

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ENTRE O BOM E O LEGAL: RICOEUR E A NOÇÃO  
DE JUSTIÇA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Rafael Alves Padilha**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2012**

# **ENTRE O BOM E O LEGAL: RICOEUR E A NOÇÃO DE JUSTIÇA**

**Rafael Alves Padilha**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2012**

Padilha, Rafael Alves

Entre o bom e o legal: Ricoeur e a noção de justiça / Rafael Alves Padilha.

– 2012

84 p. ; 30 cm.

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012.

1. Justiça 2. Ricoeur 3. Ética 4. Teleologia 5. Deontologia I. Padilha, Rafael Alves II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**ENTRE O BOM E O LEGAL: RICOEUR E A NOÇÃO DE JUSTIÇA**

elaborada por  
**Rafael Alves Padilha**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Noeli Dutra Rossatto, Dr.**  
(Presidente/Orientador)

**Paulo Sergio de Jesus Costa, Dr. (UFSM)**

**Elsio José Cora, Dr. (UFFS)**

**Suplente: Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)**

Santa Maria, 27 de agosto de 2012.

À Dona Maria, origem de tudo.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Maria Aparecida, que me ensinou a ler.

Aos meus irmãos, Joana e Marcelo, sem os quais não teria sobrevivido.

Aos meus avós, Dona Ema e Seu Aparício.

Ao Prof. Noeli, pela confiança, paciência e pelas conversas de todos os tipos.

Aos professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSM.

À CAPES pelo apoio financeiro.

A todos os meus amigos, pois, como ensinou Aristóteles, eles são o “bem supremo de entre os chamados bens exteriores”.

Em especial, ao André e ao Vitor, por serem meus companheiros nesta saga contra o mundo feio que está aí fora.

A todos os músicos que fizeram canções sobre corações partidos.

À Fabiana, por todo o segredo.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **ENTRE O JUSTO E O LEGAL: RICOEUR E A NOÇÃO DE JUSTIÇA**

AUTOR: RAFAEL ALVES PADILHA

ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de agosto de 2012.

A presente dissertação tem como objetivo geral propor uma reconstrução e uma discussão da argumentação de Paul Ricoeur em torno à noção de justiça, apresentada em diversos livros do início e meados dos anos 90, dentre eles, *O si-mesmo como um outro*, e as duas coletâneas de artigos *O justo I* e *Leituras I: em torno ao político*. Em função disto, ela toma como eixo diretor a dialética entre teleologia e deontologia, com seus respectivos predicados “bom” e “legal”, vista por Ricoeur como uma preparação para o verdadeiro desafio da moralidade tomada como um todo: o juízo moral singular, tomado em situações de incerteza, sob o signo da sabedoria prática. Sob a ótica teleológica, a justiça, com a intermediação providencial da noção aristotélica de amizade, é vinculada ao desejo de uma vida realizada, o objeto próprio da ética. Adiante, ainda com Aristóteles, Ricoeur percebe na instituição, compreendida como uma estrutura do querer viver junto caracterizada por costumes comuns, a mediação adequada às relações distributivas que se dão sob o signo da justiça. No plano deontológico, a discussão promovida com a obra magna de Rawls não pretende, propriamente, refutá-la. De maneira diferente, em acordo com a tese da primazia da teleologia sobre a deontologia, o que se tem em mente é, de um lado, extrair um sentido ético pressuposto, embora não admitido explicitamente, pela formalização da regra da justiça e, de outro lado, descrever a tensão provocada pelo formalismo que conduz à necessidade de um recurso final à ética. Por fim, o expediente da *phronesis*, em suas raízes aristotélicas, mira a estrutura fundamental do juízo moral em situação. Aqui, o exemplo paradigmático é fornecido pela instituição judiciária, que, na figura do juiz, julga as diferentes demandas e pronuncia a justiça, aplicando a lei de modo complexo e não mecânico, respeitando os seus ritos específicos e obedecendo a modos publicamente reconhecidos de argumentação. O ponto final deste longo percurso só é atingido quando o ato de julgar é, finalmente, executado, distribuindo a cada uma das partes litigiosas o que é seu de direito, sua justa parte, contribuindo, a longo prazo, para a manutenção da paz social.

**Palavras-chave:** Justiça. Teleologia. Deontologia. Sabedoria Prática.

## ABSTRACT

Master Course Dissertation  
Graduation Program in Philosophy  
Universidade Federal de Santa Maria

### BETWEEN GOOD AND LEGAL: RICOEUR AND THE NOTION OF JUSTICE

AUTHOR: RAFAEL ALVES PADILHA

ADVISER: NOELI DUTRA ROSSATTO

Defense Place and Date: Santa Maria, August 27<sup>nd</sup>, 2012.

The present dissertation aims to reconstruct and to discuss Paul Ricoeur's argumentation about the notion of justice, presented at several books that had been published in the beginning and mid 90', among them, *Oneself as another*, and the two collections of articles *The just 1* and *Readings 1: around the political*. According to this, it takes as director axis the dialectic between teleology and deontology, with their respective predicates "good" and "legal", seen by Ricoeur as a preparation for the real challenge of morality taken as a whole: the moral singular judgment, executed at uncertainty situations, under the sign of the practical wisdom. Under the teleological vision, the justice, with the providential intermediation of the Aristotelian's notion of friendship, is connected to the desire of a realized life, the ethic's aim. Further, yet with Aristotle, Ricoeur sees in the institution, grasped as a structure of desire to live together characterized by common wons, the appropriated mediation to the distributive relations which it occurs under the aegis of justice. On the deontological plane, the discussion promoted with the Rawls's great work doesn't aim, properly, to refute it. In a diverse way, according to the thesis of the teleology's primacy over the deontology, what it intent is, at one hand, to extract a presupposed ethical sense, that the formalization of the rule of justice doesn't admit explicitly, and, at the other hand, to describe the tension provoked by the formalism, which conducts to necessity of a final recourse to the ethics itself. In the end, the *phronesis*'s expedient, in your Aristotelian roots, aims the moral judgment's fundamental structure. Here, the paradigmatic example is offered by the judicial institution, which, in the judge's figure, judges the different demands and pronounces the justice, applying the law in a complex and not mechanical way, respecting their own rituals and obeying to public and recognized argumentation modes. The final point of this extensive trajectory is accomplished only when the act of judge is, finally, executed, distributing to each litigious part what is theirs by law, their fair share, contributing, in long term, to keep the social peace.

**Key words:** Justice. Teleology. Deontology. Practical Wisdom.



## SUMARIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
<b>1 O JUSTO E O BOM</b> .....	06
<b>1.1 Vida boa, amizade e solicitude</b> .....	08
1.1.1 A vida realizada .....	08
1.1.2 Amizade e solicitude .....	10
<b>1.2 O Si e as instituições justas</b> .....	18
1.2.1 A instituição como ponto de aplicação da justiça .....	19
1.2.2 Senso de justiça, justiça distributiva e igualdade .....	22
<b>2 O JUSTO E O LEGAL</b> .....	30
<b>2.1 Universalidade e respeito</b> .....	32
<b>2.2 A formalização da justiça em Rawls</b> .....	34
2.2.1 A posição original .....	37
2.2.2 Os princípios da justiça .....	40
2.2.3 O argumento do <i>maximin</i> .....	43
<b>2.3 O recurso à ética</b> .....	44
<b>3 A EQUIDADE</b> .....	52
<b>3.1 Das circunstâncias ao discurso, pelos canais: o longo percurso da justiça através da instituição judiciária</b> .....	54
3.1.1 Circunstâncias e canais .....	54
3.1.2 O discurso da justiça .....	57
3.1.2.1 Dworkin .....	58
3.1.2.2 Da argumentação à interpretação .....	61
<b>3.2 O ato de julgar</b> .....	65
3.2.1 Deslinde de um conflito .....	65
3.2.2 Manutenção da paz social .....	67
<b>3.3 Conclusão</b> .....	71
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	75

## INTRODUÇÃO

Ao afirmarmos que a noção de justiça ocupou, amplamente, o interesse de Paul Ricoeur não nos parece que façamos um juízo temerário. Afinal, já em *O si-mesmo como um outro*<sup>1</sup>, de 1990, ela ocupa uma boa parte do espaço dedicado ao que o autor chama de “pequena ética”, constituída pelos capítulos sete, oito e nove desta obra. No período posterior, diversos artigos sobre o tópico vieram a lume. E isto sem falar dos dois volumes sobre o assunto – *O justo 1* e *O justo 2* – publicados, respectivamente, em 1995 e 2002, e cuja tradução foi lançada no Brasil em 2008. O que temos em vista aqui, certamente, não é uma reconstrução exaustiva da reflexão ricoeuriana sobre o tópico, visto que não concebemos ser possível exaurir o caráter instigador de toda e qualquer filosofia que mereça assim ser chamada. Por outro lado, temos plena ciência do corte metodológico abrupto que realizamos ao pretender isolar parcialmente a noção de justiça do restante do conjunto da filosofia moral de Ricoeur. Em função dele, em alguns momentos, a manutenção do argumento pode exigir um retorno a alguns temas gerais, distantes da especificidade a que nos propomos. De toda forma, esperamos poder oferecer elementos para a compreensão da originalidade do pensamento ricoeuriano, isto é, para além da acusação que com frequência lhe é endereçada, a saber, a de que ele não passaria de um comentador de luxo.

