

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO

Entre a Virtude e a Norma: Considerações sobre Ética, Moral e Justiça em Paul Ricoeur

Rafael Bezerra de Souza Moreira

Juiz de Fora
Outubro/2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO**

Rafael Bezerra de Souza Moreira

Entre a Virtude e a Norma: Considerações sobre Ética, Moral e Justiça em Paul Ricoeur

Monografia apresentada em 10 de Outubro de 2012 perante a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Área de Concentração: Filosofia do Direito

Orientador: Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda

**Juiz de Fora
Outubro/2012**

A todos os ausentes, que brilharam neste mundo nos deixando seus ensinamentos e sabedoria, e a todos os presentes, que de alguma forma lutam por um mundo melhor e mais justo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO

RESUMO

Na teoria ricoueriana, o justo situa-se entre o bom e o legal. Enquanto expressão do bem, a justiça é uma virtude, uma finalidade que conduz ao que os gregos denominavam *vida boa*, no sentido aristotélico do termo, mais ou menos o que hoje consagrou-se como *felicidade*. Enquanto expressão de legalidade, com apelo à influência kantiana, a justiça reflete a conformidade com normas, cujo acento repousa na ideia de *obrigação*, e não apenas em *exortação* ou *aspiração*. Essas duas expressões (opostas) constituem a estrutura dialética da justiça, inerente ao seu caráter prático. Neste último aspecto, o conceito de justiça, para Ricoeur, é indissociável do papel regulador de determinada *praxis* social, mas não se esgota na construção de sistemas jurídicos, pois, acima de tudo, e antes de assim formalizar-se, a justiça é uma noção que pertence à esfera *ética*. Ricoeur apresenta aquilo que chama “pequena ética”, e inicia a partir da distinção entre *ética* e *moral*, segundo a qual a *ética* é ligada à concepção teleológica do que é *estimado bom*, enquanto a *moral* refere-se à concepção deontológica do que *se impõe como obrigatório*. Com isto, pretende defender (i) a primazia da ética sobre a moral, (ii) a necessidade da ética de passar pelo crivo da norma moral e (iii) a legitimidade do retorno da moral à ética, quando diante de conflitos solucionáveis apenas mediante a sabedoria prática. Como filosofia do desvio, a teoria ricoueriana parte do *si* para em seguida retornar ao *si*, o que se realiza no momento em que o sujeito de imputação, avaliando suas ações, avalia a *si mesmo*. Surge então, no plano ético, a *estima de si* como fruto deste momento reflexivo da “vida boa”: estimando-se bom seu plano de vida, agindo conforme este entendimento e estimando-se bom a si mesmo. Por outro lado, no plano moral, surge o *respeito de si*, introduzido pela esfera da norma, cotejando-se conceitos-chave como autonomia e liberdade, de um lado, e regras e limitações intrínsecas a estas, de outro. Neste sentido, a *estima de si* se sobrepõe ao *respeito de si*, este consistindo na estima de si revestida sob o regime da norma. A arquitetura desta “pequena ética”, portanto, se baseia no cruzamento de dois eixos: *horizontal*, referente à constituição do si (*ipseidade*), e *vertical*, referente aos predicados qualificadores da ação humana, em termos de moralidade. Assim, é justamente no ponto de intersecção desses dois eixos e de suas trajetórias que o lugar filosófico da justiça é situado por Paul Ricoeur.

Palavras-Chave: Ética. Moral. Justiça. Paul Ricoeur.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
I – A JUSTIÇA E SUAS DIVERSAS ACEPTÕES	11
1. Um marco no pensamento filosófico ocidental: ética e justiça em Aristóteles.....	11
2. Um breve percurso pela história das ideias: a justiça em Otfried Höffe	15
II – ÉTICA, MORAL E JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR: O JUSTO ENTRE O BOM E O LEGAL	25
1. Ética: o senso de justiça como integrante da perspectiva teleológica	26
2. Moral: as regras da justiça em uma perspectiva deontológica	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	40
CONCLUSÃO.....	43
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44

INTRODUÇÃO

Uma adequada compreensão da temática específica que dispusemos a analisar requer, antes e preliminarmente, que procedamos a algumas observações iniciais, com o objetivo de contextualizá-la, ainda que em linhas gerais, dentro da teoria mais ampla delineada por Paul Ricoeur, a saber, sua filosofia prática que caminha para uma Hermenêutica-do-si, tratada em sua grande obra *O si-mesmo como um outro*¹. Assim, deve-se ter em mente que ao apontar para o que designa Hermenêutica-do-si, Paul Ricoeur percorre uma via alternativa em relação às filosofias do sujeito teorizadas por Descartes (filosofia do *Cogito*) e por Nietzsche (filosofia do anti-*Cogito*), as quais, segundo Ricoeur, oscilam ora exaltando o sujeito, ora destituindo-o de importância. Senão vejamos.

Na teoria cartesiana, a aproximação filosófica ao sujeito se dá pela exaltação do *Cogito* (do “eu”), ao posicioná-lo como verdade primeira e fundamento último, do qual todas as outras verdades decorreriam. Eis a primeira verdade: *cogito ergo sum*². Desta forma, o *Cogito*, como verdade primeira, conduziria “do ego a Deus, depois às essências matemáticas, depois às coisas sensíveis e aos corpos”, e assim por diante (RICOEUR, 1990, p. 19). Neste sentido, ainda que exista a figura do grande gênio maligno, que atinja minha percepção me enganando sempre de tudo que eu conceba e represente – situação denominada por Descartes de “dúvida metafísica” –, existe uma verdade intangível: *eu existo pensando...* É de se reconhecer, entretanto, que esta certeza mantém-se precária, pois é apenas subjetiva, ou seja, para meu ego fechado nele próprio, não estando ainda realmente superada a “dúvida metafísica”, restando então saber se existe a certeza *objetiva*. Em Descartes, tal certeza objetiva só é alcançável pela introdução da figura de Deus, que é “a verdade da coisa”, o qual deixa esta marca da verdade em mim, representando a ideia de perfeição em um ser imperfeito, posto que “condenado a procurar a verdade pelo caminho penoso da dúvida” (RICOEUR, 1990, p. 20). Afasta-se, desta forma, a hipótese do gênio maligno, mas por que preço? Das consequências desta revelação, o que importa por ora é a desconstrução da ordem das razões, isto é, a presença de Deus faz com que (i) ou o *Cogito* perca seu *status* de primeira verdade (ii) ou perca seu *status* de fundamento último, consistindo em um fundamento do qual não decorrem *todas* as outras verdades (RICOEUR, 1990, p. 21). Para seus críticos, Descartes leva o *Cogito* para o centro de um círculo vicioso, uma vez que o *eu* é o ponto de

¹ “(...) a filosofia que se extrai da obra mereceria ser chamada filosofia prática e ser recebida como ‘filosofia segunda’ (...), após o fracasso do *Cogito* em se constituir em filosofia primeira e em resolver a questão do fundamento último” (RICOEUR, 1990, pp. 31/32).

² “Penso, logo existo”.

partida que conduz a Deus, o qual por sua vez é a primeira verdade. Para Ricoeur (1990, p. 22), a interpretação mais adequada do texto cartesiano é a que simplesmente considera a existência de Deus uma certeza tão *subjetiva* quanto a certeza de minha própria existência.

Em outra direção, Nietzsche destitui o *Cogito*, e coloca uma dúvida mais hiperbólica do que a do gênio maligno de Descartes: a da impossibilidade de distinção entre verdade e mentira. Isto porque não há nenhuma *imedição* na reflexão, pois esta se dá através da linguagem. E a linguagem, para Nietzsche, é de todo figurativa³. A causalidade externa não passa de um artifício para a determinação de uma pretensa ordem, que não existe, é ilusória (RICOEUR, 1990, p. 27). A própria categoria do “pensar” é uma ficção completamente arbitrária, uma vez que o processo real da percepção interna, o encadeamento causal entre os pensamentos e os sentimentos, “nos é absolutamente oculto – e talvez seja pura imaginação” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 26). Assim, tudo que existiria seriam disposições, simplificações, esquematizações e interpretações. Considerar o “eu” como origem dos atos de pensamento é confundir a relação entre causa e efeito, pois é a própria consciência que me leva a mim mesmo, e o “eu” seria não a causa, mas o “efeito de seu próprio efeito” – o efeito do pensamento (RICOEUR, 1990, p. 27). Desta forma, o *Cogito*, ele próprio uma esquematização, juntamente com sua celebração cartesiana (*eu existo pensando...*) seriam incapazes de nos levar a qualquer lugar. O *Cogito* então encontra seu lugar desprivilegiado precisamente em Nietzsche. Entretanto, é curioso notar que o autor não oferece solução ao seu próprio paradoxo criado, ou seja, por que artifício sua teoria escaparia de tal mentira, em outras palavras, como sua teoria seria então verdadeira.

Percorrendo caminho alternativo, Paul Ricoeur recusa a posição de imedição do *Cogito* (do “eu”). Primeiramente, a todo o momento o autor frisa que dizer *si* não é dizer *eu*. “O *eu* se põe ou é deposto” (RICOEUR, 1990, p. 30). A refutação da imedição do *Cogito* se dá pelo *estatuto indireto do si*, marcado pelo caráter de uma filosofia de desvio, e de posterior retorno ao *si*. Neste desvio Ricoeur introduz a pergunta *quem?* e a resposta *si* sob quatro formas de indagação: Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral de imputação? Estes são seus nortes investigativos.

Pelas duas primeiras perguntas concluímos que o *si* está implicado a título reflexivo, pois a hermenêutica é, primeiramente, uma filosofia do desvio da reflexão pela análise, e o desvio pela filosofia analítica (filosofia da linguagem e filosofia da ação), segundo Ricoeur,

³ Em uma crítica direta ao positivismo, Nietzsche proclama: “os fatos, eis o que não tem aí, somente interpretações” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 27).

pareceu “simplesmente o mais rico de promessas e de resultados” (1990, p. 29). Portanto a análise se inicia por um *sujeito que difere das demais coisas, e designa-se a si-mesmo como locutor, tendo lugar assegurado nas diversas línguas*. Segue-se daí uma *teoria da ação*, dado o caráter privilegiado que as ações recebem na teoria linguística. Na filosofia analítica o sujeito é *atopos*, isto é, apenas em um sentido abstrato e sem referência concreta a ninguém em particular. Após este desvio pela filosofia analítica, já na terceira pergunta, Ricoeur se dirige à dialética da *ipseidade* (identidade pessoal e reflexiva, talhada pela alteridade) e da *mesmidade* (ser imutável no tempo), sobretudo pela introdução do conceito de temporalidade. A reflexão não é mais estática e perpassa pela inserção de sujeitos ativos no discurso, no *eu-tu* da interlocução, até a formação das identidades pessoal e narrativa, surgindo enfim a figura do homem *agindo e sofrendo*. Ao apontar para a narrativa, com a inclusão de todas as suas peculiaridades concretas, Ricoeur adverte que esta não é neutra, pois já apresenta precipitações de caráter ético, onde essas ações já recebem predicados como “bom” e “obrigatório” por exemplo, o que nos conduz à quarta pergunta e a outro desvio, em que se aborda plenamente a (mais importante) dialética, a do “si” e do “diverso do si”, justificando o título que leva sua obra. Paul Ricoeur posiciona a *narrativa* como a ponte entre a “*descrição* que prevalece nas filosofias analíticas da ação e a *prescrição*” que impera na predicação das ações acima referida (RICOEUR, 1990, p. 32), percorrendo assim a tríade proposta de *descrever, narrar e prescrever*. É nesse momento *prescritivo*, portanto, que manteremos nossas investigações, ou seja, nos campos da ética e da justiça, onde “a *autonomia* do si surgirá intimamente ligada à *solicitude* com o próximo e à *justiça* para cada homem” (RICOEUR, 1990, p. 30).

Por fim, no que diz respeito ao tipo de *certeza* pretendida pela Hermenêutica-do-si, esta, deve-se advertir, representa verdadeiro traço distintivo a separar a teoria ricoeuriana das filosofias do *Cogito*, no sentido de que aquela refuta a pretensão de autofundamentação que estas parecem reivindicar. Vimos, nas linhas anteriores, que Descartes se preocupa em dar ao *Cogito* o caráter de certeza típico dos saberes objetivos (RICOEUR, 1990, p. 33), e que precisamente neste ponto, sem encontrar saída, o filósofo cede e admite que tal veracidade objetiva advém e repousa em nós como a marca própria do Deus verdadeiro, que assim a garantiria. Nietzsche, em sentido diametralmente oposto, já coloca em dúvida a própria certeza subjetiva do *Cogito*.

Desta forma, a *certeza* da Hermenêutica-do-si se encontra entre estes dois graus, de modo que exige menos que a hipercerteza cartesiana e mais que a dúvida invencível

nietzschiana, “como crédito sem garantia mas também como confiança mais forte que toda a suspeita” (RICOEUR, 1990, p. 35). E isto se desenvolve por aquilo que Ricoeur denomina *atestação*. Ora, as contingências dos questionamentos surgidos (*Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral de imputação?*), dependentes que são, por exemplo, de toda uma história dos sistemas filosóficos e da gramática das línguas naturais, e as análises muitas vezes aporéticas que surgirão durante o próprio desenvolvimento teórico, “conferem à atestação uma fragilidade específica (...) de um discurso consciente de seu defeito de fundamentação” (RICOEUR, 1990, p. 34). Entretanto, a consciência moral – que bem pode ser sintetizada em um “Eis-me aqui!” –, e que está embutida no poder dizer, poder fazer, no poder reconhecer-se etc., certamente exige mais que a negativa geral. Assim, considerando a *suspeita* o oposto da *atestação*, “não há outro recurso contra a suspeita que não uma atestação mais confiável”, sendo esta atestação definida por Ricoeur como a “*segurança de ser si-mesmo agindo e sofrendo*”, elevada à análise e reflexão de todos os níveis propostos – linguístico, prático, narrativo e prescritivo (RICOEUR, 1990, p. 35).

