reconhecimento. Assim, o ato de julgar atinge seu objetivo, na perspectiva de Ricoeur.

Tal reflexão nos remete para além de uma concepção de sociedade como distribuição de partes, a uma sociedade vista como esquema de cooperação. Na concepção ricoeuriana, o ato de julgar, em sua finalidade longa, faz reconhecer por parte de cada um o quinhão que o outro recebe na mesma sociedade que ele. Ganhando ou perdendo, as partes do processo terão cada uma sua justa parte no esquema de cooperação, que é a sociedade: “Haveria, assim, um lugar da sociedade onde é a palavra que ganha e não a violência. Foi, portanto, o jurídico, apreendido sob os traços do judiciário, que permitiu a Ricoeur uma reflexão sobre a especificidade do direito, a meio caminho da moral e da política”.²⁷

4 HERMENÊUTICA JURÍDICA

Talvez o maior problema enfrentado hoje pela hermenêutica jurídica seja a conciliação de dois pontos de vista, altamente relevantes e aparentemente

27 CALVET. *Op. cit.*, p. 19.

inconciliáveis. E talvez seja devido a essa última característica que o problema da interpretação das normas jurídicas parece insolúvel.

Para grande parte dos juristas, a ocasião da interpretação da norma jurídica requer um poder discricionário por parte do juiz, para contornar a distância existente entre a norma geral e abstrata e o caso concreto e particular. Por outro lado, o restante dos juristas acredita que dar margem ao poder discricionário do juiz fere o princípio da segurança jurídica, não podendo ele resolver o caso concreto a não ser estritamente de acordo com a lei.

Encontramos na filosofia de Ricoeur ambos os pontos de vista defendidos, sem que entrem em choque; ao contrário, estão conciliados. Ao enumerar os três níveis de radicalidade dos conflitos surgidos da prática política, Ricoeur acha oportuno fazer referência à equidade aristotélica. Assim, é explicitado um outro “nível” de conflito: não se trata propriamente de um conflito político, como os três anteriormente explicitados, mas de um conflito que surge também no ambiente institucional – o da hermenêutica do juiz ao aplicar a lei ao caso concreto.

Ricoeur remete a Aristóteles: “Ao verificar isso com atenção, parece que a justiça e a equidade não são nem absolutamente idênticas, nem genericamente diferentes [...] Com efeito, o equitável sendo completamente superior a uma certa justiça, é ele próprio justo e não é como pertencente a um gênero que é superior ao justo”,²⁸ o que sugere que a equidade possui uma relação com a função singularizante da *phronesis*, ao afirmar que a lei é sempre geral e que, nos casos específicos, não é possível aplicar com retidão um enunciado geral. Corrigindo a “omissão” do legislador em prever o caso concreto, a interpretação do juiz é equitável à medida que “corrige” a lei, que “peca” por sua generalidade. Para Ricoeur, a equidade é o sentido da justiça, quando este atravessa as provas e os conflitos suscitados pela aplicação da regra de justiça.

Ainda de acordo com Ricoeur, toda concepção de justiça requer uma coerência não somente a ser preservada, mas a todo momento reconstruída. E

28 ARISTÓTELES. *Op. cit.*, v. V, 14, p. 1.137 b.

particularmente o raciocínio jurídico, para ele, exige uma certa flexibilidade e uma certa inventividade. No *Common Law*, por exemplo, um conceito jurídico é derivado de casos aparentados; ele é aplicado aos casos novos, até que um caso “rebelde” surja como fator de ruptura que requer a construção de um novo conceito. Mas a noção de precedentes tem um sentido preciso: são precedentes pronunciados pelas cortes de justiça, que têm força de lei até que sejam modificados ou revogados. São as instâncias públicas que autorizam a construir a nova coerência requerida pelos casos singulares. A responsabilidade do juiz com respeito à coerência exprime a convicção da sociedade considerada de que a coerência convém a esse governo. Enfim, os sistemas jurídicos cobrem uma região de interações em que os conflitos estão sujeitos à jurisdição dos tribunais.

Todas essas características assinaladas por Ricoeur denotam que a coerência de um sistema ético-moral não pode ser igual à de um sistema jurídico. Por outro lado, entretanto, podemos dizer que a coerência dos sistemas jurídicos remete à do sistema ético-moral, visto que o “ponto de vista público”, que é o juiz, tem ele próprio um fundamento moral.

Ricoeur acaba, portanto, explicitando uma dupla exigência do “raciocínio” jurídico exercitado nos tribunais: que ele “corrija” a lei, geral e abstrata, ao aplicá-la a uma norma completa; e que ele, ao mesmo tempo, mantenha-se coerente, como uma exigência da segurança jurídica, lembrando que essa coerência deve ser a todo tempo reconstruída, o que permite não entrar em choque com o poder “corretivo” e “singularizante” do juiz ao servir-se do chamado juízo de equidade.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores). *Ethique à Nicomaque*. Nova trad. com intr. e notas de J. Tricot. 6. ed. Paris: Vrin, 1987.

- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
- _____. La prudence chez Kant. In: *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
- GADAMER, H-G. *Verité et méthode*. Paris: Editions du Seuil, 1973.
- HABERMAS, J. La modernité: un projet inachevé. *Critique* n. 43, out. 1981.
- _____. *Morale et communication*. Trad. fr. C. Bouchindhomme. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- HEGEL. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*. Trad. fr. de R. Derathê. Paris: Vrin, 1989.
- HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Trad. de f. Rüegg e S. Gillioz. Friburgo, Albeuve, Suíça, Castella, 1985.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Trad. de F. Picavet. Paris: PUF, 1949.
- _____. Essai sur le mal radical. In: *La religion dans le limites de la simples raison*. 1793. Trad. fr. de Gilein. Paris: Vrin, 1968.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Edição da Akademie.
- LEFORT, C. *Essais sur la politique*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Harvard University Press, 1971.
- _____. Un consensus par recoupement. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, p. 3-32, 1988.
- RICOEUR. Paul. *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, Le Seuil, 1995.
- _____. *Leituras I; em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- _____. *O mal – Um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. Pouvoir et violence. In: ARENDT, Hannah. *Ontologie et politique*. Paris: Tierce, 1989.
- _____. Le paradoxe politique. *Esprit*, n. 5, maio 1957. Reimpresso em *Histoire et verité*. 3. ed. aum. Paris: Editions du Seuil, 3. ed. aumentada, 1987.
- WALZER, M. *Spheres of justice; a defense of pluralism and equality*. New York:/ Basic Books, 1983.