Contudo, antes de introduzirmos a ideia de justiça de modo adequado, temos de dar um passo atrás, a fim de situar corretamente a investigação sobre o justo em um plano mais amplo da filosofia de Ricoeur.

Com relação ao projeto mais vasto de *O si-mesmo como um outro*, no qual se inclui a inquirição em torno à noção de justiça, os estudos sobre filosofia prática acrescentam um novo desdobramento, ao mesmo tempo moral e ético, ao conceito de *ipseidade*. Em verdade, podemos dizer que é a expressão mais elevada da dialética entre ipseidade e alteridade (Cf. RICOEUR, 1992, p. 18). Com efeito, os dez estudos que compõem o livro se inscrevem no registro da *ipseidade do si*, e as quatro perguntas pelo “quem”? - Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação? – são quatro diferentes maneiras de se descrever as capacidades de um sujeito que só pode ser determinado por meio de diversas

---

<sup>1</sup> Optamos por utilizar a tradução norte-americana (RICOEUR, P. *Oneself as another* (transl. By Kathleen Blamey), Chicago: University of Chicago Press, 1992), tendo em vista de a tradução brasileira apresenta diversos problemas de tradução.

mediações (Cf. ALEIXO, 2008a). Além disto, a quarta e última subseção também satisfaz à regra do desvio da reflexão mediante a análise, estabelecida na introdução oferecida ao livro. Em função disto, os predicados “bom” e “obrigatório” constituem, enquanto classes de predicados aplicados às ações e aos agentes, uma nova mediação do si em seu desvio através do mundo da vida.

E o que pode ser dito a respeito da crucial distinção proposta por Ricoeur entre ética e moral? Nada na etimologia ou na história dos usos dos termos pede que ela seja feita. Afinal, um tem origem grega, outro tem origem latina; e ambos remetem, igualmente, à ideia de costumes (*éthos*, para os gregos; *moralia*, para os romanos). No entanto, Ricoeur considera que esta última se caracteriza por uma forte ambiguidade: de um lado, pode significar aquilo que *é estimado bom*; de outro, aquilo que *se impõe como obrigatório*. Em função disto, decompondo este núcleo partilhado, ele convencionou designar com “ética” a *visada* de uma vida boa e realizada; e com “moral” a articulação desta intenção em *normas* ao mesmo tempo universais e constrangedoras. Então, é fácil perceber, na distinção entre visada e norma, uma referência correspondente a duas grandes matrizes em filosofia moral: a tradição aristotélica, em que a ética é de natureza teleológica, e a tradição kantiana, em que a moralidade é concebida deontologicamente. Neste sentido, Ricoeur promete se deixar guiar pela leitura dos textos fundadores de ambas as tradições, sem assumir, no entanto, um comprometimento acrítico com a ortodoxia de interpretações já postas.

Com base neste núcleo decomposto da ideia de costumes, Ricoeur estabelece as três hipóteses de trabalho que devem orientar internamente os seus estudos sobre filosofia prática, em uma espécie de arquitetura circular, uma “dialética inacabada” (Cf. PIVO, 1999). A primeira marca a prioridade da ideia de vida boa em relação à articulação desta em normas universais e constrangedoras. A segunda aponta a necessidade de que a intenção ética passe por uma espécie de prova imposta pela instância deontológica. A terceira, por fim, assinala a legitimidade de um recurso da norma ao fundo ético toda vez que a aplicação de uma regra moral levar a um impasse na prática cotidiana, remetendo a uma noção de sabedoria prática disposta de modo a encontrar a melhor aplicação da norma universal a situações particulares. Portanto, Ricoeur vê a ética abarcando a moral, embora esta se constitua enquanto uma limitada e indispensável barreira para a execução daquela. Estabelecer-se-ia entre as duas tradições uma dialética de subordinação e complementaridade, uma tentativa de articular uma exigência ética de vida realizada e a exigência moral de universalidade, “a qual o recurso final da moral à ética apenas reforçaria” (RICOEUR, 1992, p. 171).

Sobre isto, afirma Mogin,

(...) se a ética envolve a moral, nem por isso deixa de lhe conferir um papel e uma prioridade indispensáveis. O movimento é, ao mesmo tempo, progressivo e circular: a ética tem a ver com a moral num mundo em que não é concebível o acordo sobre os fins, mas a ética designa, simultaneamente, uma interação sem a qual a moral não tem significado (MOGIN, 1997, p. 167).

De acordo com Ricoeur (1992, p. 172), a articulação entre a visada teleológica e o momento deontológico encontra, pela primeira vez, sua contraparte no plano da designação do si, precisamente, ao nível dos predicados – “bom” e “obrigatório” - aplicados à ação. Assim, ao plano ético corresponde a estima de si, e ao plano moral, o respeito de si. Em função disto, as três hipóteses de trabalho supramencionadas podem ser reformuladas sob a pressão da reflexividade intrínseca à ipseidade. Fica posto que, primeiro, “a estima de si é mais fundamental que o respeito de si”; segundo, que o respeito de si recobre a estima de si no domínio das normas; e, terceiro, que nas situações em que “nenhuma norma segura oferece orientação para o exercício *hic et nunc* do respeito” a estima de si aparece, concomitantemente, como recurso e fonte para o respeito de si.

Com efeito, a arquitetura da “pequena ética” se caracteriza pela intersecção de dois eixos diretores, condensados pela fórmula já conhecida: *querer a vida boa com e para os outros em instituições justas*. Enquanto o *horizontal* remete à constituição dialógica do Si, espelhando sua estrutura fundamentalmente relacional, o *vertical* está baseado nas distintas classes de predicados – “bom” e “obrigatório” - que são aplicados à ação humana. O lugar filosófico do justo está localizado, precisamente, “no ponto de intersecção desses dois eixos ortogonais e dos percursos de leitura que eles demarcam” (RICOEUR, 2008a, p. 7).

Para Ricoeur (2008a, p. 8), na leitura horizontal, o justo se assenta sobre a ideia de que o Si só constitui sua identidade em uma estrutura dialógica de relação com os outros. A isto ainda precisamos adicionar outra especificação: a justiça só encontra verdadeiramente seu lugar quando distinguimos na alteridade o *outro* do *outrem*. Em relação ao primeiro é que podemos falar de relações interpessoais. O outro, então, é o outro que oferece um rosto, uma voz, enfim, é aquele ao qual eu posso me referir na segunda pessoa do singular, enquanto o outrem é o sem-rosto da instituição, o anônimo. Desta perspectiva, então, a amizade “é a virtude emblemática dessa relação imediata que realiza o milagre de um intercâmbio de papéis entre seres insubstituíveis” (RICOEUR, 2008a, p. 8). No entanto, a amizade é uma virtude com escopo e conteúdo restritos: ela não pode nem desempenhar as tarefas atribuídas à virtude da justiça, assim como a justiça não se deriva dela. Em função disto, a justiça, contrariamente à relação de proximidade intrínseca à amizade, se caracteriza pela distância

tomada com respeito ao outro. Como teremos a oportunidade de ver mais tarde, essa relação de distância é mediada pela instituição. Nesse sentido, enquanto o pronome das relações interpessoais é o *tu*, para a justiça o outro é o *cada um*.

Já a leitura vertical acompanha o deslocamento conceitual promovido ao longo do percurso tomado pelos três predicados que qualificam a ação e o agente. Nesse aspecto, a justiça de início vincula-se às estimativas teleológicas inerentes ao desejo de uma vida realizada, isto é, ao predicado “bom”, de modo que ela se apresenta como um prolongamento da individualidade intrínseca à vida boa. Em um segundo momento, passa ao primeiro plano o predicado “obrigatório”, em virtude do qual a justiça ganha um estatuto deontológico. Ao final, de acordo com Ricoeur, ainda resta o estágio da sabedoria prática, ou seja, do julgamento moral aplicado a situações concretas.