Nesta direção, a partir deste novo estatuto do sujeito (Hermenêutica-do-si) é que procuraremos compreender a ética, a moral e a justiça no momento *prescritivo* da caminhada proposta por Paul Ricoeur.

Na primeira parte do trabalho buscamos acentuar, em Aristóteles, a justiça enquanto *virtude ética* e fruto da *razão prática*, onde esta, tal como as demais virtudes, se caracteriza como um meio termo (*mesótes*) entre uma falta e um excesso, concepção que influenciou fortemente Ricoeur (para o qual a justiça encontra-se entre o “bom” e o “legal”, dado seu caráter prático). Portanto, as noções de *sujeito*, do *si*, e de *agir humano*, todas vinculadas à ideia de justiça, ocuparão lugar de destaque em nossa exposição, sobretudo na configuração de uma teleologia da ação.

Em seguida, dada a íntima afinidade teórica e a pertinência temática, procuramos levantar em Otfried Höffe aspectos das teorias da justiça que mais se aproximam de Ricoeur. Logo, é imprescindível se traçar um amplo panorama de análise da justiça, bem como as diversas questões que esta suscita, para que o leitor possa situar a justiça em Paul Ricoeur no interior do cenário das tradicionais teorias da justiça. Neste caminho, importante ressaltar que tanto em Höffe quanto em Ricoeur a justiça vem carregada de *historicidade*, podendo-se afirmar, ao longo da história, a existência de um núcleo axiológico bastante duradouro acerca do senso do justo e das regras e princípios de justiça. Deve-se ter a cautela de não se reduzir a justiça à sua perspectiva deontológica (concepção formalista), meramente segundo a lógica

peculiar do constrangimento e da obrigação. Ao mesmo tempo é preciso delinear o alcance da justiça, pois questões como solidariedade e generosidade não podem ser exigidas, dado seu caráter de voluntariedade e solicitação.

Na segunda parte apresentamos a teoria de Paul Ricoeur acerca da justiça, a qual se baseia na contraposição dialética entre a perspectiva teleológica (ética), de origem aristotélica, e a perspectiva deontológica (moral), de origem kantiana. Na perspectiva ética, primeiramente, a pessoa visa voluntariamente à “felicidade”, à “vida boa”, pois ela estima suas ações, por exemplo, como “boas” ou “más” e conseqüentemente estima a si mesmo como “bom” ou como “mau”. Surge então a *estima de si* como momento reflexivo da “vida boa”. Só que esse “bem-viver” envolve de alguma maneira o *outro*, devido à necessidade existencial de se ter amigos, assim como à necessidade de reconhecimento recíproco. O *si* é levado ao encontro do *outro*, e o *outro* é levado ao encontro do *si*, mas um *outro* tal como *si-mesmo*, e um *si-mesmo* como um *outro*, surgindo a amizade e a *solicitude*. Contudo, o homem é um ser que vive em instituições, como a família, a cidade e a nação. Portanto, neste estágio, a amizade dá lugar à justiça. Enquanto a *solicitude* se expressa na relação interpessoal binária, a justiça se expressa nas relações institucionais, incluindo terceiros que não estão inseridos na relação de amizade. O *senso de justiça* é o terceiro elemento da perspectiva ética, que pode ser expressa como a *perspectiva da vida boa, com e para os outros, nas instituições justas* (ou seja, *estima de si, solicitude e sentido de justiça*).

Entretanto, a ética necessita de passar para a moral. E isto se deve à existência do *mal*. O mal consiste na violência, daí a necessidade de proibições, que são veiculadas através das normas. Na moral não se fala mais em voluntariedade, mas em *obrigações*. As normas são deveres impostos às pessoas, intimamente ligadas à ideia de constrangimento. Na perspectiva deontológica, os três elementos apontados na perspectiva ética são reescritos neste sentido de *limitação* às ações. Assim, o primeiro elemento, homólogo à “vida boa”, é o conceito kantiano de *autonomia* (ou autolegislação), onde o sujeito livre raciocina e age mediante limitações, pois sua racionalidade o proporcionou a capacidade de se autolimitar. Ao agir, primeiramente o sujeito se pergunta: *que devo fazer?* Em Kant, percebe-se, liberdade e autolimitação estão bastante próximas. Neste estágio entra a noção dos *imperativos categóricos* expressos nas máximas (constrangedoras e de formalização) universalizadoras da ação. E o sujeito verdadeiramente livre, segundo Kant, age conforme as máximas, impondo-se a si mesmo limitações, que são a própria liberdade. Portanto, a limitação habita o cerne da própria liberdade. Na segunda componente, o encontro com o *outro* é marcado pela *obrigação de respeito* mútuo, papel de transição este exercido pela regra de ouro: não fazes ao outro o

que não gostarias que te fosse feito. Já no terceiro momento da moral, nas instituições, o que prepondera na constituição dos agrupamentos e da sociedade são os interesses individuais, que impelem os indivíduos a estabelecerem um conjunto de regras comuns, o contrato social, consistindo em limitações recíprocas a fim de possibilitar o convívio, de cujas regras derivam as *regras e princípios de justiça*.

O que Ricoeur propõe é que embora a ética necessite de passar para a moral, é igualmente necessário que a moral retorne à ética em um terceiro momento, diante de conflitos reais e históricos solucionáveis apenas mediante a *sabedoria prática* (ou prudência), pois os conflitos não encontram solução diante do formalismo, pois este abstrai as nuances e peculiaridades dos casos. Ricoeur demonstra, neste sentido, o primado da ética sobre a moral, indagando: todo o alicerce da moral (e de seus três elementos) não está estruturado sob o pano de fundo da ética (e de seus elementos)? Assim, por trás da *autonomia* está a noção kantiana de *boa-vontade*. Por trás do *respeito ao próximo* está a *solicitude*. E por trás do *contrato social* (e das *normas de justiça*) estão o *querer-viver-junto* e o *senso da justiça*.

Desta forma, em Paul Ricoeur, o justo situa-se entre a perspectiva teleológica e a perspectiva deontológica, entre o “bom” e o “legal”. E esta dialética é devida ao caráter prático da justiça, ou seja, pelo fato de a justiça se dirigir a regular uma prática social.

Partindo da *pessoa*, primeiramente *descrevendo* o si e a ação a partir das teorias analíticas, em termos de teoria linguística, depois construindo a identidade concreta deste *si* situado no tempo e no espaço, com enfoque na construção das *narrativas* e do caráter narrativo de nossas vidas, e por fim colocando o acento nas *estimações* que os sujeitos fazem de suas ações (v. g. “boa” ou “má”, relacionadas às suas escolhas e seus planos de vida) e, assim, conseqüentemente, estimações sobre si mesmos. Daí porque se falar na tríade *descrever-narrar-prescrever*, sendo a *narrativa* a ponte entre o “ser” que impera nas *descrições* e o “dever-ser” que impera na *prescrição*, pois, conforme Ricoeur, as narrativas não são neutras (e já contêm antecipações de caráter ético).

I - A JUSTIÇA E SUAS DIVERSAS ACEPÇÕES

1. Um marco no pensamento filosófico ocidental: ética e justiça em Aristóteles

Dentre as diversas acepções acerca da justiça, a teoria da justiça traçada pelo filósofo grego Aristóteles é seguramente uma das mais importantes. Deve-se registrar, assim, que toda a obra de Paul Ricoeur encontra-se permeada pelas ideias de Aristóteles, razão por que sua análise é de suma relevância ao presente estudo.

Segundo o filósofo Otfried Höffe (2003, p. 24), Aristóteles continua o processo de secularização da justiça iniciado por Platão⁴, sendo o Livro V da *Ética a Nicômaco* “o segundo ponto pinacular no pensamento jurídico ocidental” e o “primeiro tratado efetivo sobre a justiça”. E Aristóteles insere a justiça no interior de sua filosofia prática, apresentando-a enquanto uma *virtude ética*. Mas para chegarmos a este ponto é imprescindível que adentremos a noção do *agir* no campo humano.

Para o filósofo, todo homem, na direção de suas ações, além das finalidades próprias de cada ação humana específica, visa a um fim principal, que é a *felicidade*, “para o qual todas as coisas tendem” (LACERDA, 2006, p. 49), a ela devendo corresponder uma forma acertada (virtuosa) de agir, que à felicidade nos conduza, em oposição a uma forma desacertada (viciosa) de agir, que dela nos afaste. E essa forma virtuosa de agir liga-se à ideia de que o homem deve pautar suas ações na *razão*, que é sua finalidade própria e a de todos os seres racionais, e que o auxiliará na busca pela melhor forma de agir para atingir a felicidade. “A felicidade é, assim, uma atividade conforme a alma racional ordenada” (LACERDA, 2006, p. 54), e o homem feliz é aquele que, valendo-se desta razão, realiza ações belas, segundo a virtude. Em Aristóteles, portanto, a alma humana se divide em duas partes: a parte *racional* e a parte *irracional*, cabendo àquela guiar os instintos e impulsos oriundos desta, os quais muitas vezes no afastam da felicidade.

Neste sentido, à parte racional da alma correspondem duas outras partes: a razão teórica (ou científica) e a razão prática (ou opinativa), as quais se vinculam, respectivamente, a duas funções distintas da alma racional, quais sejam a apreensão de verdades imutáveis e a apreensão de verdades contingentes (que podem ser sempre de outra forma). O Estagirita observa que a razão utilizada nas questões éticas (e da justiça) é a *razão*

⁴ A origem divina da justiça, assim como a milenar relação entre direito e religiosidade, são ressaltadas pelo autor em sua obra, e serão oportunamente abordadas neste trabalho.

prática, uma vez que a busca do melhor agir envolve sempre questões contingentes e passíveis de variação, diferentemente das questões universais e invariáveis, estas sim regidas pelos ditames da *razão teórica* (LACERDA, 2006, p. 80). A razão prática é assim fundada em verdades relativas, que são geralmente aceitas como tais, e que se mostram, para aquele caso, através de determinado consenso, como realmente *melhores*⁵. Tratam-se, destarte, de coisas sobre as quais se pode deliberar, e não sobre coisas em que a opinião humana é irrelevante, como a rotação da terra ou a trajetória lunar, pois tais fatos submetem-se à razão teórica e ao rigoroso processo de demonstração. Não se trata, entretanto, de afirmar que a razão prática nos forneça um grau menor de racionalidade do que a razão teórica, uma vez que seus objetos são distintos; trata-se, portanto, de uma *racionalidade adequada* (LACERDA, 2006). A razão prática, neste sentido, é a razão adequada a estes objetos específicos, quais sejam as coisas próprias do homem, de seus próprios desejos e sentimentos que o tornam único.

Neste cenário inserem-se as virtudes, enquanto a forma ideal das coisas, representadas através de um meio termo (*mesótes*) entre o excesso e a falta, subdividindo-se em virtudes dianoéticas (também chamadas virtudes da inteligência ou da razão) e em virtudes éticas. São as virtudes dianoéticas (da razão) *que nos permitem chegar* à segunda espécie de virtude, as virtudes éticas, a qual pertence a justiça, e ambas nos auxiliam a controlar nossos impulsos animais, da parte irracional da alma, que constituem obstáculos à felicidade, uma vez que nos atrapalham na ordenação de nossos desejos e na deliberação da melhor forma de agir. As virtudes dianoéticas são adquiridas pelo ensinamento e pela instrução e requerem experiência e tempo. Já as virtudes éticas, ao revés, se apresentam como produto do hábito e da prática reiterada, vinculadas ao caráter e à vontade, pois só se praticando habitualmente ações éticas é que se é ético.

Como bem sintetizado por Lacerda (2006, pp. 74/75):

“à razão teórica, convertida para o universal e necessário, correspondem três virtudes: a ciência (*epistème*), a sabedoria filosófica ou especulativa (*sophía*) e a inteligência (*nous*). À razão prática, orientada para o particular e contingente, competem duas virtudes: a arte (*tékne*) e a prudência ou discernimento [ou ainda sabedoria prática] (*phrónesis*)”.

⁵ Interessante observar que deste ponto parte a maioria das modernas teorias da argumentação jurídica, isto é, da busca pelo discurso (correto) obtido por paradigmas racionais.

Ou seja, à inteligência compete conhecer os princípios das coisas, e à ciência deduzir destes princípios as verdades particulares. E a reunião destas constitui a sabedoria filosófica. Já a arte é “a capacidade de produzir em vista de um fim”, sendo a prudência o julgamento prático (BOUTROUX *apud* LACERDA, 2006). E é justamente a prudência, enquanto virtude dianoética, que nos conduzirá à justiça, enquanto virtude ética. Vê-se, desta forma, que é ponto decisivo para toda a filosofia prática de Aristóteles a noção de convergência entre *logos* e *ethos*, isto é, razão e ética (LIMA VAZ *apud* LACERDA, 2006).

Conforme Aristóteles, as virtudes éticas, cuja espécie mais importante é a justiça, representam “uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente em um meio-termo (relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem de discernimento [*phrónimos*] o determinaria)” (*apud* LACERDA, 2006, p. 57). As virtudes éticas, portanto, caracterizam-se por ser um meio-termo (*mesótes*) entre um excesso e uma falta, cabendo precisamente à razão determiná-lo, especificamente à razão prática, cuja concretização caberá à virtude da sabedoria prática (*phrónesis*). Importante registrar que a ideia de meio termo (*mesótes*) também se encontra presente na obra ricœuriana, na qual o justo é representado como o meio termo entre o *bom* e o *legal*.