Tomamos por eixo diretor de nosso trabalho a tese central do autor a respeito da justiça, a qual afirma que o predicado “justo” é alternativamente atraído pelos predicados “bom” e “legal”. Nesse sentido, para Ricoeur (1995, p. 91) apesar da aparente oposição, anunciada acima, entre as duas tradições em filosofia moral, ambas são constitutivas da ideia de justiça. Com relação ao tópico enunciado, em *SO*, encontramos a seguinte definição:

*O justo*, me parece, olha em duas direções: em direção ao *bom*, com respeito ao qual marca a extensão das relações interpessoais para as instituições; e em direção ao *legal*, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e o direito de coerção (1992, p. 197).

Depois deste preâmbulo necessário para explanar a estrutura conceitual da ética ricoeuriana, podemos, finalmente, passar à especificação dos conteúdos dos capítulos de nossa reconstrução.

O primeiro capítulo acompanha a investigação ligada ao fenômeno da intenção ética, tão longe quanto for necessário. O objetivo aqui é examinar a noção de justiça em sua vinculação com a perspectiva teleológico-aristotélica. Por esta razão, partimos de uma breve esquematização do argumento produzido por Ricoeur no sétimo estudo de *O si-mesmo como um outro*, expondo, para o essencial, a noção de “vida boa” enquanto o objeto mesmo da ética. Em seguida, nos voltamos para as relações entre “vida boa”, amizade, solicitude e justiça, de modo a esclarecer sob que forma o senso de justiça pode encontrar sua vinculação à reflexividade inerente à estima de si. Por fim, o tópico é a justiça enquanto tal, caracterizada através das noções de instituição, igualdade e distribuição. Em virtude disto, Ricoeur, tomando Aristóteles e Hannah Arendt como interlocutores, delimita a justiça a partir de um

duplo eixo. De um lado, ele procura nas instituições o ponto de aplicação da justiça. A noção de distribuição garante, então, o vínculo entre o indivíduo e a instituição. Por outro lado, esta mesma noção de distribuição adere à ideia de *igualdade (isotés)*, pela qual a justiça se define enquanto uma virtude. Assim, o tópico passa a ser a espécie de justiça que é própria às instituições humanas: a justiça distributiva, caracterizada pela igualdade proporcional.

O segundo capítulo, por sua vez, trata de acompanhar a tese ricoeuriana de que a formalização da regra da justiça, efetivada por uma aliança entre deontologia e contratualismo, que deverá ser explicada ao seu tempo, não consegue se tornar totalmente autônoma em relação a um senso de justiça oriundo e enraizado em solo ético. Em primeiro lugar, apontamos, sumariamente, as características gerais dos outros dois componentes do plano deontológico, a saber, a autonomia e o respeito devido às pessoas. Tendo feito isto, passamos, com Ricoeur, à reconstrução de algumas partes de *Uma teoria da justiça* de John Rawls, escolhida, dentre outras razões, por oferecer uma renomada solução para a aliança supramencionada. Por essa razão, aparecem os dois princípios da justiça, a posição original, a regra do *maximin*, dentre outros componentes da constelação conceitual rawlsiana. Tal reconstrução, no entanto, tem objetivos muito precisos. Ricoeur conduz a discussão de modo a mostrar a tensão fundamental que permeia o texto todo de Rawls. Nesse sentido, pouco a pouco vamos tomando consciência de como o formalismo construtivista do filósofo político estadunidense não pode prescindir de uma referência explícita à teleologia, sob a pena de não reconhecer seus próprios pressupostos.

Por fim, no terceiro e derradeiro capítulo, a reconstrução atinge seu ponto máximo espelhando o ápice alcançado pela noção de justiça. Aqui, a tese a ser posta à prova por Ricoeur enuncia que o sentido de justiça só é levado até sua plenitude no julgamento moral em situação, sob a égide da *phronesis* aristotélica. Em função disto, a instituição judiciária é tomada como a instituição privilegiada para a análise do fenômeno do justo. Nela, a justiça percorre seu itinerário cotidiano: das circunstâncias da justiça, isto é, os conflitos que levam à necessidade de arbitragem, até a elevação dos conflitos ao nível do processo, passando pelos canais adequados e reconhecidos publicamente para o julgamento, e pelo discurso próprio à justiça, em seu caráter argumentativo a meio caminho entre a prova lógica e o recurso retórico, culminando no pronunciamento do juiz, em que o julgamento se concretiza, deslindando o conflito, atribuindo a cada parceiro a sua justa parte e contribuindo para a manutenção da cooperação social.

## I – O JUSTO E O BOM

À primeira vista, pode soar curioso, para algum desavisado leitor deste trabalho, que um exame do conceito de justiça esteja presente já no primeiro campo de investigação da filosofia moral de Ricoeur, constituído em torno à noção de “vida boa”, uma vez que a nossa própria consciência histórica liga a ideia de justiça, única e exclusivamente, à ideia de legalidade e seu correlato mais imediato, o direito.<sup>2</sup> Parece, assim, que ao espírito de nosso próprio tempo está vedada a compreensão da justiça enquanto uma virtude vinculada àquilo que se entendeu, principalmente na antiguidade e no medievo, como a excelência do bem viver. Neste sentido específico, entretanto, Ricoeur está muito próximo de alguns pensadores contemporâneos, dentre eles Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer e, em alguma extensão, Hannah Arendt<sup>3</sup>, que promoveram ou ainda vem promovendo uma atualização parcial da compreensão que Aristóteles defendeu da vida moral e política em geral.

De fato, se colocamos a justiça, inicialmente, sob os auspícios da dimensão teleológica, ela se anuncia como uma virtude, vinculando-se, nitidamente, à ideia de excelência moral, de acordo com a compreensão que dela tinham os gregos e os latinos (Cícero, Sêneca, Marco Aurélio). Neste sentido, a justiça encontra seu primeiro registro em um quadro mais amplo do que aquele esboçado pela corrente deontológica, contribuindo, em aliança com outras virtudes, “para orientar a vida humana para um cumprimento, uma perfeição” (RICOEUR, 1995, p. 91). Por conseguinte, ela retira o seu caráter teleológico desta intenção de uma vida virtuosa. No entanto, ao situar a noção de justiça de modo fundamental em solo teleológico, Ricoeur precisa arcar com o peso da forte ambiguidade inerente às avaliações aplicadas à ação. Se, de um lado, a ação humana, em sentido amplo, recebe uma orientação, de outro, a incerteza infiltra-se, por meio da falta de unidade, na discussão ligada às estimativas teleológicas, pois o bem próprio ao homem, como sabemos, não se deixa definir tão facilmente - o que bem atestam os acirrados debates ocorridos já na era helenística, entre platônicos, aristotélicos, epicuristas. A partir do corte que Ricoeur faz para compreender a questão, contudo, não precisamos nos deter junto ao intrincado problema da determinação

---

<sup>2</sup> Como veremos mais adiante, a solução apresentada por Rawls deve muito a esta visão moral de mundo.

<sup>3</sup> Quanto ao primeiro, por exemplo, conferir *After Virtue* e *Whose Justice? Which Rationality?*. Em relação a Walzer, conferir *Spheres of Justice*.

do bem humano. Sendo a justiça seu objeto de estudo específico, podemos contornar esta espinhosa dificuldade.

Neste sentido, cabe ao primeiro tópico deste capítulo a reconstrução da via imanente entre a “vida boa” e a justiça.<sup>4</sup> Em função disto, partindo da determinação da “vida boa”, em sua ligação com a *praxis* e sua ampliação por meio do universo conceitual que circunda a teoria narrativa, procuramos na amizade um lugar próprio para a alteridade, para além da aparente ameaça solipsista que paira sobre a reflexividade inerente à estima de si. Recorrendo a Aristóteles, então, chegamos até a especificação de que o homem feliz tem necessidade de amigos, melhor dito, de amigos verdadeiros, pelo que a ideia de reciprocidade vem à tona. Aqui, encontramos um primeiro apoio para a noção de justiça. Além disto, o “milagre” da solicitude, considerada a partir dos dois polos opostos constitutivos das relações assimétricas, nos lega a ideia de *insubstituibilidade* das pessoas e da estima cruzada entre pessoas que se estimam a si-mesmas enquanto outras; e, igualmente, estimam o outro enquanto si-mesmo. Vale ainda advertir que, devido aos limites de nossos propósitos, deixaremos de lado a análise estrita a respeito da amizade e da solicitude.

Com respeito ao segundo tópico, ele se divide em duas partes.