Conclui-se, portanto, que há uma virtude dianoética específica que corresponde às virtudes éticas, ou seja, concernentes às ações humanas, inclusive à justiça e à política, e pela busca dos respectivos termos médios e pelas questões envolvendo as verdades práticas em geral – “ao que é bem ou mal ao homem” (*apud* LACERDA, 2006, p. 80). Essa virtude dianoética particular, como mencionado, é a *phrónesis*, também chamada discernimento, sabedoria prática ou prudência.

A razão prática (reta razão) que dirige a obtenção deste termo médio entre os extremos, conforme a virtude da prudência, se realizará mediante um *silogismo prático*, entendido este como “um discurso que, postas algumas premissas (que devem ao menos ser duas, *maior* e *menor*), delas decorre necessariamente (...) uma nova proposição, chamada *conclusão*”, demandando deste modo uma “deliberação e uma escolha (...) que dê a *justificação racional* do ato que se pretende justo⁶” (LACERDA, 2006, pp. 93 e 88). Através deste silogismo é que poderemos inferir qual a regra particular de ação que melhor se adequa ao caso concreto (ao problema específico), dentre as diversas outras possibilidades. A

⁶ Conforme Alasdair MacIntyre, citado por Lacerda (2006, p. 86), “a deliberação é o processo de argumentação que fornece as premissas ao silogismo prático”.

phrónesis, assim, se relaciona com os particulares, nos fornecendo regras de ação concretas e igualmente particulares, isto é, para situações individualizadas. Neste silogismo prático não há premissas verdadeiras ou falsas como no silogismo científico, mas premissas prováveis, opiniões geralmente aceitas (*endóxa*), que, diferentemente, não nos fornecerá sempre uma conclusão universal. De forma escorreita, pode-se dizer que “se as virtudes éticas são disposições práticas relativas à escolha, a *phrónesis* é uma disposição prática relativa à *regra de escolha*, isto é, aos meios corretos de determinar de forma acertada o termo médio das virtudes⁷” (LACERDA, 2006, p. 81).

Conforme ressaltado, o Estagirita continua o processo de secularização da justiça iniciado por Platão. A justiça, assim, recebe uma primeira diferenciação básica: a distinção entre a justiça “abstratamente considerada” e a justiça nas instituições. Aqui é possível identificar significativa afinidade com o discurso ricoeuriano, ou seja, de que a *praxis* exige um sistema, digamos, formal e institucional, incumbido de pronunciar o melhor direito em situações bem particulares, muito embora, e isso é constantemente esquecido pelos operadores do direito, a ele a justiça não se esgote.

Quando trata da justiça nas instituições, Aristóteles a subdivide em justiça em instituições *não-políticas*, referentes às demais formas de organização social, como a comunidade doméstica, religiosa *etc.*, e justiça em instituições *políticas*, precisamente na forma ideal de autogoverno de cidadãos livres e iguais, isto é, que “formam uma coletividade na qual eles governam e se deixam governar alternadamente, servindo assim ao bem comum” (HÖFFE, 2003, p. 26). A justiça em instituições políticas por fim se desdobra e deságua em uma importante distinção para toda a história do direito, que fora resgatada dos sofistas: a distinção entre o natural, que se caracteriza pela universalidade, e o legal, derivado da convenção e ordem, que mais tarde se caracterizou pelo embate entre direito natural e direito positivo (HÖFFE, 2003).

Há que se aludir, enfim, àquilo que Aristóteles denominou de *equidade*, que é a justiça concreta (LACERDA, 2006), no sentido da correção imperativa exigida pelo processo de aplicação concreta das normas, que “por serem genéricas, não fazem justiça a cada caso individual” (HÖFFE, 2003, p. 67). Como as normas são gerais e abstratas, o processo de

⁷ Aristóteles estabelece que para as questões práticas em geral o melhor método investigativo é o método dialético, no sentido de discussão e contraposição de argumentos que partem de premissas geralmente aceitas e pautadas em problemáticas contingentes específicas. A dialética se opõe ao discurso apodíctico, baseado no raciocínio demonstrativo-científico (LACERDA, 2006).

concretização e aplicação destas aos casos concretos, através do processo analógico⁸, pode gerar perplexidades e até iniquidades, dada as especificidades inconfundíveis do caso individual, cujas circunstâncias extraordinárias não são previstas pelo legislador (HÖFFE, 2003). A equidade, portanto, exerceria esta função corretiva, em face das características do processo de aplicação das normas aos casos particulares⁹.

2. Um breve percurso pela história das ideias: a justiça em Otfried Höffe

Outra importante reflexão acerca da justiça, igualmente importante para adentrarmos a teoria de Paul Ricoeur, é a realizada pelo jusfilósofo Otfried Höffe. Em suas considerações, deve-se dizer, a justiça é concebida e exaltada como uma *herança da humanidade*.

Neste sentido, segundo Höffe (2003, p. 11), um dos objetivos que orientam os homens, “desde os seus primórdios, é que no mundo impere a justiça”. Assim, assevera ser possível distinguir ideias menos elementares de justiça de um *núcleo incontroverso*, “transcultural e transepocal, interculturalmente reconhecido”, o que o leva a afirmar poder ser a humanidade caracterizada “como uma comunidade baseada na justiça” (HÖFFE, 2003, p. 12). Diante destas considerações, observamos que o autor assume posição contrária aos chamados céticos da justiça, os quais negam a possibilidade de se definir e delimitar o conceito mesmo de justiça, bem como desdenham de sua pretensa funcionalidade.

Antes, porém, de explorarmos as ideias deste pensador, é de bom tom que esboce algumas noções do que é este ceticismo contra a justiça. Sem dúvida, o maior opositor do reconhecimento do caráter ético e moral do direito, e da conseqüente correspondência entre direito e justiça, é o positivismo jurídico.

Em que pese a existência de certa variabilidade de concepções no seio das próprias teorias positivistas, é possível identificar uma “tese central” do positivismo jurídico: a *tese da neutralidade* (HOERSTER *apud* BUSTAMANTE, 2005). Segundo esta tese, o conceito de direito é definido “através de critérios puramente formais, neutros no que diz respeito ao seu conteúdo”, daí emergindo uma “estrita separação entre a atribuição de validade jurídica e a formulação de valorações ético-normativas” (HOERSTER *apud* BUSTAMANTE, 2005, p.

⁸ A analogia é um recurso investigativo que busca identificar as estruturas das formas para apreender as relações de similitude e a semelhança entre relações, consistindo, conforme Aristóteles, em uma proporção (LACERDA, 2006).

⁹ Nesta passagem, Höffe (2006) faz referência ao famoso provérbio latino, citado por Cícero, advertindo que a aplicação rigorosa do direito positivo pode se transformar em injustiça suprema: *summum ius summa iniuria*.

15). Neste sentido, o direito válido independe de qualquer consideração acerca da justiciabilidade de seu conteúdo. Conforme Bustamante (2005, p. 15), esta tese está umbilicalmente relacionada com outra, a *tese do subjetivismo*, “a qual reza que os critérios do ‘direito justo’ não são de natureza objetiva, mas sim de natureza subjetiva”. Assim, tal doutrina assevera inexistirem critérios objetivamente válidos acerca de valorações éticas e morais, inclusive sobre a justiça. As valorações éticas e morais estariam, desta forma, inseridas no campo da metafísica, incompatíveis com uma abordagem científica do direito. Os julgamentos morais não comportam provas ou argumentos racionais, e tais valorações, portanto, estariam relegadas ao terreno da *irracionalidade*, ou da *mera opinião* (BUSTAMANTE, 2005).

O positivismo, destarte, reduz o âmbito da racionalidade, e partindo da distinção de Hume, que cinde as categorias do “ser” e do “dever-ser”, não admite a razão prática (BUSTAMANTE, 2005), pois a racionalidade é restrita ao mundo dos fatos, e não há racionalidade no mundo dos valores¹⁰. As teses pós-positivistas pretendem justamente balancear este entendimento, retomando a importância da ética e da moral para o direito oriunda dos jusnaturalistas¹¹ e refutando as teses da neutralidade e do subjetivismo, sem desconsiderar ou desmerecer o direito positivado e as evoluções científicas proporcionadas pelas doutrinas positivistas¹². Para tanto, são indispensáveis a retomada do conceito de *razão prática*, a recuperação do *cognitivismo ético* e uma *correlação necessária* entre os campos do direito, da moral e da política (BUSTAMANTE, 2005). Os pós-positivistas enxergam que tais reabilitações são imprescindíveis ao direito, dada sua própria natureza¹³. E isto se deve muito

¹⁰ Para Hume, as categorias do “ser” e do “dever-ser” seriam irremediavelmente segregadas, ou seja, uma coisa é se perquirir *o que é*, outra coisa é se perquirir *o que deveria ser*, sendo que de uma não poderíamos inferir nenhum elemento ou conteúdo da outra. Obviamente o que se questiona não é a cisão em si, a qual nos é extremamente valiosa a fim de se evitar a falácia ser-dever-ser, mas a pretensa incomunicabilidade entre as respectivas esferas.

¹¹ As doutrinas jusnaturalistas admitem a existência e a validade de obrigações jurídicas pré e suprapositivas, compreendendo o direito natural enquanto “instância não-positiva” (HÖFFE, 2003, p. 48). Assim, Antígona de Sófocles já invocava as “leis não-escritas dos deuses, as imutáveis, que não são de ontem ou de hoje”, hodiernamente direcionadas “contra a arrogância do poder que crê ter a faculdade de elevar prescrições quaisquer à categoria de direito vigente”, contraposição esta fértil para os embates futuros entre direito natural e direito positivo. (*apud* HÖFFE, 2003, p. 45). Em suas versões mais primitivas, o direito natural era confundido com a própria natureza, daí inequivocamente incorrendo na falácia ser-dever-ser. Na sua versão iluminista, sobretudo através dos contributos de Kant, o direito natural é visto como direito estritamente racional, “fundado tão-somente na razão”, sem correlação com qualquer “revelação divina” ou com a natureza empírica. É concebido como direito racional da liberdade, indissociável da moral e da filosofia (HÖFFE, 2003). Uma das críticas aos jusnaturalistas é a forte crença na *objetividade* das questões éticas e valorativas.

¹² Exemplos de autores positivistas são Hans Kelsen, Herbert Hart, Norberto Bobbio, John Austin e Norbert Hoerster. Dentre os autores pós-positivistas podemos citar Ronald Dworkin, Aleksander Peczenik, Robert Alexy, Aulis Aarnio e Neil MacCormick (BUSTAMANTE, 2005).

¹³ Deve ressaltar, contudo, que Höffe (2003, p. 54), assim como Ricoeur (1990), criticam as teorias da justiça que vinculam a justiça exclusivamente a critérios de procedimento, como se existisse um “critério de aferição do

à crescente *positivação de princípios morais* pelas modernas ordens constitucionais, a chamada “juridicização da moral¹⁴” promovida pelo neoconstitucionalismo. Além disso, é fluente entre os autores pós-positivistas o entendimento de que a própria “interpretação jurídica é vista como uma atividade criativa carregada de valores” (BUSTAMANTE, 2005, p. 40). Percebe-se que esta retomada é fundamental para se amortizar o abismo estabelecido pela “guilhotina de Hume”, uma vez que este hiato entre “ser” e “dever-ser” é menos consistente do que se imagina, fato igualmente percebido por Paul Ricoeur, o qual aduz ser sim possível se estabelecer um elo comunicativo entre a *descrição* e a *prescrição*, elo este representado pela *narrativa*, que de forma alguma é neutra.

Höffe, inspirado por Santo Agostinho, repassa aos positivistas a proposição feita por este, de que sem a justiça não há como se distinguir os ordenamentos jurídicos da criminalidade organizada¹⁵. Isto porque há um conteúdo eminentemente ético acerca da justiça, cujo cerne é composto por algumas noções, como a de igualdade, de imparcialidade e de *reciprocidade* (as regras e instituições devem ser vantajosas a cada indivíduo considerado individualmente, e não apenas à “coletividade”)¹⁶, as quais, por sua vez, compõem aquele *núcleo incontroverso*, transepocal e intercultural acima mencionado.

Neste sentido, retomando o raciocínio anterior, segundo Höffe, uma boa noção deste núcleo incontroverso, isto é, deste conteúdo ético anterior a qualquer formalização do justo ou qualquer positivação nos é fornecida pelas próprias artes plásticas, idealizada na figura da deusa *Iustitia*. Nela, seus *olhos vendados* representam a igualdade, tanto no sentido negativo da proibição do arbítrio pelo julgador quanto no sentido positivo da imparcialidade perante os implicados. A *balança* em suas mãos representa a tarefa de dar a cada um exatamente o que lhe cabe, e a *espada* alude às tarefas de proteção e punição. A tais noções, verdadeiros valores que inspiram as sociedades desde épocas remotas, podem-se agregar a ideia de “a cada um conforme suas necessidades”, o princípio do mérito, a ideia de correspondência entre a ação

resultado justo independente” da própria justiça substancial que nos levaria ao justo, chegando a afirmar que tais teorias “têm uma característica positivista que ao mesmo tempo ameaça a justiça”. A estas espécies o autor denomina justiça procedimental *imperfeita* e *perfeita* (como v. g. o sistema que vigora na teoria procedimentalista de Habermas, e demais teorias que pretendem estabelecer apenas regras e critérios formais universalizáveis de aferição do justo), ambas por ele consideradas insuficientes, pois concebidas como justizações *por meio de* procedimentos, que nos fornecem, no máximo, uma legitimação *subsidiária*. Ao revés, a justiça procedimental pura é mais adequada, uma vez que “a justiça é ínsita ao próprio procedimento”, a justiça mesma é um critério, sendo portanto uma justiça *no* procedimento, que por sua vez nos fornece uma legitimação *originária* e sempre dependente e vinculada ao resultado justo que se almeja.

¹⁴ Termo cunhado por Manuel Atienza, conforme citado por Bustamante (2005).

¹⁵ Segundo Santo Agostinho, “Se colocarmos de lado a justiça, o que serão os impérios senão grandes bandos de ladrões?”.

¹⁶ Sob pena de cairmos em um utilitarismo irrefletido, que aceita qualquer tipo de violação de direitos humanos fundamentais, desde que isto “sirva ao bem coletivo” (HÖFFE, 2003).

compensatória e o grau de violação do direito, a ideia de *reciprocidade* expressa na máxima “não faça aos outros o que não quer que lhe façam”, na equivalência entre dar e receber, a máxima que prescreve ser dever de justiça “ouvir ambas as partes” e a existência de bens amplamente reconhecidos, como a vida e a honra (HÖFFE, 2003). Contudo, as acepções da justiça sofrem, evidentemente, variações quanto à sua expressão. Ela pode significar apenas a concordância com o direito positivo. Pode ainda ser sinônimo do órgão público incumbido de aplicar o direito. Ou pode simbolizar uma concepção mais abrangente e de cunho eminentemente ético e moral, seja em relação à crítica da justiciabilidade do direito ou mesmo em termos subjetivos, correlacionada à honradez pessoal do indivíduo.

Em sociedades arcaicas, como o Egito, a Mesopotâmia, o Israel antigo e a Grécia antiga, a par das variações, podemos identificar dois traços essenciais da compreensão da justiça: a significativa abrangência do termo e sua íntima ligação com a ideia de divinização (HÖFFE, 2003). A justiça estava interconectada com as diversas esferas da vida do indivíduo, cuja representação refletia em sua vida pessoal, em sua vida em sociedade, e em sua relação para com os desígnios sagrados. A justiça, portanto, acabava por se confundir entre uma ordem secular e uma ordem divina, integrada por conceitos prático-políticos de um lado e por conceitos indiscutivelmente religiosos de outro (como a noção de salvação, de julgamento após a vida pelo tribunal dos mortos), os quais compunham quase que uma mesma ordem.

Pouco a pouco as diversas esferas da justiça foram se individualizando e se delineou uma verdadeira filosofia da justiça, sobretudo com os pensadores gregos. O poeta grego Ésquilo nos fornece um esboço desta tentativa em sua obra *Oréstia*. Nela, é célebre a passagem em que o julgamento particular dos acusados e a vingança pessoal são substituídos pela instituição de um tribunal, com a correspondente observância de regras mínimas de justiciabilidade, como a presunção de inocência e a correta distribuição do ônus da prova ao acusador. Platão, por sua vez, já separa a justiça dos elementos de ordem religiosa, iniciando, como já referido, o movimento de secularização, e substitui sua origem divina pelo fundamento último contido na ideia de *Bem* – mas ainda uma noção metafísica. Para Platão a justiça é a virtude suprema, acima das outras três virtudes cardeais (prudência, coragem e sabedoria), pois exerce a tarefa de “princípio geral de ordenamento”, tanto em relação às partes do corpo social (da *polis*) quanto em relação às partes da alma, a ela cabendo zelar para que cada parte “cumpra a função que lhe é adequada” nesta dupla perspectiva individual e coletiva (HÖFFE, 2003, p. 23). Posteriormente Aristóteles enfim seculariza a justiça ao ligá-la a uma ideia de bem *relativo às ações e às pessoas* (HÖFFE, 2003).

Nessa busca por uma maior precisão conceitual Höffe inicia a análise delimitando as condições objetiva e subjetiva em que se encontra a justiça, a identificando como moral social devida e por fim a reconhecendo como virtude. Primeiramente, Höffe (2003, p. 30) afirma que “a *condição objetiva* da justiça cifra-se no litígio ou conflito”. Não necessariamente um conflito de bens oriundo de uma escassez de recursos naturais, tal como defendia David Hume, senão em todos os aspectos da vida humana, com aqueles concernentes ao afeto, à honra e aos sentimentos, por exemplo. Em segundo lugar a *condição subjetiva* é a “capacidade de ação”, isto é, a capacidade para agir racionalmente e moralmente, pelo que se incluem apenas os seres humanos, excluídos os demais animais, irracionais que são. Não faz sentido se falar em justiça *entre* seres incapazes de deliberar racionalmente que apenas agem instintivamente. Não há que se indagar se a atitude de um animal irracional foi ética ou antiética, se foi justa ou injusta. Contudo, embora não se possa falar em justiça *entre* animais irracionais, é imperioso se falar em justiça *para com* os animais¹⁷.

A justiça, portanto, encontra-se inserida em um “grau de avaliação genuinamente moral” (HÖFFE, 2003, p. 32). Isto significa que o bem comum não pode ser analisado indissociavelmente do bem individual, posto haver limites intransponíveis e irrenunciáveis à disponibilidade de direitos que não podem ser transacionados nem barganhados, sob pena de se legitimarem privilégios e discriminações infundadas, daí porque se falar que o bem deva ser não só coletiva mas individualmente ponderado. Neste ponto é que um utilitarismo não satisfaz, pois segundo a concepção utilitarista, a justiça é definida “pela maximização do bem para o maior número de pessoas” (RICOEUR, 1990, p. 269). Assim, corre-se o risco de legitimar-se até uma sociedade escravagista e fundada na opressão, desde que ela gere uma maior bem a um maior número maior de pessoas. O utilitarismo impõe um ilegítimo “princípio sacrificial”, que acaba por se desdobrar em um “apequenamento moral do indivíduo”¹⁸ (RICOEUR, 1990; HÖFFE, 2003). Neste contrabalanceamento entre vantagens e desvantagens no seio da convivência a justiça operará para que tal distribuição não recaia apenas sobre a sociedade, sobre determinado grupo ou sobre o indivíduo, podendo-se afirmar que “a medida da justiça consiste (...) na vantagem para cada indivíduo e para todos os indivíduos em conjunto” (HÖFFE, 2003, p. 33)¹⁹.

¹⁷ Aristóteles (*apud* HÖFFE, 2003, pp. 109/110) afirma que a mútua afeição entre o ser humano e um animal pode mesmo ser subsumível a uma relação de amizade.

¹⁸ “Com razão, Marx e Engels acusam o utilitarismo de praticar uma ‘*exploitation de l’homme par l’homme*’, uma exploração do homem pelo homem” (HÖFFE, 2003, p. 44).

¹⁹ Neste sentido o autor intervém: “Mas o que as pessoas devem umas às outras? Sem dúvida, não a obrigação de se deixarem oprimir ou explorar”.

A justiça, entretanto, não abarca toda a área da ética e da moral social (HÖFFE, 2003). Questões como a compaixão, a beneficência, a solidariedade e a generosidade, embora desejáveis em uma comunidade, não podem ser obtidas coercitivamente ou forçosamente impostas: eis a voluntariedade e a solicitação.

Mas o convívio humano possui mais de uma faceta, e para cada faceta corresponde um conceito próprio de justiça. Quando falamos em instituições e sistemas sociais estamos falando da *justiça objetiva*, que especificamente em se tratando do Estado recebe a designação de *justiça política*. Já quando tratamos do ponto de vista do caráter de uma pessoa, estamos falando da *justiça subjetiva*, e aqui já não mais se comporta a coercitividade no cumprimento das ações justas, pois estas pertencem à seara da voluntariedade, sendo algo constante fruto da habitualidade e reflexo da própria personalidade. Neste ponto o autor adere à mesma ideia esposada por Paul Ricoeur, que será em seguida detalhada, a qual afirma haver graus de justiça. As ações voluntariamente justas encontram-se em plano superior às ações justas motivadas somente pela noção de legalidade. Ao longo da história esta dualidade também está presente. Pode-se dizer que enquanto a Idade Média se preocupa mais pela justiça pessoal e o liberalismo da Idade Moderna se preocupa mais pela justiça objetiva, a filosofia da Antiguidade e Platão tecem uma correspondência entre ambas. Assim, para Höffe (2006), é difícil conceber um estado de justiça pleno onde as pessoas envolvidas prescindem de uma ou de outra. Höffe aponta para o senso comunitário livre e para a amizade, em seu sentido aristotélico, onde ambas estariam em confluência. Para Ricoeur (1990), as relações humanas de fato suscitam o estabelecimento de instituições, inclusive instituições responsáveis pela própria concretização da justiça, mas certamente a justiça a elas não se reduz.

Entretanto, uma reflexão preliminar da justiça política, conforme adverte Höffe (2003, p. 73), não se inicia propriamente pela análise das *condições* em que a ordem jurídica e a ordem estatal se dizem justas. Mas se inicia, antes, com a justiça “que *legitima* o direito e o Estado”, enfrentando-se a questão de “por que o direito e o Estado podem existir”, uma vez que tais ordenamentos, inevitavelmente, restringem a liberdade dos indivíduos e lançam mão, inclusive, do exercício da coerção.

O autor apresenta dois modelos de justificação: o modelo da cooperação de Aristóteles e o modelo do conflito, abraçado pelas teorias contratualistas.

Para Aristóteles, influenciado por Platão, o direito e o Estado surgem, em última medida, pelo fato de serem os homens dependentes uns dos outros. Esta dependência pode ser *material*, no sentido da própria sobrevivência e segurança, do conforto e da melhor qualidade

de vida proporcionada pelo convívio em sociedade, como também pode ser uma dependência *existencial*, calcada, sobretudo, na necessidade humana de reconhecimento recíproco (HÖFFE, 2003). Daí, à medida que as unidades sociais vão se tornando mais complexas, com a travessia da unidade familiar para a unidade cidadina e desta para uma ordem nacional mais ampla, a justiça vai se intensificando como uma *reciprocidade na cooperação*.

As teorias contratualistas vêm complementar o modelo de cooperação acima referido. Para além da cooperação, a partilha do mesmo espaço de vida e a restrição recíproca da liberdade de ação também se apresentam como *elementos essenciais* da convivência. Assim, o contrato social é “um contrato político originário” baseado em três perspectivas.

A primeira perspectiva é a que abstrai uma anuência de todos os indivíduos para a criação do Estado e do direito, tratando-se, obviamente, de uma pressuposição a-histórica, sem referências concretas. De tal formalismo, contudo, se segue uma componente material, a qual estabelece que as ações devem ser consideradas vantajosas não apenas em referência à coletividade, mas também para cada indivíduo considerado particularmente, critério este denominado de “vantagem distributivo-coletiva”. Em outras palavras, “o que importa, na verdade, é que ninguém seja sacrificado aos interesses de outros, ainda que o número desses outros seja imenso: cada indivíduo vale como pessoa de direitos iguais” (HÖFFE, 2003, p. 75).

A segunda perspectiva refuta precisamente o estado de natureza que decorre da ausência de limitações aos indivíduos, ou que decorre de limitações injustificadas, que nos levariam irremediavelmente a discriminações, privilégios e explorações. Neste sentido, onde inexistem limitações à liberdade, em princípio, todos têm “direito a tudo”, mas em um segundo momento, este “direito a tudo” fatalmente se converteria em um “direito a nada” (HÖFFE, 2003, pp. 75/76). Desta forma, o direito e o Estado seriam imprescindíveis à convivência humana justamente para evitar um insustentável cenário de anarquia. Por outro lado, em oposição ao positivismo rigoroso, não são quaisquer tipos de dominações que se encontram legitimadas. Cada indivíduo, portanto, cederia parcela de sua liberdade no limite do estritamente necessário, a fim de assegurar vantagens que só a vida em sociedade é capaz de fornecer.

Nesta toada, imprescindível é que as restrições recíprocas da liberdade advenham de um delineamento público, “imposta em comum, e que os litígios sejam dirimidos por uma autoridade” (HÖFFE, 2003, p. 77). Segundo Höffe (2003, p. 76), “o contrato político originário cifra-se (...) em uma transmissão recíproca de direito e deveres que, com vistas à

justiça, se dá de acordo com os mesmos princípios, quer dizer, de acordo com princípios universais”. As leis universais, dentre elas a lei da igualdade da liberdade proposta por Kant, considerada princípio geral moral, condicionam a aplicação do direito, aproximando seu conceito moral à ideia de justiça.

A última perspectiva revela a *vinculação* de todos os indivíduos ao contrato, fato que exige, tanto quanto possível, a participação ativa de todos na gestão do comum. Posto isto, a autolimitação livre dos indivíduos nos remete por fim à figura de um contrato, justificando a denominação que recebem tais teorias.

Em continuidade à análise da justificação da justiça política, Höffe alude a uma das mais influentes teorias contratualistas na modernidade, a teoria da justiça proposta por John Rawls.

Segundo Rawls, são os conceitos de posição originária (*original position*) e de véu de ignorância (*veil of ignorance*) que nos permitem inferir os princípios de justiça. Ambos os conceitos remetem a duas situações hipotéticas, nas quais os indivíduos pautariam suas ações por critérios de justiça (especialmente a imparcialidade), em razão da necessidade, ou em razão da ausência de influências, tendências ou acasos da natureza. Inseridos em tais condições abstratas de ausência de preconceitos e de precompreensões, os indivíduos seriam levados a agir com justiça, auferindo mutuamente a maior vantagem possível, compondo a “justiça como equidade”²⁰.