Na primeira, a investigação segue o curso da determinação da instituição, entendida aqui pelo seu caráter agregador em torno a costumes comuns, como o ponto de aplicação da justiça. Em função disto, Ricoeur discute os conceitos de poder-em-comum, pluralidade e ação em concerto, oriundas do discurso arendtiano, a fim de assinalar a conexão estreita entre a vida na instituição, em sua natureza política, e a justiça em sua vinculação com a intenção de viver bem.

Na segunda parte, acompanhamos a jornada empreendida por Ricoeur em busca de um lugar próprio para a justiça no plano ético. Assim, ele compreende que, anterior a qualquer ideia de legalidade, podemos perceber em certas experiências cotidianas um sentimento fundamental de indignação frente às situações injustas, a qual, por sua vez, exigiria, em um nível rudimentar, pela primeira vez a mediação de um terceiro que pudesse colocar as partes à justa distância. Esta espécie de intervenção, com efeito, é realizada pela instituição. Recorrendo a Aristóteles, então, Ricoeur reconhece na justiça distributiva a justiça particular constituinte desta mediação executada pela instituição. Esta justiça particular, ao seu turno, põe outro problema: afinal, qual é o tipo de igualdade que cabe à distribuição de bens e

---

<sup>4</sup> Cf. Rossatto, 2008.



encargos em uma comunidade política? Ricoeur conclui pela igualdade proporcional, em detrimento da igualdade aritmética.

## 1.1 Vida boa, amizade e solicitude.

### 1.1.1 A vida realizada

Afinado com Aristóteles, Ricoeur denomina a “vida boa” o primeiro componente da intenção ética, precisamente, o seu objeto mais próprio. Com efeito, a noção de vida, conectada ao desejo, à carência e a realização, se converte em fundamento da moralidade.<sup>5</sup> Assim, “qualquer que seja a imagem que cada um de nós tem de uma vida realizada, este ápice é o fim último de nossa ação” (RICOEUR, 1992, p. 172, tradução nossa). A “vida boa” funciona, portanto, como uma espécie de ideia-limite para nossas ações. A “vida boa” está fundada, no plano em que nos mantemos aqui, no desejo, no esforço por existir, no *optativo* e não no *imperativo*. Nessa esteira, Ricoeur considera instrutivo recordar a distinção aristotélica entre o bem almejado pelas pessoas e o Bem transcendente de Platão. Para Aristóteles, o bem próprio à *praxis* ética só pode ser determinado em sua relação para consigo mesmo. Nesta medida, a “vida boa”, em termos de conteúdo, designa aquilo que é estimado bom por um indivíduo ou por uma comunidade histórica (PIVO, 1999).

A fim de determinar o lugar filosófico da noção de “vida boa”, Ricoeur, de saída, abraça a decisão que Aristóteles tomou, na *Ética a Nicômaco*<sup>6</sup>, ao ancorá-la na *praxis* e, em seguida, fazer da teleologia imanente à *praxis* o princípio estruturador da intenção ética. No entanto, sob a pressão das aporias do texto aristotélico, - especialmente, o paradoxo que questiona como é possível que a *praxis*, tendo seu fim em si, possa almejar ao mesmo tempo a “vida boa”, isto é, um fim ulterior - Ricoeur se vê obrigado a promover um debate com as teorias contemporâneas.<sup>7</sup>

Neste passo, temos de lembrar que, por meio da teoria narrativa, Ricoeur (1992, p. 175) ampliou o escopo e hierarquizou o conceito de ação, a fim de alçá-lo “ao nível do conceito de *praxis*”, colocando, assim, “em diferentes alturas, na escala da *praxis*, as práticas

<sup>5</sup> Cf. RICOEUR, 2008, p. 10.

<sup>6</sup> De agora em diante referida como EN.

<sup>7</sup> Ricoeur (1992, 173-75) considera que o texto aristotélico não é suficientemente claro a respeito da hierarquia das ações e dos fins correspondentes. Além disto, o Livro III da EN oferece um modelo de deliberação instrumental que, aponta Ricoeur, não parece abarcar todo o campo da ação, uma vez que em certas situações a deliberação parece adentrar o campo dos fins.

e os planos de vida”. Estes, por sua vez, foram “integrados pela antecipação da unidade narrativa de vida”. O realce, então, foi colocado no princípio unificador de cada uma dessas entidades práticas - no caso da intenção ética a noção de “vida boa”. Ademais, o princípio unificador das práticas é fornecido pelas relações lógicas de coordenação e pelas regras constitutivas, que, neutras eticamente, abrem uma esfera de significância na qual as apreciações de natureza avaliativa e normativa são vinculadas aos preceitos de fazer algo bem. Por sua vez, o caráter ético destes preceitos é afiançado pelos *padrões de excelência* - concepção tomada por empréstimo de MacIntyre (Cf. MacIntyre, 2007, p. 181) -, os quais articulam a predicação avaliativa dos praticantes e das práticas, isto é, permitem chamar de bom um médico, um orador, um jogador de futebol. Estes padrões de excelência emanam dos ideais de perfeição compartilhados por uma comunidade de praticantes (no inglês, *practicers*) e se relacionam com a visada ética porque, antes de classificar como bom o executante de determinada prática, demarcam a ideia de *bens internos* imanentes a uma prática e constituintes da teleologia imanente à ação. Por fim, do mesmo modo que as ações se integram no plano mais amplo da unidade de vida, os bens internos saem do nível das práticas (*practices*) para o nível dos planos de vida.<sup>8</sup>

Com respeito à palavra “vida”, Ricoeur a interpreta (1992, 177-78), consonante a Aristóteles e aos gregos em geral, em um sentido ético-cultural, compreendendo a pessoa como um todo, em oposição às práticas tomadas em um sentido atômico. Este mesmo sentido levou Aristóteles a procurar um *ergon* que qualificasse o homem enquanto tal, ou seja, uma função própria ao homem, tal como há uma função própria ao músico ou ao médico. Nesta esteira, a ‘vida’ singular, em sua completude, está para o *ergon*, enquanto princípio teleológico próprio ao homem, como o padrão de excelência está para uma prática particular. Finalmente, neste vínculo entre o *ergon* do homem e os padrões de excelência, Ricoeur entrevê uma resposta para aquela aporia que o levou a abandonar parcialmente o texto aristotélico: é na relação entre práticas e planos de vida que reside o segredo dos encaixes de finalidades; uma vez escolhida, uma profissão atribui às ações um caráter de “fim em si mesmo”.

Em função disto, “vida”, para Ricoeur, significa, ao mesmo tempo, o enraizamento biológico da existência e a unidade da pessoa como um todo, quando ele ajuíza sobre si

---

<sup>8</sup> “We recall how narrative theory brought us to take into consideration this higher degree of integration of actions in global projects, including, for example, professional life, family life, leisure life, and community and political life” (RICOEUR, 1992, p. 177).

mesmo.<sup>9</sup> Assim sendo, a “unidade narrativa” aglutina as estimativas aplicadas à ação e as valorações que pessoas aplicam a elas mesmas, garantindo dessa maneira que o sujeito ético não é outro que aquele a quem a narrativa concede uma identidade narrativa. Em termos de conteúdo, “vida boa” significa a nebulosa constituída pelos ideais e sonhos de realização mediante os quais uma vida é dita mais ou menos realizada. Por esta razão, “vida boa” é aquele “em virtude de que” orientador de todas estas ações que, não obstante, têm em si mesmas seus fins: uma “finalidade dentro da finalidade que não aniquila, ainda assim, a autossuficiência das práticas, tão longe seus fins estejam colocados e continuem assim” (RICOEUR, 1992, p. 179).

Quanto ao seu estatuto epistêmico, pondera Ricoeur (2008a, p. 179-80), o horizonte da “vida boa” motiva um trabalho ininterrupto de interpretação da ação e do si-mesmo, em vista da melhor adequação entre aquilo que é considerado o melhor para a vida como um todo e as escolhas preferenciais que orientam e constituem a prática cotidiana. Entre nossa visada global da ‘vida boa’ e nossas escolhas particulares se desenvolve um círculo hermenêutico, caracterizado por um vaivém entre o ideal de “vida boa” e decisões-chaves para a nossa vida, tais como a carreira e o casamento. Por conseguinte, para o agente, interpretar a ação é interpretar-se a si mesmo. Com efeito, no plano ético, a interpretação de si torna-se estima de si, e, de maneira reversa, a estima de si toma o caminho pavimentado pela interpretação, se abrindo para a controvérsia, para o conflito de interpretações no exercício do juízo prático. Em função disto, o juízo prático, diversamente do da ciência, é no máximo plausível aos olhos da alteridade, seja na figura do si, seja na figura dos outros, ainda que lhe caiba um tipo próprio de evidência,<sup>10</sup> que é, em verdade, a nova figura da *atestação*, pela qual “a certeza de ser o autor de seu próprio discurso e de seus atos torna-se convicção de julgar bem e agir bem em uma momentânea e provisória aproximação de viver bem” (RICOEUR, 1992, p. 180).

### 1.1.2 Amizade e solicitude

Na introdução havíamos estabelecido, com Ricoeur, a intenção ética enquanto *a visada da vida boa com e para os outros nas instituições justas*, deixando, entretanto, em aberto a questão de saber de que maneira a solicitude, o segundo componente da definição

<sup>9</sup> Neste sentido é que Sócrates e a cultura grega em geral falam “Conhece-te a ti mesmo!”.

<sup>10</sup> Ricoeur faz referência aqui a *aisthesis*. Cf. Livro VI da EN.

indicativa do “para os outros”, encadeia-se com a perspectiva da vida realizada. A questão está longe de ser banal – e, de fato, parece ter ocupado a filosofia moral contemporânea como um todo, recebendo as mais variadas respostas -, uma vez que o aspecto reflexivo da perspectiva ética, a estima de si, parece acenar com a ameaça solipsista de que o si se enclausure em si mesmo, contradizendo a abertura para o mundo anunciada pelo horizonte da “vida boa”. De saída, Ricoeur pode apenas assegurar que a solicitude não é algo sobreposto de fora à estima de si, mas, o desdobramento de sua implícita dimensão dialogal, ela também pertence “ao conteúdo de sentido da ipseidade” (PIVO, 1999, p. 229).<sup>11</sup> Neste sentido, ele sublinha, ainda, que a investigação fala, não sem razão de ser, em estima de *si* e não em estima de *mim*, pois, dizer *si mesmo* não é o mesmo que dizer *eu mesmo*.<sup>12</sup> Para Ricoeur, em verdade, o si reflexivo, o si próprio da ipseidade, guarda uma referência implícita ao outro, visto que “o *si* implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro” (RICOEUR, 1995, p. 163).

A esse respeito, para Ricoeur, o si tem de ser declarado digno de estima em função de suas capacidades: seja a capacidade de agir *intencionalmente*, seja a capacidade de *iniciativa* (Cf. RICOEUR, 1995, p. 162). Neste sentido, por exemplo, o si, ao apreciar suas ações e estimar bons os fins de algumas delas, também pode voltar o olhar de apreciação para si próprio e estimar-se bom. Com relação ao termo “capacidade”, transposto por Ricoeur do plano físico para o plano ético, ele é creditado, em termos de história das ideias, ao “eu posso” de Merleau-Ponty.<sup>13</sup> No entanto, ainda que o discurso do “eu posso” esteja, de fato, no plano do “eu”, a ênfase está no verbo, no poder-fazer, que no plano ético é equivalente ao poder-julgar. Por ora, o eixo da discussão transfere-se para a questão de saber se a mediação do outro não é requerida no percurso da capacidade até a realização<sup>14</sup>.

Para Ricoeur (1992, p. 181), Aristóteles tem em mente, precisamente, esse papel mediador no tratado dedicado à amizade, oferecido nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*.

<sup>11</sup> Ele (PIVO, 1999) acrescenta que “esta dialética (entre ipseidade e alteridade) interdita ao si ocupar o lugar de fundamento, se identificar com o *cogito* ou com a consciência transcendental”.

<sup>12</sup> “Se, todavia, insisto nesse primeiro componente, é precisamente para sublinhar que o termo “si” (...) não se confunde de maneira nenhuma com o eu, portanto com uma posição egológica que o encontro com o outro subverteria necessariamente” (RICOEUR, 1995, p. 162).

<sup>13</sup> Talvez, em busca de suas raízes mais profundas, teríamos que mencionar também Husserl nesse contexto.

<sup>14</sup> A esse respeito, não foram poucos os teóricos do direito natural que imaginaram um sujeito pleno de direitos, antes mesmo de sua entrada na sociedade, tornando a participação deste sujeito – que assim vê no Estado nada mais do que um órgão criado para a proteção de seus direitos - na vida política da comunidade em essência contingente e revogável. Em função disto, não veríamos, portanto, a contraparte de participar nos “encargos relacionados ao aperfeiçoamento do vínculo social”. Para Ricoeur, contudo, esta compreensão de um sujeito de direito constituído anteriormente a qualquer tipo de laço social tem por base, precisamente, “o desconhecimento do papel *mediador* exercido do outro entre capacidades e realizações” (RICOEUR, 1992, p. 18, traduções nossas). Logo à frente, teremos a oportunidade de julgar a relação desta concepção moral de mundo, por mais indivisa que ela possa se mostrar em suas linhas gerais, com a solução rawlsiana para o problema da justiça.

Em virtude disto, a exploração do texto aristotélico se dá por conta de três razões fundamentais. Em primeiro lugar, já para Aristóteles, a amizade garantia a transição entre a visada da “vida boa”, aparentemente centrada em sua solidão por causa da reflexividade intrínseca à estima de si, e a justiça, uma virtude de caráter plural e político.<sup>15</sup> Em segundo lugar, a descrição do estagirita situa a amizade, essencialmente, na ética, e não em uma psicologia voltada para a exposição de sentimentos de afeição e dedicação aos outros (Cf. TEIXEIRA, 2004, p. 265). Neste sentido, portanto, a amizade é uma virtude (*aretê*) e, conseqüentemente, uma atividade (*energeia*). Por fim, o tratado que versa sobre a *philautia*, isto é, o amor de si mesmo, é encerrado como a defesa da ideia de que “o homem feliz necessita de amigos”<sup>16</sup>, abrindo-se, deste modo, no seio da noção de amizade, um espaço próprio para a alteridade. Correlativamente, “em conexão com as ideias de capacidade e realização” se cria um lugar para a *falta* e, através de sua mediação, para os *outros* (Cf. RICOEUR, 1992, p. 182).

Antes de dar seqüência ao argumento, Ricoeur (1992, p. 183-84) julga que são necessárias duas considerações de caráter basilar a respeito da noção de amizade. Nesta medida, por um lado, para Aristóteles, a amizade é, fundamentalmente, equívoca, seu sentido variando conforme o motivo que a origina, se deixando determinar, portanto, de três maneiras: segundo o “bom”, segundo o “útil”, segundo o “prazeroso”.<sup>17</sup> Destas, tanto por Aristóteles, quanto por Ricoeur, apenas a espécie de amizade orientada pela referência ao “bom” é considerada autêntica. Exatamente em razão desta referência ao “bom”, a *philautia* não se deixa identificar com o egoísmo, de modo que, independente do lugar que o amor de si mesmo ocupe na gênese da amizade, Aristóteles a concebe, para o essencial, enquanto um relacionamento *mútuo*.

Com efeito, a amizade pertence à ética, “sendo seu primeiro desdobramento em relação ao desejo de viver bem” (RICOEUR, 1992, p. 183). Especificamente, a amizade verdadeira traz para o primeiro plano do debate a reciprocidade, pois, “segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *como o homem que ele é*” (RICOEUR, 1992, p. 183).<sup>18</sup> Ou

<sup>15</sup> Com efeito, já no Livro I da EN, Aristóteles delinea a ideia de que a felicidade não se encerra na vida individual, distendendo-se até a vida política.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Ibidem*, Livro IX, 1169 b18: “Talvez, então, seja absurdo fazer do bem-aventurado um solitário, pois ninguém escolhe ter tudo o que é bom para o ter só para si. É que o Humano está implicado nos outros e está naturalmente constituído para viver com outrem. Ora também o feliz dispõe desta possibilidade, porque tem aqueles bens que o são por natureza. Assim é evidente que é preferível passar os dias na companhia de amigos que sejam excelentes do que com estranhos que vivam ao acaso. Quem é feliz precisa pois de amigos”.

<sup>17</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 a6.