Mas para Höffe (2003, p. 80), na teoria rawlsiana, “a justiça é antes de tudo uma tarefa de distribuição”, cujo enfoque repousa no caráter da *troca* adjacente ao contrato social, daí a se falar em “*justiça como troca*”.

A noção de *troca* no contrato social possui, neste entendimento, uma dupla acepção, ambas “apontando para regras, quer dizer, para algo genuinamente social”: negativa, no sentido da limitação recíproca do uso da violência, e relativamente transcendental, no sentido de sua imprescindibilidade para o convívio humano (HÖFFE, 2003, p. 81).

Agora, uma vez fundada a comunidade social, é imperioso que sua existência e seu funcionamento estejam sob a égide da justiça. Nesta direção, o *Corpus iuris civilis*, coletânea organizada pelo imperador romano Justiniano, sintetizam as prescrições do direito em três

²⁰ Neste sentido, Rawls elabora dois princípios de justiça: “1. Cada indivíduo goza do mesmo direito ao sistema global mais abrangente das mesmas liberdades fundamentais, que é possível para todos. 2. Desigualdades sociais e econômicas devem ser dimensionadas de modo que (a), segundo a restrição do princípio justo da economia, tragam aos menos favorecidos a maior vantagem possível e (b) estejam vinculados a posições e cargos abertos a todos, em conformidade com oportunidades equitativamente iguais” (*apud* Höffe, 2003, p. 79).

princípios, os mais conhecidos do Ocidente: “*Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*”²¹ (*apud* HÖFFE, 2003, p. 57).

Kant os considerava verdadeiros princípios categóricos do direito que resumiriam adequadamente tanto a justiça quanto a probidade pessoal. Na verdade, os três princípios são facetas de uma mesma essência. A ordenação do “viver honestamente” implica, ao mesmo tempo, a título negativo, a proibição expressa na máxima “não lesar ninguém”, e a título positivo, no imperativo “dar a cada um o que é seu” (HÖFFE, 2003).

Höffe, com esboço em Kant, conduz mais além o significado de cada princípio, ponto no qual cremos fazer a passagem entre toda a filosofia até aqui exposta e a teoria da justiça delineada por Paul Ricoeur.

A primeira prescrição que alude ao “viver honestamente” se volta ao sujeito. Como estamos falando de prescrições de direito, obviamente não adentramos ainda a noção ética profunda do *si* conforme elaborada por Ricoeur, e, conseqüentemente, estamos falando de honestidade em um sentido ainda não forte. De qualquer forma, ponto nevrálgico desta perspectiva é o dever de autoafirmação e autorreconhecimento jurídico. Neste sentido, “o probo não só não prejudica outros, mas também não permite que o prejudiquem, na medida em que recusa todo e qualquer rebaixamento”, remetendo assim ao segundo imperativo categórico de Kant: “não te transformes em mero meio dos outros, mas sê simultaneamente um fim para eles” (*apud* HÖFFE, 2003, p. 58).

O segundo princípio, que ordena “não prejudicar ninguém”, por sua vez corresponde ao heterorreconhecimento, à abertura do sujeito para o outro, complementando, deste modo, o autorreconhecimento implicado na primeira prescrição. A correta significação deste preceito impõe um respeito incondicional aos direitos (inatos ou assegurados) dos indivíduos. Kant chega mesmo a afirmar que é preferível se abster de qualquer convívio social a lesar os direitos de alguém.

Ambas as perspectivas se encontram na terceira prescrição, “dar a cada um o que é seu”. Aqui, ainda com Kant, o conteúdo é desviado rumo à asseguuração e garantia dos direitos já incorporados pelas pessoas. Certamente se trata de uma perspectiva pública de asseguuração, assumida em conjunto, não individualmente, e de forma institucionalizada, pois “a sociedade com outras pessoas é inevitável, e, em virtude da proibição da injustiça, a sociedade inevitável

²¹ “As prescrições do direito são estas: viver honestamente, não lesar ninguém, dar a cada um o que é seu”.

deve ser configurada de forma jurídica” (HÖFFE, 2003, p. 60). Desta forma, o enfoque no *sujeito* e o enfoque no *outro* se direcionam, *pari passu*, ao *reconhecimento recíproco*.

II – ÉTICA, MORAL E JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR

Vimos, em certo ponto desta primeira parte, como o fosso lógico proposto pelo filósofo David Hume acabou por cindir os campos do *ser* e do *dever-ser*, decretando a incomunicabilidade entre eles. Em consequência, do terreno dos saberes descritivos não poderíamos inferir preceitos relacionados aos saberes prescritivos, e vice-versa. Restaria, portanto, percorrer ambos os caminhos isoladamente. Para Ricoeur, no entanto, esta cisão não se justifica. Aliás, toda sua Hermenêutica-do-si está ancorada nesta ideia de fluidez, de continuidade, de ininterrupção. O autor, partindo das filosofias analítico-descritivas rumo às filosofias ético-morais designou à *narração* o papel de ponte neste percurso, isto é, entre o *ser* que impera nas descrições (teorias da linguagem e da ação) e o *dever-ser* que impera nas prescrições (ética e moral), entendidas estas como *avaliações predicativas* das ações (por predicados como “bom” e “obrigatório”) e avaliações dos próprios sujeitos que praticam as ações. A *narrativa*, aponta Ricoeur, *de forma alguma é neutra*, e já contém antecipações de caráter ético, donde dizemos que certa conduta é “boa” ou “má” ou que alguém é “bom” ou “mau”. No terreno da prescrição é que se encontram a ética, a moral e a justiça. A filosofia ricoeuriana, desde já se percebe, também é uma filosofia da *praxis*.

O estudo do momento prescritivo, que envolve o estudo da ética, da moral e da justiça, entretanto, depende de uma distinção conceitual de importância fundamental: a distinção entre ética e moral. Embora não haja nenhuma razão etimológica para se proceder a tanto, é mesmo por razões da tradição filosófica que tal distinção se coloca (RICOEUR, 1990). Desta distinção, veremos nascer o encontro de duas tradições, a tradição teleológica de Aristóteles, ligada à ética, e a tradição deontológica de Kant, ligada à moral, ambas em uma relação de complementaridade, dado o caráter prático intrínseco à justiça.

A ética consiste em avaliações e estimações ausentes de qualquer nota de imposição. Nós mesmos somos impulsionados a praticar ações coerentes e segundo nosso *plano de vida*, o qual, em qualquer pessoa, caminha para aquilo que designamos “vida boa” ou, utilizando uma terminação mais moderna, felicidade. O predicativo está fortemente vinculado ao que é tido e estimado como “bom”, à virtude efetivamente. O traço essencial da distinção, assim, reside no caráter constrangedor da moral, que, ao revés, opera mediante normas, veiculadas através de interditos ou imperativos: “não faças” ou “faças”. Desta forma, existem regras cujo papel é atestar a adequação de certa conduta à norma. O predicativo agora vincula-se ao que é tido como “obrigatório”. Enquanto a ética se aplica de forma direta, a moral parece se impor,

como se viesse “de cima” ou “de fora”. “Neste sentido, a ética envolveria a moral” (RICOEUR, 1990, p. 201).

Tendo em vista o caráter de constrangimento ínsito à moral, de fato a “guilhotina de Hume” parece intransponível. Contudo, se se provar, tal como propõe Ricoeur, que a ética se sobrepõe à moral, tal abismo se torna menos evidente. A ética, neste entendimento, está realmente presente na narrativa, pois *as descrições elas mesmas já vêm imbuídas de julgamentos de valor*, antecedendo a própria moral, a qual aportaria apenas em um segundo momento, absolutamente necessário, ressalte-se.

Desta forma, três são as intenções das considerações que se seguem: i) estabelecer o primado da ética sobre a moral; (ii) observar a necessidade de a ética passar pelo crivo da moral e (iii) o retorno da moral à ética, agora enriquecida por esta passagem, diante de conflitos. Assim, para Paul Ricoeur, o justo se situa entre o “bom” e o “legal”.

Acompanhando Ricoeur em sua caminhada iremos constatar a *gênese* da justiça, como fruto da ética (senso de justiça), e *a posteriori*, como fruto da moral (regras e os princípios de justiça), ambas inseridas no amplo contexto de nossa existência e seus respectivos momentos de encontro: a existência do si, a existência do outro, e a existência de todos juntos. Escavar as origens da justiça é absolutamente primordial, uma vez que este percurso enriquece sobremaneira sua compreensão, fornecendo melhores instrumentos de análise do fenômeno jurídico, sua razão de ser, seu *modus operandi*, seus objetivos. Conseqüentemente, nos auxilia na conformação de questões basilares da ciência jurídica: afinal, pra *que* serve o direito? Pra *quem* serve o direito? Quais as relações entre direito, justiça e ética?

1. Ética: o senso de justiça como integrante da perspectiva teleológica

A tradição teleológica, oriunda da tradição aristotélica, representa o que Ricoeur (1990, p. 202) denomina *perspectiva ética*, tomada em seu triplo desdobramento: “*a perspectiva da vida boa, com e para outros, nas instituições justas*”. Estes elementos, indissociáveis, conseguem contemplar três momentos fundamentais: o olhar para o si, o olhar para o diverso do si como outro, e, enfim, para o surgimento da figura do “cada um”. A justiça integra a perspectiva ética, sendo imprescindível à noção de vida verdadeira, com e para os outros, nas instituições.

A primeira componente da perspectiva ética é, portanto, “*visar à vida boa*”, também nomeada “vida verdadeira” ou “vida bela”. O autor, preliminarmente, esclarece: “qualquer

que seja a imagem que cada um faz para si de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último de sua ação” (RICOEUR, 1990, p. 203). A vida, nesse sentido, refere-se à vida ético-cultural, vida contemplativa, em sua unidade e completude, aquilo que Sócrates definiu como *vida examinada*, e não em uma acepção meramente biológica. Segundo Aristóteles, a “vida boa”, cuja noção de felicidade bem exprime, constitui a própria função (*ergon*) do homem. Pode-se afirmar assim a existência da *unidade narrativa de uma vida*, a qual interliga as estimativas das ações aos personagens, bem como “integra todas as ações parciais na unidade mais vasta dos *planos de vida*”²², nos assegurando “que o sujeito da ética não é diferente daquele a quem a narração destina uma identidade”, insistindo, por outro lado, “pela composição entre intenções, causas e acasos que encontramos em toda narrativa”, as quais acompanham o homem ativo e sofredor numa certa “fragilidade da boa qualidade do agir humano”²³ (RICOEUR, 1990, pp. 208 e 210). Já o Bem, deve-se dizer, se relaciona a nós próprios, no seio da *praxis*, e não a um Bem metafísico, como encontrado em Platão. A vida boa, neste aspecto, “é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cumprimento com respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado” (RICOEUR, 1990, p. 210).

Entretanto, nossas compreensões são permanentemente interpretadas e reinterpretadas em referência às nossas ações e, conseqüentemente, a nós mesmos, pelo que prosseguimos incessantemente na reflexão daquilo que é melhor para nossas práticas e o que melhor se adequa aos nossos *planos de vida*. Ricoeur (1990, p. 211), na esteira do filósofo Hans-Georg Gadamer, afirma que “entre nossa perspectiva da ‘vida boa’ e nossas escolhas particulares desdenha-se uma espécie de círculo hermenêutico em virtude do jogo de vaivém entre a ideia de ‘vida boa’ e as decisões mais marcantes de nossa existência (carreira, amores, lazeres etc.)”. Desta tarefa interpretativa e autointerpretativa o conceito de *si* sai enriquecido no plano ético, tornando-se *estima de si*.

Numa relação de continuidade, chegamos à segunda componente da perspectiva ética, a vida boa “*com e para o outro*”, também chamada *solicitude*. A *solicitude* é o desdobramento

²² É com a introdução do conceito de *planos de vida* que se constitui o princípio hierárquico que inclui as finalidades umas nas outras, superando-se o aparente paradoxo aristotélico de como cada *praxis* é um fim em si mesma e, ao mesmo tempo, visa a um fim maior. Esse “fim maior” é justamente os *planos de vida*, relacionados às escolhas mais marcantes de nossa existência, que não são algo dado e imutáveis, pelo contrário, não cansam de ser revistas e retificadas. Se o médico não se questiona se deve curar ou não (a maior precaução de Aristóteles é evitar a deliberação *ad infinitum*), ele pode se questionar se deveria ser médico ou não.

²³ O autor se reporta à terminologia cunhada pela filósofa Martha Nussbaum, em sua obra *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, em referência justamente às intempéries e imprevisibilidades que influem na caminhada humana e sua relação na apreensão do ético.

da *estima de si*, constituindo sua dimensão dialogal. Assim, *estima de si* e *solicitude* estão intimamente imbricadas. Neste estágio, o conjunto formado faz com que o *si* se perceba “ele próprio *como* um entre outros”, acrescentando à *estima de si* a necessidade de amigos, razão por que falamos em *estima da ausência* (RICOEUR, 1990, p. 225). Aristóteles, ao abordar a amizade (*philia*), chega mesmo a afirmar que “o homem feliz tem necessidade de amigos” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 213). Ademais, lembremos que o sistema de cooperação delineado por Aristóteles também se baseia na necessidade existencial humana de *reciprocidade* e reconhecimento recíproco.

E é com arrimo no conceito aristotélico de amizade que a *solicitude* advém. Segundo Aristóteles, a necessidade e a falta nos levam em direção ao outro, e o amigo, para Ricoeur (1990, p. 218), é o outro *si*: “o amigo, como este outro *si*, tem por papel prover o que somos incapazes de conseguir por nós mesmos”.