<sup>18</sup> Cf. também Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII, 3, 1156 b6.

seja, a reciprocidade se impõe já no plano ético.<sup>19</sup> Além disto, através da ideia de mutualidade a amizade chega às raias da justiça. Para Ricoeur, o adágio “a amizade é igualdade”<sup>20</sup> assinala, precisamente, a zona de intersecção entre os dois conceitos. Todavia, a amizade não se confunde com a justiça, uma vez que a primeira regula as relações interpessoais e a última regula as relações mediadas pelo plano das instituições. Por essa razão, a justiça abarca muitos cidadãos, enquanto a amizade envolve, necessariamente, um pequeno número de companheiros. Além disto, sob a ótica da justiça, a igualdade é, em sua maior parte, igualdade proporcional, se deixando determinar a partir da desigualdade de contribuições dos diferentes membros da instituição; a amizade, de maneira diferente, só existe entre aqueles de igual classe. Em suma, a amizade pressupõe a igualdade, enquanto as cidades a concebem como meta a ser realizada.

Após caracterizar topicamente a amizade e esclarecer que, antes de ser amigo do outro, o Si precisa ser amigo de si mesmo,<sup>21</sup> Ricoeur, ainda trilhando o caminho lado a lado com Aristóteles, parte para a resposta à questão fundamental, de saber, de fato, “se o homem feliz precisará ou não de amigos.”<sup>22</sup>

Neste passo, Ricoeur (1992, p. 185-86) considera que, em virtude da necessidade e da carência, a alteridade do “outro si”, encarnado, neste caso, na figura do amigo, cumpre o papel de prover o que o si é incapaz de conseguir por si mesmo, pelo que Aristóteles afirma que “os amigos são considerados os maiores de entre os bens exteriores.” (ARISTÓTELES, EN, Livro IX, 9, 1169 b9). Assim, “se o homem bom e feliz precisa de amigos é porque a amizade é uma “atividade” (*energeia*) (...) e, portanto, atualização inacabada da potência” (RICOEUR, 1992, p. 186, tradução nossa). Sob o signo da necessidade, então, Aristóteles estabelece um vínculo entre vida e atividade, enfim, entre felicidade e prazer, de modo que a amizade trabalha para garantir o cumprimento da “vida boa”, “em sua *bondade intrínseca e seu prazer fundamental*” (RICOEUR, 1992, p. 186, grifo do autor, tradução nossa). Além disto, Ricoeur adiciona, às noções de vida e atividade, a noção de *consciência*, especialmente,

<sup>19</sup> Mais tarde, esta mesma reciprocidade será invocada por Ricoeur já no plano moral, quando da sua aparição nas figuras da Regra de Ouro e do imperativo categórico do respeito, em função da ocasião da violência.

<sup>20</sup> Cf. EN, Livro VIII, 9, 1159 b25.

<sup>21</sup> Cf. Ricoeur, 1992, p. 184-85 e também todo o oitavo parágrafo do Livro IX da EN.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ibidem*, Livro IX, 9, 1169 b5-10: “Uma das questões debatidas é sobre se quem é feliz precisará ou não de amigos. Diz-se dos bem aventurados e dos que são autossuficientes não precisarem nada de amigos, porque dispõem já das coisas boas da vida, e sendo autossuficientes não precisam de mais nada em acréscimo. Assim, um amigo que é um outro si, fornece-lhe aquilo que ele é incapaz de arranjar apenas por só por si. (...) Mas, parece absurdo que os que se dispensam a si próprios bens não arranjam também para si amigos, como um contributo para a felicidade, pois os amigos são o bem supremo de entre os chamados bens exteriores. Por outro lado, se o fazer bem a alguém é uma possibilidade mais própria de ser amigo do que receber um benefício de outrem, se além do amis fazer bem a alguém é uma possibilidade de uma pessoa de bem e excelente, é mais belo fazer bem aos amigos do que a estranhos. *A fortiori*, o sério precisará de amigos que beneficiem consigo”.

a consciência da própria vida.<sup>23</sup> Sendo a consciência da vida, nesse sentido, prazerosa, segue-se que o significado profundo da amizade e da própria existência é o *desejo*, em razão do que, para o homem de bem, sua própria existência é considerada desejável. Por fim, se a existência é desejável porque o homem percebe sua própria bondade e esta percepção é agradável, então, o homem de bem necessita, além disto, estar consciente da existência de seu amigo.<sup>24</sup> Desta forma, Ricoeur (1992, p. 186) conclui que, já que a “a própria existência do homem de bem é para ele mesmo desejável”, o homem pode ser amigo de si mesmo, ao mesmo tempo em que, uma vez que o desejo e a carência são o sentido profundo da existência e da amizade, o homem tem necessidade de amigos para ser feliz.

Ricoeur admite (1992, p. 186), porém, que não conseguiríamos extrair das considerações aristotélicas sobre a amizade um conceito amplo de alteridade.<sup>25</sup> Em função disto, retém de Aristóteles, neste contexto, apenas “a ética da reciprocidade, do compartilhamento, do viver junto”, acrescentando à estima de si, por conseguinte, a ideia de mutualidade na troca entre homens que se estimam a si mesmos. Por sua vez, a igualdade intrínseca à reciprocidade “coloca a amizade no caminho da justiça”, em que o viver junto deixa de ser comum a poucas pessoas, passando a implicar uma “distribuição de partes em uma pluralidade na escala de uma comunidade histórica e política” (RICOEUR, 1992, p. 186-87, tradução nossa).

Nessa esteira, o foco passa a ser, então, a edificação de um conceito inclusivo de solicitude, capaz de abranger uma gama maior de relações interpessoais e constituído a partir da permuta entre o *dar* e o *receber*. Nesta linha, a questão é saber quais são suas características peculiares, para além daquelas já fornecidas na descrição realizada no âmbito da amizade. Com efeito, a amizade é um conceito limitado, uma vez que se funda em uma hipotética simetria inicial, um verdadeiro ponto de equilíbrio entre dar e receber. Tendo em vista a construção conceitual da solicitude, o equilíbrio natural à amizade será agora considerado o meio de um espectro, em cujas extremidades seus dois polos se caracterizam pela oposição entre dar e receber. A esse respeito, Ricoeur julga que podemos conceber duas hipóteses opostas, ambas imaginadas em função do polo predominante na iniciativa da

<sup>23</sup> Ricoeur, 1992, p. 186. Cf. também EN, Livro IX, 9, 1170 b1.

<sup>24</sup> “Having thus joined together activity and life, the desirable and the pleasant, the consciousness of existing and the joy of the consciousness of existing, Aristotle can then posit, as a partial conclusion to his complicated reasoning: “If all this be true, as his own being is desirable for each man, so, or almost so, is that of his friend” (9.9.1170b7-8)” (RICOEUR, 1992, p. 186).

<sup>25</sup> Ricoeur assinala algumas tentativas nessa direção, desde a *ágape* cristã, passando pela duplicação da consciência de si em duas em Hegel, chegando até Lévinas, em quem a consciência só se concebe em virtude da convocação à responsabilidade oriunda da alteridade.

permuta: a do si, no caso de Husserl, e a do outro, no caso de Lévinas, instituindo, deste modo, uma dialética cruzada entre ipseidade e alteridade.

Em primeiro lugar, Ricoeur (1992, p. 188-89) faz a análise incidir sobre a hipótese de Lévinas, em que a relação intersubjetiva é disparada pela iniciativa do outro, um Outro que, no entanto, é definido por sua condição de absoluta exterioridade em relação ao Eu. Em função disto, o outro fica desobrigado de qualquer tipo de relação, de modo que o que existe entre eles é uma *não-relação*, uma relação completamente assimétrica e não recíproca. Por esta razão, o “manifestar” do Outro não é um fenômeno, é uma epifania.<sup>26</sup> Ricoeur, ao seu turno, percebe nesta epifania a face do *mestre da justiça*, que *instrui* de um modo ético, proibindo o assassinato e prescrevendo a justiça. Para Ricoeur, aqui, “o que choca imediatamente é o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção” (RICOEUR, 1992, p. 189, tradução nossa). De fato, o si, assim pensado, é chamado à responsabilidade pelo outro, repousando integralmente no outro a iniciativa na injunção, em virtude do que somente no “modo acusativo” pode sofrer a injunção. Por conseguinte, opõe-se à convocação à responsabilidade, apenas a passividade de um “Eu” que é convocado.

Em todo caso, restaria saber se, para ser ouvida e recebida adequadamente, a injunção não precisaria apelar para uma resposta que compensasse a dissimetria do encontro face-a-face, pois, uma dissimetria que não recebesse resposta romperia a troca entre dar e receber, inviabilizando qualquer modo de instrução mediante a face do outro.<sup>27</sup> Ricoeur responde afirmativamente. Com efeito, a injunção pode se inscrever na dialética entre dar e receber, precisamente, porque a iniciativa oriunda do outro liberta uma capacidade para dar em troca, por meio dos recursos de uma *bondade* intrínseca à estima de si, segundo a qual uma ação tem de ser feita em consideração pelos outros<sup>28</sup>.

Para Ricoeur, esta marca da “consideração pelos outros” assinala novamente a estabelecida primazia da ética sobre a moral, contrariando, desta forma, Lévinas, em que a figura do outro, concebido enquanto entidade exterior e mestre da justiça, acaba por fazer do universo conceitual relacionado à convocação e à injunção um universo “muito moral”, por

---

<sup>26</sup> “O terceiro (o Outro) olha-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não que ele que tenha inicialmente rosto e que de seguida o ser que ele manifesta ou exprime, se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto, abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a carência do pobre e do estrangeiro; mas esta pobreza e este exílio que convocando os meus poderes, me visam, se não dando a estes poderes, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade nesta pobreza essencial consiste na referência do terceiro também presente no encontro” (LÉVINAS, 1994, p. 234).

<sup>27</sup> RICOEUR, 1992, p. 189.

<sup>28</sup> “I am speaking here of goodness: it is, in fact, noteworthy that in many languages goodness is at one and the same time the ethical quality of the aims of action and the orientation of the person toward others, as though an action could not be held to be good unless it were done on behalf of others, out of *regard* for others” (RICOEUR, 1992, p. 189).



assim dizer. Assim sendo, Ricoeur tem em vista um sentido ético não completamente encoberto pelas normas, de modo que a solicitude ganha um estatuto mais fundamental do que a obediência à norma; dito de maneira precisa, o estatuto de uma *benevolência espontânea*. Em conformidade com a perspectiva desta espontaneidade benevolente e com o reconhecimento por parte do si da superioridade da autoridade, o receber se iguala ao dar oriundo da injunção. Essa igualdade, todavia, diferente daquela da amizade, em que o dar e o receber são perfeitamente simétricos, “compensa a dissimetria inicial resultante da primazia do outro na situação da instrução, através do movimento inverso de reconhecimento” (RICOEUR, 1992, p. 190).

Na outra extremidade do espectro, a solicitude é identificada na situação inversa da injunção, a saber, o *sofrimento*. O outro é, então, um ser sofredor, paciente e passivo. Com efeito, o sofrimento não se caracteriza tanto pela agonia física ou mental, sendo sentido mais como uma redução (ou até mesmo destruição) da capacidade do poder-fazer, experimentada como um ato de violência dirigido à integridade do si, ou, em outros termos, um ataque a sua liberdade mais própria. Neste caso, a iniciativa, o poder-fazer, cabe apenas ao si que, generosamente, dirige sua simpatia ao outro, o qual parece estar reduzido a uma condição em que não pode fazer nada a não ser receber. Portanto, segundo Ricoeur (1992, p. 191), a igualação, contrariamente ao caso anterior, se origina no outro, pois, na verdadeira simpatia, o si, cujo poder de agir é de início maior do que o do outro, se deixa afetar por aquilo que o outro sofredor oferece em troca, visto que do outro flui um dar que advém não de seu poder de agir e existir, mas, de sua própria fraqueza. Para Ricoeur, é provável que este seja o “teste supremo da solicitude, quando um poder desigual encontra compensação em uma autêntica reciprocidade na troca” (RICOEUR, 1992, p. 191, tradução nossa). Neste sentido, a tragédia ensina que a trilogia “purificação” (*katharsis*), “terror” (*phobos*) e “piedade” (*eleos*) não se deixa classificar na subcategoria da amizade prazerosa, razão pela qual, ao ser lembrado de sua própria finitude e mortalidade, o si pode vir a receber da condição vulnerável do amigo mais do que este pode oferecer em troca. Em suma, tanto o sofrimento do outro, como a injunção moral oriunda do outro, despertam no si “sentimentos espontaneamente dirigidos para os outros” (RICOEUR, 1992, p. 191-92, tradução nossa). Precisamente, esta “íntima união entre” a intenção ética e “a carne afetiva dos sentimentos” é que, segundo Ricoeur (1992, p. 192), justificou a escolha do termo “solicitude”.

Com efeito, na relação entre o si e o outro, considerada a partir de qualquer um dos polos que examinamos, podemos verificar diferentes formas de desigualdade. Ainda assim, a partir e através desta desigualdade, fruto dos fatores individuais e da ordem política e

sociocultural reinante, também podemos constatar uma incessante busca pela igualdade. Para Ricoeur, inclusive, “é esta busca pela igualdade em meio à desigualdade (...) que determina o lugar da solicitude ao longo do percurso da ética” (RICOEUR, 1992, p. 192, tradução nossa). Nesta medida, a solicitude e a amizade, além de adicionarem a dimensão da *carência*, a necessidade de amigos, fazem com que se tome consciência de que o si mesmo é apenas um entre outros, característica que torna *mútua* a amizade.

Neste intercâmbio entre dar e receber, que caracteriza a solicitude para Ricoeur (1992, p. 193), o que salta aos olhos é a relação de reciprocidade entre o si e o outro, sendo que o “milagre” desta reciprocidade consiste em que, apesar da *reversibilidade* dos papéis<sup>29</sup>, as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis. Em função disto, a solicitude acrescenta à estima de si uma “dimensão de valor, por meio da qual cada pessoa é *insubstituível* em nossa afeição e estima” (RICOEUR, 1992, p. 193).

Por fim, ainda há a ideia de *similitude*, derivada de todos os tipos de permutas realizadas entre a estima de si e a solicitude orientada aos outros, razão pela qual ela se estende desde as relações de amizade até os vínculos marcados pelas desigualdades. Para Ricoeur, este intercâmbio implica que “eu não posso me estimar a mim mesmo a não ser que eu estime o outro *como* a mim mesmo” (RICOEUR, 1992, p. 193, tradução nossa). “Como eu mesmo”, neste caso, implica a regra de reciprocidade: significa que *tu também* és um ser com iniciativa, capaz de agir por razões, de valorar e hierarquizar tuas ações, e, conseqüentemente, de estimar se estimar tal como eu mesmo me estimo. Desta “equivalência entre o “tu também” e o “como eu mesmo”, que repousa em uma confiança derivada do universo da atestação, provém o paradoxo da equivalência entre “a estima *do outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*” (RICOEUR, 1992, p. 193-94). Ao fim deste trajeto, finalmente, Ricoeur pode afastar a possibilidade de que o “tu” não passe de uma reduplicação do “eu”, cuja sombra ameaçadora pairava sobre a discussão quando do seu início.

---

<sup>29</sup> O troca-troca entre pronomes pessoais é o caso paradigmático desta reversibilidade: quando eu uso “tu” para me dirigir a alguém, a pessoa entende com isto “eu”, sozinha e sem que seja preciso alguma informação adicional. Igualmente, quando alguém se dirige a mim usando a segunda pessoa, eu percebo que estou sendo implicado na primeira pessoa. Em função disto, a reversibilidade diz respeito simultaneamente aos papéis de falante e ouvinte, bem como à capacidade de se designar a si mesmo, que, se presume, é igual tanto naquele que fala quanto naquele que ouve. Esta característica da interação humana, no entanto é bastante limitada, pois apenas os papéis são reversíveis.

## 1.2. O si e as instituições justas

Ao início da seção anterior, perguntávamos se a mediação do outro era, afinal, necessária no percurso que leva das capacidades distintivas do homem até sua concretização plena. A noção de amizade, um caso emblemático no universo das relações interpessoais, foi vinculada estreitamente ao desejo de uma vida realizada, do que se seguiu a afirmação de que o “homem feliz tem necessidade de amigos”. A determinação da noção de amizade também tornou manifesta sua natureza recíproca, visto que os amigos que se amam em virtude do que cada um é, também se estimam um ao outro como a si mesmo. Ao seu turno, o corolário da noção de mutualidade, a igualdade, fez com que a amizade confinasse com a justiça. Além disto, em função da existência de relações desiguais entre o si e o diverso de si, Ricoeur lançou mão da noção de solícitude, capaz de reparar esta desigualdade inicial. Por fim, a análise deste último conceito levou à determinação do caráter insubstituível das pessoas, traço assumido de modo integral pela noção de justiça.