Entretanto, segundo o Estagirita, a amizade é algo equívoco. A “verdadeira amizade” depende da ética como primeiro desdobramento do desejo de viver bem, daí por que se falar no primado da amizade virtuosa (segundo o bom) sobre a amizade utilitária (segundo o útil) ou a amizade agradável (segundo o agradável). Na amizade virtuosa há “benevolência mútua, cada um desejando o bem do outro”, pois existe um desejo de “viver junto” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 215). Nesta toada, a amizade segundo a ética é expressão do próprio desejo da vida boa, sendo a *reciprocidade* e a *mutualidade* seus elementos integrantes.

A *reciprocidade* é que vai assegurar, no plano moral, a imposição da chamada regra de ouro²⁴, quando lidarmos com a violência e a exploração (ou seja, com o mal), sendo a regra de ouro a estrutura de transição entre a *solicitude* e o imperativo categórico do respeito. A *mutualidade*, por sua vez, implica que cada um ama o outro como ele é, logo, amar a si mesmo *envolve* amar o diverso do si, e vice-versa, superando-se a questão de saber se é preciso amar a si mesmo para amar um diverso de si. Neste passo, a flexibilidade do si-mesmo é duplicada pela *mutualidade*, a qual *não permite* se pensar no bom sem referência à amizade e ao amigo (RICOEUR, 1990). Dentro desta perspectiva, conforme Ricoeur (1990, p. 213), “no próprio Aristóteles, a amizade faz a transição entre a perspectiva da ‘vida boa’, que vimos refletir-se na *estima de si*, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político”.

²⁴ A regra de ouro é um comando que, historicamente, possui diversas formas de elaboração, as quais compartilham de uma ideia comum, que pode ser sintetizada como “não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 256).

A amizade, todavia, ainda não é a solicitude. Então podemos perguntar: que traços da solicitude não estão englobados na amizade? A solicitude, primeiramente, aparece como um conceito baseado, sobretudo, na relação da troca entre dar e receber, bem como busca acentuar a carga de sentimentos impressa na relação interpessoal (RICOEUR, 1990). Nesta esteira, a solicitude visa ao ponto de equilíbrio entre dois extremos opostos: o si que se abre ao outro, face ao sofrimento, isto é, o si que dá sua simpatia e compaixão “no sentido forte do desejo de partilhar a dor dos outros”, e o outro, que é chamado à responsabilidade em face do si através da bondade, “como se uma ação não pudesse ser considerada boa se não fosse feita a favor de outrem, em consideração por ele” (RICOEUR, 1990, pp. 222/223). Na primeira situação podemos perceber que a iniciativa procede do si, e na segunda, esta iniciativa procede do outro, ambas representando sentimentos espontaneamente dirigidos para outros (“espontaneidade complacente”, segundo Ricoeur), opostos pela desigualdade na troca.

O lugar da solicitude na trajetória ética é definido justamente por essa pesquisa da igualdade através da desigualdade (cultural, social, política), que influi nas posições iniciais do si e do outro, daí dizer que a zona de intersecção entre a amizade e a justiça reside no velho adágio “amizade-igualdade”: cada amigo devolve ao outro o mesmo que recebeu (RICOEUR, 1990).

Desta forma, a *estima da ausência* e a *necessidade de ter amigos* se tornam mais claras se tomarmos em conta os elementos da *reversibilidade*, *insubstituibilidade* e *similitude* (RICOEUR, 1990). A reversibilidade reflete o caráter notável com que alocutor e alocutário permanentemente se alternam na linguagem e na interlocução, bem como expressa a dupla capacidade de ambos designarem-se a si mesmos como agentes. Quando o alocutor diz “tu”, o alocutário compreende “eu”, e da mesma forma ocorre inversamente. Mas obviamente estamos a falar de papéis. As pessoas mesmas são insubstituíveis, como bem demonstra, por exemplo, a perda de pessoas amadas. Assimilando esta perda e seu caráter irreparável é que tomamos dimensão da insubstituibilidade de nossas próprias vidas. Igualmente, a similitude implica que “não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem *como* eu mesmo”, em outras palavras, reconhecer no outro a mesma capacidade reconhecida em mim mesmo “de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar preferências”, como fruto da confiança na extensão da atestação na qual eu mesmo creio que posso e que valho, tornando-se, enfim, fundamentalmente “equivalentes a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*” (RICOEUR, 1990, pp. 226/227).

A amizade, entretanto, opera apenas no seio de um pequeno grupo, daí porque seu desenvolvimento natural é a intimidade, o querer “viver junto”. A justiça, a seu turno, opera nos seios das instituições, englobando terceiros não inclusos nas relações de amizade, pessoas que provavelmente jamais conheceremos ou veremos (os *sem-rosto*, segundo Ricoeur).

A própria noção de *outro* implica que a perspectiva do bem-viver envolva de alguma maneira o sentido da justiça. Contudo, *o homem é um ser que vive em instituições*, e, por isso, a justiça vai além do face a face, estendendo-se à vida nas instituições (RICOEUR, 1990). O senso de justiça, portanto, é o terceiro elemento imprescindível à perspectiva ética. Por instituições devemos compreender as estruturas do viver-junto de uma comunidade histórica, tais como povo, nação, cidade, família, *etc.*, caracterizadas, fundamentalmente, por costumes comuns, não por regras constrangedoras. Aliás, é exatamente esta a ideia ínsita no conceito de *ethos*, de onde advém etimologicamente a palavra *ética* (RICOEUR, 1990).

Por outro lado, a justiça apresenta elementos éticos não contidos na noção de solicitude, embora exerça nas relações institucionais o mesmo papel que esta exerce nas relações interpessoais. Enquanto na amizade a igualdade é pressuposta, na justiça essa igualdade é sempre algo a se buscar, tratando-se essencialmente de uma igualdade proporcional, que considera a desigualdade das contribuições e o momento das distribuições (RICOEUR, 1990).

Portanto, dessa dupla acepção, isto é, a instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido de justiça, “resultará uma determinação nova do si, a do *cada um*: a cada um o seu direito” (RICOEUR, 1990, p. 227).

Neste sentido, é preciso lembrar que a concepção da sociedade (instituição) como relação entre relações onde indivíduos tomam parte, isto é, como sistema de distribuição, e a compreensão de *mesótes*, como o ponto razoável de todas as virtudes que se estende à comunidade política marcam a transição entre o aspecto pessoal e o aspecto institucional (societário).

Neste passo, Ricoeur dialoga com a filósofa Hannah Arendt a fim de pesquisar elementos que informem a gênese do sentido de justiça na perspectiva ética, e o faz a partir de dois conceitos, encontrados na teoria da filósofa, que marcariam o conteúdo ético da justiça, a saber, a condição humana da *pluralidade* e a condição humana da *concertação*. Pela ideia de condição humana da *pluralidade*, o que se busca é a inclusão de todos os que o face a face da relação binária deixa fora a título de terceiros. O terceiro é o terceiro incluso pela pluralidade constituída. Pela noção de condição humana da *concertação* surge a ideia de “espaço

público”, como “um tecido (*web*) de relações humanas no seio do qual cada vida humana desenvolve sua breve história” (RICOEUR, p. 230). Ambas as condições humanas, segundo Ricoeur, introduzem a justiça como terceira dimensão da perspectiva ética.

A concepção do filósofo John Rawls²⁵, neste sentido, sobretudo no que tange à *justiça como troca* e a sociedade como *sistema de distribuição e cooperação*, são fundamentais, mas não somente para precisarmos o momento de transição do aspecto interpessoal para o aspecto institucional. Segundo Ricoeur (1990, p. 235), “uma interpretação distributiva da instituição contribui para abater esse muro e assegura [também] a coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e sociais do nosso conceito de perspectiva ética”. Distribuição e justiça, desse modo, estão imbricadas nesta perspectiva do bem-viver nas instituições, justamente porque são as instituições incumbidas de regular “a repartição de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens entre os membros da sociedade” (RICOEUR, 1990, p. 234). Logo, a noção de *partilha* se abre em uma dupla perspectiva: “*ter parte em*” se complementa com “*receber uma parte em*”²⁶.

A idéia de *mesótes* é decisiva para o conceito de justiça em Paul Ricoeur (1990, p. 231): “o justo, me parece, olha dos dois lados: do lado do *bom*, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições; e do lado do *legal*, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção”. Mas ainda nos encontramos na perspectiva ética, e a justiça, neste entendimento, é o *senso* de justiça. No lado do “bom” diz-se efetivamente *senso do justo*, o qual, de um lado, origina aquelas noções transepocais e interculturais acerca da justiça (imparcialidade, igualdade, “ouvir a outra parte” etc.) e de outro impede que tais preceitos não sejam levados em consideração na formação das instituições. Justificam tal compreensão, primeiramente, a origem “quase imemorial da idéia de justiça”, confirmando que o sentido de justiça “não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele não cessa, contudo, de suscitar” (RICOEUR, 1990, p. 231). Em segundo lugar, tal entendimento coaduna com aquilo que podemos designar *sensibilidade do injusto*, uma vez que é sobre o modo da queixa e da

²⁵ Deve-se observar que a justiça em Rawls se insere em uma perspectiva antiteleológica, mas é contra a teleologia utilitarista que Rawls se opõe. Assim, Ricoeur compatibiliza tal teoria face à teleologia aristotélica, uma vez que o próprio Rawls compreende a justiça como “a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 231).

²⁶ Não bastasse, a importância do conceito de distribuição se lança também para a superação de um “falso debate sobre a relação entre indivíduo e sociedade”, a saber, aquele que oscila entre a sociologia de Durkheim e a sociologia de Max Weber (RICOEUR, 1990, 234). Para o primeiro, a sociedade seria algo bem diferente do que a soma de todos os indivíduos, seria uma entidade suplementar, já para o segundo, a sociedade meramente se reduziria aos indivíduos que compõem a sociedade. Para Ricoeur, não podemos confundir a relação com os termos da relação, razão por que as instituições diferem dos “indivíduos portadores de papéis”. Por outro lado, a idéia de entidade suplementar é de todo descabida, pois “uma instituição considerada regra de distribuição só existe porque os indivíduos aí tomam parte” (RICOEUR, 1990, p. 235).

lamentação “que penetramos no campo do justo e do injusto”: “a justiça é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina” (RICOEUR, 1990, pp. 231/232).

A igualdade (*isotés*), portanto, é o núcleo ético comum à justiça distributiva e à justiça reparadora. Tendo em vista a natureza das pessoas e das coisas, sem dúvida a igualdade proporcional é a mais conveniente²⁷. Podemos mesmo dizer, nesse estágio, que o injusto tem por sinônimo o *desigual*: “com efeito, aí onde há partilha, pode haver excesso e não-suficiência. O injusto é aquele que toma demais em termos de vantagens (e encontramos a *pléonexia*, o querer ter mais) ou não-suficiente em termos de encargos” (RICOEUR, 1990, p. 235).

Desta forma, enquanto a solicitude “dá como comparação de si um outro”, a igualdade “dá como comparação um outro que é um *cada um*”, em nada suprimindo a ideia de solicitude, pelo contrário, a ela acrescentando, “uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira” (RICOEUR, 1990, p. 236).

2. Moral: as regras da justiça em uma perspectiva deontológica

Ficou demonstrado, neste último tópico, o primado da perspectiva ética enquanto momento que antecede a perspectiva moral. Caberá ao presente demonstrar como a ética necessita passar pelo crivo da moral, isto é, demonstrar a necessidade da perspectiva ética se revestir pela forma da norma. Para tanto, as três componentes da perspectiva do bem-viver serão sucessivamente submetidas ao crivo da lei moral, de onde, ao final, homologamente, a *estima de si* corresponderá ao *respeito de si* no plano moral; em seguida, instada pela abertura ao outro invocada pela solicitude, tornar-se-á *respeito da norma*; e enfim, no plano societário, se desdobrará no “direito de esperar sua justa parte numa partilha equitativa” (RICOEUR, 1990, p. 238).

Nesta direção, é imprescindível reforçar o vínculo que se estabelece entre a ideia de obrigação e o formalismo, de onde podemos extrair a tradição deontológica. Neste primeiro estágio, passaremos à análise da relação entre “vida boa” e obrigação no interior do kantismo,

²⁷ Ricoeur (1990, p. 236), ancorado em Aristóteles, aduz: “a justiça distributiva consiste então em tornar iguais duas relações entre uma pessoa e um mérito a cada vez. Ela repousa, portanto, em uma relação de proporcionalidade de quatro termos: duas pessoas e duas partes”.

ainda sem considerações à estrutura dialógica da norma, mas antes isolando este momento pré-dialógico de universalidade.

O formalismo kantiano, conforme aduzido, opera uma ruptura com a tradição teleológica e eudemonista. Há, contudo, alguns traços que aproximam ambas as tradições. Neste sentido, na noção de *mesótes* podemos identificar uma nota de formalismo como um aspecto que conduz a perspectiva teleológica em direção à perspectiva deontológica. Por outro lado, é realmente notável como o lugar ocupado pelo conceito de *boa-vontade* na teoria kantiana demonstra que a perspectiva moral não consegue se desvincular totalmente da perspectiva ética. Com efeito, proclama Kant: “De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não existe nada que possa sem restrição [*ohne Einschränkung*] ser considerado bom se não existe uma *boa-vontade*” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 239). Desta assertiva, sempre com Ricoeur, exsurtem duas importantes afirmações que acentuam esta continuidade: não só identificamos a consideração pelo bom, como identificamos a vontade como portadora deste predicado. A vontade, em Kant, é determinada como “o poder de colocar um começo no curso das coisas, de se determinar por razões”, tomando assim “o lugar que o desejo razoável ocupava na ética aristotélica” (RICOEUR, 1990, p. 240).

Contudo, enquanto “o desejo reconhece-se na sua perspectiva”, a vontade, em termos morais, “reconhece-se na sua relação com a lei”, segundo a pergunta “*que devo fazer?*” (RICOEUR, 1990, p. 240). Esta é, portanto, a primeira grande cisão entre as tradições: na tradição deontológica, a ideia de *boa-vontade* e a noção de ação feita por dever se equivalem, daí porque afirmar que uma vontade boa sem restrição é uma vontade submetida às limitações.

A resposta ao que devemos ou não fazer, nesta toada, encontra-se nos denominados imperativos, caracterizados, sobretudo, por sua *universalidade*, ligada à ideia de *constrangimento*, que por sua vez é característica marcante do *dever*. Com efeito, firmada a submissão das máximas à regra de universalização, “o bom sem restrição reveste a forma do dever, do imperativo, do constrangimento moral” (RICOEUR, 1990, p. 241).

Desse modo, “a reflexão moral é uma paciente *provação* dos candidatos na qualidade do bom sem restrição”, pelo que a moral da obrigação pode ser caracterizada como um estilo de separação e depuração progressivas do que é ou não adequado à lei, pois com a introdução dessas máximas e a pretensão de universalidade (“minha ação é universalizável?”) as inclinações tornam-se efetivamente aferíveis moralmente (RICOEUR, 1990, p. 242). Em Aristóteles, como visto, é a teleologia interna, e não a pretensão à universalidade, que

caracterizava o desejo racional, que incluía os *planos de vida* e a *unidade narrativa de uma vida*. Eis, portanto, a celebração do primeiro imperativo categórico, instaurando o formalismo kantiano: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 243).

Conforme Ricoeur, é em um segundo e terceiro graus de cisão que a oposição entre as tradições torna-se mais evidente. Num segundo grau de cisão, há a introdução dos conceitos de *condições de sucesso* e *condições de satisfação*, ambas vinculadas àquilo que denominamos adequação das ações à lei moral, que assinalam precisamente a relação existente entre comando e obediência. Esta relação, que é interiorizada por Kant no próprio indivíduo, marcaria o poder de desobediência interno ínsito às decisões, qualificando como “patológico” determinado desejo (RICOEUR, 1990).

Mas é em um terceiro grau de cisão, com a introdução do conceito de autonomia ou autolegislação²⁸, que o formalismo parece atingir seu máximo. Neste caminho, “já não é somente de vontade que se trata, mas de liberdade. Ou, antes, a liberdade designa a vontade (*Wille*) na sua estrutura fundamental” (RICOEUR, 1990, p. 245). A autonomia, dessa forma, se contrasta com a heteronomia do árbitro, e “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e submissão”, pois a verdadeira obediência é a autonomia, motivo que levou Kant a afirmar que “a moral reside aí onde a ‘simples forma legislativa das máximas é unicamente o princípio suficiente de determinação da vontade’” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 246). Por outro lado, o princípio da autonomia é visto por Ricoeur como um ponto de virtual aporia, uma vez que seu estatuto é a da atestação, designado por Kant como *fato da razão* (*Factum der Vernunft*). Contudo, um dos maiores desafios que se impõe face à autonomia diz respeito à aporia do mal. O mal, neste sentido, situa-se no momento da formação das máximas, implicando não uma indisposição do desejo, mas um “mau uso do (livre) arbítrio”, uma “perversão (...) da ordem que impõe colocar o respeito à lei” acima das inclinações empiricamente sensíveis (RICOEUR, 1990, p. 252). Desta forma, constituir-se-ia uma máxima má (a propensão [*Hang*] ao mal) que fundamentaria todas as demais máximas más, afetando o uso da liberdade. O mal, ao afetar o livre arbítrio, cuja órbita é atraída para a liberdade e para o respeito à lei, constitui-se em um *mal radical*²⁹. Logo, o livre arbítrio parece carregar consigo

²⁸ Segundo Ricoeur (1990, p. 245), Höffe observa que a ideia de autolegislação tem origem em Rousseau, quando este afirma: “a obediência à lei que prescrevemos é liberdade”.

²⁹ Segundo Kant, “Esse mal é radical porque ele corrompe o fundamento de todas as máximas, além disso, como inclinação natural, ele não pode ser extinto pelas forças humanas” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 254).

um “golpe originário”, que perturba sua capacidade de determinar-se conforme ou desconforme à lei (RICOEUR, 1990).

Chegamos, assim, a um ponto chave de nossa investigação, que nas palavras de Ricoeur (1990, p. 255) assim pode ser formulado: “*Não é do mal e da inescrutável constituição do (livre) arbítrio que dela resulta, que decorre a necessidade de a ética assumir os traços da moral?*”. Desse modo, poderíamos reescrever a prova da obrigação moral nos seguintes termos: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que *não seja o que não deveria ser, a saber, o mal*” (RICOEUR, 1990, p. 255).

Passamos então, continuamente, à segunda componente da perspectiva moral. Neste plano moral, surge o *respeito devido às pessoas*, que desenvolve, como mencionado, sua estrutura dialógica implícita à autonomia, tal como a solicitude o faz à estima de si no plano ético (RICOEUR, 1990). O objetivo reside, primeiramente, em saber como a norma do respeito devido às pessoas permanece vinculada à solicitude.

Devemos dizer que é a *Regra de Ouro* que constitui a “fórmula de transição” entre a solicitude e o segundo imperativo categórico. A regra de ouro é, neste sentido, uma “norma de *reciprocidade*”. O segundo imperativo categórico, conforme Kant, representa um desdobramento do primeiro, só que enquanto este atém-se à forma, aquele atém-se à matéria, podendo ser formulado nos seguintes termos: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 259). Já a regra de ouro, consoante aduzido, encontra várias versões ao longo da história da humanidade. Talvez ela seja mais bem sintetizada segundo a fórmula negativa de Hillel, o mestre judeu de São Paulo: “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Esta aí a lei completa; o resto é comentário” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 256). Sua versão positiva, encontrada no Evangelho de São Mateus, por sua vez, também é bastante elucidativa, uma vez que designa mais nitidamente, a sua vez, o forte vínculo entre solicitude e norma, que nos leva e conduz ao *outro*: “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 256).

A solicitude, segundo Ricoeur, “é a alma oculta da interdição”, pois a precede. Mas como as pessoas nem sempre respeitam espontaneamente o próximo, e nisto consiste o mal, há a necessidade da ética passar pelo crivo da moral, ou seja, se revestir sob a forma de normas e interdições.

A formulação da regra de ouro exerce a função de destacar a dissimetria de base presente na relação entre os protagonistas da ação: entre aquele que faz e aquele que suporta, entre agente e paciente. É nessa dissimetria “que se enxertam todos os derivados maléficis da interação, começando com a influência e terminando no homicídio” (RICOEUR, 1990, p. 257). O vínculo entre as interdições e a regra de ouro, assim, torna-se evidente. Neste sentido, a *reciprocidade* e a *solicitude* são elementos fundamentais das interdições, como por exemplo, quando a fim de proscriver a dissimetria no homicídio, formulamos o interdito “não matarás”.

Essa dissimetria de base contém o que podemos chamar de “ocasião por excelência do mal e da violência”, que é o *poder sobre*, que vai desde a influência, o constrangimento, a ameaça, a traição, o estupro, até a tortura e a morte, correspondendo “à diminuição ou à destruição do *poder fazer* de outrem”, chegando, em seu máximo, à própria destruição da estima de si do outro (RICOEUR, 1990, pp. 257/258). As interdições advindas da regra de ouro, portanto, desenvolvem as prescrições e os interditos da moral, daí falarmos “não constrangerás”, “não ameaçarás”, “não matarás”, *etc.* Desta forma,

“a cada vez a moral replica a violência. E, se o comando não pode deixar de revestir a forma da interdição, é precisamente devido ao mal: a todas as figuras do mal responde o *não* da moral. Aí reside provavelmente a razão última pela qual a forma negativa da interdição é inexpurgável” (RICOEUR, 1990, p. 259).

A *solicitude*, ao seu lado, implica uma noção afirmativa, sendo, segundo Ricoeur, “a alma oculta da interdição”.

Retomando a outra questão, a saber, da relação entre norma de respeito e autonomia (relação homóloga à que se estabelece entre *solicitude* e a estima de si), a regra de ouro continua a transição entre a *solicitude* e o segundo imperativo categórico. Digo mais: a regra de ouro é, no seio do segundo imperativo categórico, responsável pela transição entre a humanidade, desdobramento plural do conceito de autonomia (a humanidade é conceito menos abstrato que a autonomia, pois já faz acepção das pessoas, mas ainda permanece universalmente abstrato), e a *pessoa como fim em si*, ligada, enfim, à ideia de matéria. Em outras palavras, trata-se da transição e abertura da humanidade à pluralidade de pessoas, introduzindo “na própria formulação do imperativo a distinção entre ‘tua pessoa’ e ‘a pessoa de qualquer outro’” (RICOEUR, 1990, p. 262). Com efeito, instaura-se uma nova provação, agora pelo segundo imperativo categórico. Neste sentido, confessamos com Ricoeur que a

regra de ouro é apenas “imperfeitamente formal”, uma vez que não diz exatamente *o que* o outro detestaria ou amaria.

Por outro lado, como se percebe, o segundo imperativo categórico de Kant afasta cabalmente o chamado “critério de utilidade”, pelo que adentramos o terceiro e último ponto, a saber, os princípios e regras de justiça.

Ao afirmar que a ideia de repartição justa e a ideia de justa parte, ambas regidas pela ideia de igualdade, pertencem ainda à perspectiva ética, Ricoeur (1990) situa o conceito de distribuição como o ponto de confluência entre a perspectiva ética e a perspectiva deontológica. Estes legados da perspectiva do bem-viver, na qual, lembremos, se fala ainda em *senso* ou *sentido* de justiça, contudo, encontram-se carregados de ambiguidades. Primeiramente, a ideia de “justa parte” parece pender para dois lados, tanto para um individualismo resultante da noção de “separação entre o que pertence a um com exclusão do outro” ou pode pender para a noção de cooperação e endividamento mútuo (RICOEUR, 1990, p. 266). Adiantemos que o ponto de vista normativo, que encontra sua glória na teoria contratualista de Rawls, pende para a primeira noção. Em segundo lugar, outra ambiguidade repousa na equivocidade da igualdade, sobretudo as dificuldades decorrentes da igualdade proporcional. Nesta, “a ideia de *isotés* é salva, mas ao preço de um artifício; o de uma relação a quatro termos: duas pessoas e duas partes³⁰” (RICOEUR, 1995, pp. 94/95).

É a preocupação de esclarecer essas ambiguidades que justificam as tentativas de eliminar toda concepção teleológica da justiça, e fundá-la sobre uma perspectiva puramente deontológica, através de um processo crescente de formalização, que atinge seu fim em uma concepção puramente processual da justiça (RICOEUR, 1990). A questão que se coloca é saber se realmente a perspectiva deontológica se mantém sem a perspectiva ética, ou se, ao revés, não é justamente à ética que ela recorre.

Como referido, formalismo e contratualismo estão imbricados. É na teoria contratualista que a perspectiva deontológica se sustenta. Desse modo, “a ficção do contrato [social] tem por fim e por função separar o *justo* do *bom*”, substituindo “todo engajamento prévio concernente a um pretendido bem comum” por “um processo de deliberação imaginária” (RICOEUR, 1990, p. 267). Neste sentido, é o processo contratual, fictício, que gera os princípios e regras da justiça. Podemos mesmo dizer “que o contrato ocupa, nas instituições, o mesmo papel que a autonomia exerce no plano fundamental da moralidade” (RICOEUR, 1990, p. 267). Isto é,

³⁰ Continua Ricoeur (1995, p. 95): “Assim se põe para Aristóteles o terrível problema (...) de justificar certa ideia de igualdade, sem caucionar o igualitarismo puro e duro”.

uma liberdade separada das inclinações sensíveis que age tão somente mediante a razão das máximas universalizadoras. Contudo, enquanto a autonomia recebe o (controvertido) estatuto designado por Kant como “fato da razão”, o contrato, obviamente, é uma ficção, sendo a fundação da república um “enigma não-resolvido”. A teoria rawlsiana, destarte, é considerada um dos contributos mais efetivos da modernidade para resolver tal enigma. Tal teoria pode ser considerada antiteleológica, mas é preciso dizer que é contra a teleologia utilitarista que ela se confronta, sobretudo baseando-se no segundo imperativo categórico kantiano.

Assim sendo, “Rawls assume (...) inteiramente a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais. Contratualismo e individualismo avançam assim de mãos dadas” (RICOEUR, 1990, p. 268).

O conceito de equidade (*fairness*) “caracteriza a situação original do contrato”, complementada pela ideia de véu de ignorância (abstração de toda e qualquer inclinação concreta dos indivíduos), que assegurariam “a equidade da situação de deliberação”, da qual resultaria, conseqüentemente, o próprio contrato, e com este os princípios e regras de justiça, bem como a conformação das instituições de base. Portanto, a intenção da teoria de Rawls é “dar uma solução processual à questão do justo” libertando-o “de todas as pressuposições que dizem respeito ao bem”, em outras palavras, libertar “definitivamente o justo da tutela do bem” (RICOEUR, 1990, pp. 269/270).

Com a celebração do contrato social, ainda sob o manto da equidade, da posição originária e sob o véu da ignorância, os indivíduos seriam levados a escolher os princípios de justiça elaborados por Rawls³¹. Esta é uma suposição que Rawls tirou calcado na teoria da decisão num contexto de incerteza, designada de *maximin*. Nela, os indivíduos escolheriam “o arranjo que maximiza a parte mínima”, visando, primeiramente, aos seus próprios interesses. Devemos dizer, neste turno, que esta é uma visão egoística dos indivíduos, uma vez que não reconhece a perspectiva ética anterior a esta perspectiva deontológica do contrato social, a saber, a *necessidade existencial*, acima de tudo, que o *si* tem do *outro*, a necessidade de reconhecimento recíproco, bem como o “*querer-viver-junto*” entre as pessoas.

De qualquer forma, podemos afirmar que os três elementos da perspectiva deontológica, são estruturados a partir de uma lógica constrangedora, de exclusão: são apresentadas fórmulas de aferição da adequação, desde a autonomia, que se desdobra às pessoas como fins em si, até atingir o contrato social. Contudo, conforme Ricoeur (1990, p. 276), esta concepção

³¹ Neste sentido, remetemos o leitor a relembrar os princípios de justiça de Rawls, conforme nota n.º 19.

deontológica, puramente formal (processual) da justiça, não consegue “romper suas amarras com um senso de justiça que a precede” e a acompanha do início ao fim.

E isto se deve, sobretudo, àquilo que o próprio Rawls denominou “equilíbrio refletido [*reflective equilibrium*] entre a teoria e nossas ‘convicções bem pesadas’ (*considered convictions*)”, que acompanha toda a sua obra (RICOEUR, 1990, p. 277). Neste caminho, Rawls afirma:

“Podemos, entretanto, justificar de um outro modo uma descrição particular da posição original. É vendo se os princípios que escolheríamos conciliam-se com nossas convicções bem pesadas sobre o que é a justiça ou se eles os prolongam de uma maneira aceitável” (*apud* RICOEUR, 1990, p. 277).

Segundo Ricoeur (1990, pp. 277/278), a teoria rawlsiana pode ser considerada “uma racionalização progressiva destas convicções”, racionalização esta, portanto, consistente “num processo complexo de ajustamento mútuo entre a convicção e a teoria”, razão pela qual a concepção deontológica e processual da justiça “não permite edificar uma teoria independente, mas repousa sobre uma apreensão do que significa o injusto e o justo”.

Desta forma, Ricoeur se pergunta: não seria a noção de autonomia, “fato da razão” segundo Kant, a qual se vincula aos três momentos da perspectiva deontológica, senão uma atestação do *bom*?³² Não seria a ideia de *pessoa como fim em si* uma atestação do *valor* das pessoas?³³ O contrato social, por sua vez, não é uma atestação, e sim uma ficção. Não seria porque lhe falta justamente este caráter de atestação? Isto é, “os povos (...) não sabem que eles são soberanos de outro modo que não em virtude de um contrato imaginário mas em virtude do querer-viver-junto que eles *esqueceram*?” (RICOEUR, 1990, p. 280). Por fim, conclui Ricoeur (1990, p. 280):

Se agora, por um movimento ao contrário, transportarmos essa dúvida que afeta a ficção do contrato para o princípio da autonomia, esse último não arriscaria ele também descobrir-se como uma ficção destinada a suprir o esquecimento da fundação da deontologia no *desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas*?

³² Sobretudo se lembrarmos os lugares que ocupam na teoria kantiana as noções de “boa-vontade” e de “bom sem restrição”.

³³ Ou seja, antes de tudo ligada à solicitude e à perspectiva ética?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento, deve-se dizer que em vista dos limites e escopos do presente estudo, reservaremos a oportunidades posteriores a análise daquilo que Paul Ricoeur, seguindo a já referida concepção advinda do termo *fragility of goodness*³⁴, designou “o trágico da ação”, inserto no estudo intitulado “*O si e a sabedoria prática: a convicção*”. Neste “trágico”, passa-se à análise dos conflitos suscitados pelo formalismo, solidário da perspectiva deontológica, que não encontram solução nos sistemas abstratos. Recorre-se, assim, à perspectiva ética originária, agora enriquecida por este trajeto³⁵, onde a sabedoria prática exerce uma função exemplar.

Contudo, mesmo que não adentremos este momento, é preciso ainda tecer algumas considerações finais acerca do desenvolvimento e do percurso da justiça, após a formulação das normas de justiça até a realização da prática judiciária, uma vez que a ideia de justiça rege uma prática social, ou seja, possui um contexto prático (RICOEUR, 1995). Esse será, portanto, o objeto destas considerações últimas, a partir da análise de três elementos básicos: “a sequência *ocasiões da justiça - canais da justiça - argumentos da justiça*” (RICOEUR, 1995, p. 89).

1. Circunstâncias ou ocasiões da justiça

As ocasiões da justiça têm a forma de um conflito real e concreto, opondo interesses reais, em todos os subsistemas jurídicos, ensejando a formação do processo. Contudo, “a heterogeneidade real dos bens presentes nas coisas a partilhar” implica o retorno da perspectiva moral à perspectiva ética (RICOEUR, 1995, p. 102). A estrutura dialética da justiça (ética-moral-ética enriquecida), portanto, é inerente ao seu caráter prático, assim como o é a dificuldade advinda da concepção da sociedade como sistema de repartição. Tudo ou quase tudo em nossa sociedade é passível de interferir neste desiderato: se se tratam de bens públicos ou privados, *quem* são as partes envolvidas na relação, as autoridades envolvidas *etc.*, isto é, considerações acerca dos “bens sociais primários”, conforme Rawls (RICOEUR, 1995). O formalismo (e seu esquema processual de justiça) não suporta qualquer situação histórica real. Não era para ser diferente, pois “tira sua universalidade apenas do caráter irreal

³⁴ Da filósofa Martha C. Nussbaum, em sua obra *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy* (1986).

³⁵ Constituinto o terceiro momento da trajetória proposta por Ricoeur (a necessidade do retorno da moral à ética, em hipóteses de conflitos suscitados pelo formalismo).

da situação original”, na qual os contratantes se desfazem inclusive de seus preconceitos, compreensões e até tendências (RICOEUR, 1995, p. 103).

Neste ponto, Ricoeur reencontra o problema antecipado por Max Weber, em sua fase nietzschiana, designado por “politeísmo de valores”. De fato, uma teoria dos valores em uma sociedade desprovida de consenso forte em matéria de ética tem seu desdobramento reduzido.

Entretanto, Ricoeur observa que “as condições do consenso não estão perdidas”, recorrendo para o resgate das revoluções do pensamento inscritas nas tradições greco-romana, judaico-cristã, e renascentistas, naquilo que O. Höffe denominou “herança da humanidade”. Por outro lado, observa que o consenso é histórico, e o patrimônio é conquista histórica; Por fim, é preciso observar que o consenso também “depende da qualidade da discussão pública” (RICOEUR, 1995, p. 103).

2. Vias, meios ou canais da justiça

Os canais da justiça referem-se ao aparelho judiciário, “compreendendo leis escritas, tribunais (...), juízes, vale dizer, indivíduos como nós”, incumbidos de prolatar a sentença em um caso concreto (RICOEUR, 1995, p. 104).

As vias da justiça, porém, dependem duplamente do Estado: recursos físicos e financeiros, para desenvolverem suas atividades, e uma atividade política e pública que estabeleça eficazmente uma ordem de prioridade, inclusive dos bens, pois na “sociedade como sistema de repartição (...) as demandas que se levantam das diferentes ‘esferas de justiça’³⁶ não podem ser todas satisfeitas, nem ao mesmo tempo nem na mesma proporção” (RICOEUR, 1995, p. 104).

Por outro lado, as vias de justiça também dependem do espaço de discussão ao nível da “sociedade civil”. Desta forma, segundo Ricoeur (1995, p. 105), “no alto e acima, o Estado; em baixo e na base, o espaço público de discussão; e *entre os dois*, o processual como tal”. Deve ressaltar que a palavra “processual” agora empregada refere-se ao processo enquanto mediador da sequência “leis - cortes e tribunais - sentença e juízes”, em termos de direito processual, e não mais em termos contratualistas (RICOEUR, 1995, p. 105). Neste sentido,

³⁶ Conforme Ricoeur (1990, p. 295): “Em um autor como Michael Walzer, a ação de levar em consideração essa real diversidade dos bens, apoiada sobre a das estimações e avaliações que determinam as coisas a dividir como os bens, termina num verdadeiro desmembramento da ideia unitária de justiça em benefício da ideia de ‘esferas de justiça’ [*spheres of justice*]. Constituem uma esfera distinta as regras que regem a cidadania (*membership*) e tratam por exemplo das condições de sua aquisição ou de sua perda, do direito dos residentes estrangeiros, dos emigrantes, dos exilados políticos etc.”

todo o procedimento regrado pode ser visto como um modulador da justa distância (*mesótes* entre o “muito distante e [o] não suficientemente distante”). Desse modo, conforme Ricoeur (1995), a *lei* assim o faz, ao afastar as paixões e os interesses. O *processo* opera a justa distância entre as partes, nem o embate, nem o desprezo. A *sentença* coloca no “seu justo lugar” as partes ao mesmo tempo em que procede à justa partilha. Julgar, diz Ricoeur (1997), é “cortar”, “separar”, de um lado pondo fim à incerteza e repartindo justamente, e de outro contribuindo para a pacificação social, consistindo, respectivamente, nas finalidades *curta* e *longa* do “ato de julgar” (RICOEUR, 1997). Já o juiz possui todos os distanciamentos anteriores, ele é equidistante dos interesses, dos conflitos e das partes.

3. Os argumentos ou discurso da justiça

Nesta perspectiva, presente também nas duas perspectivas anteriores (seja no debate público acerca dos “bens sociais primários” seja no procedimento judiciário envolvendo leis, cortes, juízes e sentença), a justiça como prática social e o processo são “um longo discurso”, “um segmento de uma atividade comunicativa” (RICOEUR, 1995, pp. 106/107). Mas a acentuação neste caráter discursivo em si mesmo é importante para não cairmos no reducionismo de pensar que a justiça se resume à prolação da sentença, ou pior, na sua execução, pelo que a restringiríamos ao momento de uso do “monopólio da violência”: “a espada eclipsando a balança” (RICOEUR, 1995, p. 106).

A sentença, neste sentido, via a pronunciar o direito, em uma troca regrada de argumentos diante de um tribunal, consistindo “um caso admirável do uso dialógico da linguagem”, surgindo deste uso sua *lógica* e *ética* próprias (RICOEUR, 1995, p. 107).

A lógica do discurso repousa no lugar que ocupa a argumentação, balanceada pelas provas que vinculam o juízo e o próprio desenvolvimento linguístico dos argumentos. Nisso reside que o discurso jurídico, assim como o discurso político e o discurso histórico, compartilham de uma fragilidade própria, de um estatuto epistemológico da *lógica do razoável*, tal como Aristóteles já estava ciente (RICOEUR, 1995). Entretanto, conforme alerta Ricoeur (1990, p. 108), “para não ser arbitrário, o julgamento deve extrair sua justificação da deliberação que ele conclui e da qualidade argumentativa dessa deliberação”. É justamente esta ideia do *melhor* argumento, *compreensível* pelo outro, que invoca a ética no discurso, unindo-a à lógica. Concluindo, arremata Ricoeur (1995, p. 107): “Que fórmula resumiria melhor essa ética da argumentação do que o antigo adágio: *Audi alteram partem?*”.

CONCLUSÃO

Vimos que primeiramente, no plano ético, a noção de outro exige que a intenção do bem-viver envolva de algum modo o sentido de justiça. Por outro lado, certo é que o viver bem não se limita às relações interpessoais binárias, estendendo-se à vida nas instituições, compreendidas estas enquanto sistemas de partilha de encargos e vantagens, pelo que a justiça, nesta relação, apresenta-se de uma forma diferente daquela encontrada na amizade ou no amor. Neste passo, a intenção ética estende-se a todos os partidários do sistema de distribuição, formando a categoria do *cada um*, e a justiça repousa precisamente em atribuir a *cada um a sua parte*. A passagem da ética à moral é inevitável, tendo em vista que a relação espontânea de homem a homem pode envolver, de alguma forma, o *poder sobre*, ou a violência.

A moral, desta forma, se exprime por interditos e imperativos, do tipo “não matarás”, e já traz em seu bojo a noção de *obrigação*. Como visto, é neste ponto que um formalismo rigoroso não satisfaz, pois desconsidera um sentido ético prévio de justiça, além de não deixar espaço para a ideia de bem comum, nem para de bens substanciais que deem conteúdo às partilhas desiguais, que são neutralizados pela ficção do contrato social celebrado em condições hipotéticas e irreais. Consequentemente, o justo é estabelecido por critérios meramente formais, que variam desde um apriorismo rigoroso (kantiano ortodoxo) a um positivismo jurídico. É por isso que se sustenta a existência de um sentido ético prévio de justiça, antes de qualquer formalização, seja aquela operada racionalmente em abstrato (desconsiderando as particularidades concretas), seja sob a forma de legislação. Exatamente este sentido ético prévio que legitima o retorno da moral à ética, em situações de conflitos suscitados pelo formalismo. Perceber a justiça como virtude, neste sentido, é uma forma de equilibrá-la, ao se contrapor aos grandes sistemas éticos abstratos, à medida que revaloriza o papel da sabedoria prática, a *phrónesis* dos gregos, traduzida do latim por prudência, tão caras aos antigos, de decidir sobre o justo no seio de cada situação concreta, recorrendo às fontes do sentido ético mais originário que não passaram para a norma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. **Argumentação *contra legem*: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos *mais difíceis***. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

LACERDA, Bruno Amaro. **Raciocínio jurídico**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

HÖFFE, Otfried. **O que é Justiça?**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1: em torno ao político**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. **O justo ou a essência da justiça**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1990.