Por sua vez, a mediação institucional do sujeito já havia despontado sob outras formas ao longo de *O si-mesmo como um outro*. Foi o caso, precisamente, dos planos antropológicos da linguagem, da ação e da narração. Assim sendo, a linguagem, e dentro dela, o ato-de-fala da promessa, é o caso exemplar da passagem pela instituição. De maneira semelhante, a interlocução, mediante a qual um eu e um tu são capazes de se autodesignarem como sujeitos falantes, alcança sua completude apenas na referência à instituição da linguagem, com todas às suas regras. Com efeito, regras comuns englobam todos os locutores de uma mesma língua que, mesmo não se conhecendo, estão ligados pelo reconhecimento destas regras comuns. Neste sentido, a promessa não se reduz à mútua obrigação entre indivíduos. Ela demanda também uma dimensão societal. Em função disto, para Ricoeur, a obrigação de cumprir a promessa não deriva da promessa em si, mas de uma dimensão pública que diz que “temos que manter as nossas promessas para aumentar a confiança de todos no esquema de cooperação da comunidade” (RICOEUR, 1988, p. 84-85). Por fim, já no plano ético, também o recurso aos padrões de excelência demarca a necessidade da mediação institucional, pois as práticas são atividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas no plano social, razão pela qual suas regras de comparação vêm de muito mais longe que o executante solitário.

Assim sendo, em certa medida, a investigação empreendida por Ricoeur, a respeito do *homem capaz*, ao longo de toda a sua extensão, vinha anunciando uma consideração pela

alteridade própria daqueles que não são contemplados pelas relações interpessoais. Neste sentido, a descrição de uma leitura horizontal, que havíamos feito na introdução, seguindo uma sugestão de Ricoeur, já falava da distinção entre o *outro* e o *outrem*. Portanto, o senso de justiça já está, de certo modo, previsto no seio da visada da “vida boa com e para os outros”, em virtude, precisamente, desta noção alargada de alteridade. Assumindo, pois, que “o outro é também outro além do ‘tu’”, Ricoeur aumenta agora o escopo da intenção ética por meio da noção de justiça, levando o desejo de uma vida realizada para além das relações com o outro.

Neste sentido, de acordo com Ricoeur, duas hipóteses de trabalho precisam ser estabelecidas a fim de demarcar o trajeto de sua argumentação. A primeira delas, prontamente alardeada, enuncia que a intenção ética não se limita às relações interpessoais, envolvendo também a vida nas instituições, de modo a englobar, assim, o “cada um”, o anônimo. A segunda hipótese, ao seu turno, anuncia que a justiça contém em si aspectos éticos que não são contemplados pela noção de solicitude – fundamentalmente, uma exigência de *igualdade*, “de um tipo diferente daquela contida na amizade” (RICOEUR, 1995, p. 164).

Em resumo, seguindo a ordem de trabalho posta, nos propomos um duplo objetivo: de um lado, determinar a instituição como o ponto de aplicação da justiça; de outro lado, definir a igualdade enquanto o conteúdo ético do conceito de justiça. Ao final do percurso, o que deverá surgir é uma nova figura do si: o *cada um*, isto é, a cada um os seus direitos, de acordo com suas necessidades. Pois, de fato, “a justiça consiste, precisamente, em atribuir a *cada um a sua parte*” (RICOEUR, 1995, p. 164).

### 1.2.1 A instituição como ponto de aplicação da justiça

Para Ricoeur (1992, p. 194), a instituição, em seu caráter gregário, se caracteriza por meio dos costumes compartilhados pelos parceiros que dela fazem parte, remetendo, em linha reta, ao *éthos*, “do qual a ética tira seu nome”. Em função disto, a ideia de regras morais universais e extrinsecamente constringentes é abstraída, sendo deslocada para o outro plano da discussão.

Assim, Ricoeur define a noção de instituição como

a estrutura do viver junto tal como esta pertence a uma comunidade histórica – povo, nação, região e assim por diante – uma estrutura irredutível às relações

interpessoais e, mesmo assim, ligadas a elas em um sentido notável, o qual a noção de distribuição permitirá esclarecer (RICOEUR, 1992, p. 194, tradução nossa).

A atenção inicial de Ricoeur, em sintonia com a hipótese de trabalho definida no princípio do sétimo estudo de *O si-mesmo como um outro*— a saber, demarcar a prioridade da intenção ética em relação ao momento deontológico —, se volta à tarefa de explicar, de que modo, a instituição está alocada, essencialmente, na esfera ética, antes de qualquer tentativa de positivação das leis por parte da deontologia. No caso específico da instituição, ele o faz, precisamente, por meio de uma concepção de atividade política, tomada em sentido amplo, demarcando, assim, a prioridade do viver-junto frente à ideia de constrição exercida tanto pelos sistemas judiciais quanto pelos sistemas políticos organizados estatalmente. Por essa razão, o diálogo agora é com Hannah Arendt, possivelmente, a maior pensadora do reino do político no século XX.

Neste passo, de saída, Ricoeur (1992, p. 193) segue a discussão promovida por Arendt a respeito do abismo que separa o *poder-em-comum* da *dominação*. Concernentemente a este propósito, ele relembra que Max Weber distingue “a instituição política de todas as outras instituições por meio da relação de dominação, separando governantes e governados” (RICOEUR, 1992, p. 194, tradução nossa). Para Ricoeur, todavia, a relação de dominação apreendida por Weber implica tanto uma cisão com o poder-em-comum, como uma referência à violência, ambas as quais pertencentes já ao plano moral. O poder-em-comum, que emana do querer viver em conjunto de uma comunidade histórica, no entanto, está em um nível mais fundamental que a relação de dominação estabelecida entre governantes e governados, e também que a violência legitimada do Estado na hora de fazer valer as leis.<sup>30</sup>

Com relação ao poder-em-comum, Hannah Arendt considera que este deriva diretamente da categoria da ação, descrita em *A condição humana* como irredutível às categorias do trabalho e da obra. Com efeito, apenas a categoria da ação é política, em um sentido lato. Além disto, a categoria da ação não emana do Estado, e, portanto, não pode ser reduzida a ele. Para Arendt, “o poder corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas agir em concerto” (ARENDR, 1972, p. 143). Em função disto, ele nunca é propriedade de um indivíduo; ele pertence a uma pluralidade de indivíduos e existe apenas durante o período de tempo em que este grupo se mantém unido. De acordo com Ricoeur (1992, p. 194), o que está em jogo é a reabilitação de uma ideia de poder, que institui relações de caráter não-

---

<sup>30</sup> Com efeito, para Ricoeur, “otorgar a un estado el privilegio de la violencia legítima, no es definirlo por la violencia, sino por el *poder*, cualquiera que sea la filiación histórica de la violencia con el poder” (RICOEUR, 2002, p. 368).

instrumental e não-hierárquico, que faça frente ao conceito de violência e mesmo ao de dominação. Por isso mesmo é que “é o amparo popular que vincula o poder às instituições de um país, e esse apoio não é nada mais que a continuação de um consentimento que trouxe as leis à luz da existência” (ARENDT, 1972, p. 140).

De maneira natural, nossa própria investigação segue a retomada promovida por Ricoeur dos conceitos arendtianos de *pluralidade* e de *ação em concerto*.

No que concerne à ideia de pluralidade, ela é vista como a responsável por estender as relações éticas entre homens para todos aqueles que são considerados meros terceiros desconhecidos, que teriam sido deixados de lado se nos mantivéssemos apenas no nível das relações interpessoais face-a-face. Mediante a categoria do poder, então, estes “terceiros”, que a relação entre “eu” e “tu” deixava ignorados, são agora alçados ao estatuto de “terceiros inclusos”, de modo que nem todo laço social agora pode ser compreendido com base em relações dialógicas binárias. Esta é uma das grandes contribuições de Ricoeur: seguindo Arendt, ele adiciona à intenção ética o cuidado para com o anônimo, ele garante já no espaço ético a atividade sociopolítica, isto é, o exercício da cidadania.

Além disto, essa inclusão do terceiro na intenção ética não deve ser “limitada ao aspecto *instantâneo* do querer agir em conjunto, mas, precisa ser estendida em um *período de tempo*” (RICOEUR, 1992, p. 195, tradução nossa). De acordo com Ricoeur, de fato, é da instituição que o poder recebe sua dimensão temporal. A dimensão temporal, porém, não é relativa apenas ao passado. Mais do que tudo, o poder-em-comum tem como alvo o futuro, ele ambiciona durar, ganhar estabilidade e permanecer no tempo. Enquanto dimensão política da condição humana, a ação se constitui na tentativa mais elevada de conceder a imortalidade às coisas perecíveis. Ricoeur sublinha, no entanto, que o poder também tem uma fragilidade que lhe é própria, na medida em que existe apenas enquanto as pessoas agem em conjunto, esvanecendo-se assim que elas se dispersam. Em função disto, é um modelo de atividade em comum que não deixa obra alguma atrás de si, que esgota seu significado em si mesmo, assim como a *praxis*. No entanto, a fragilidade do poder já “não é aquela vulnerabilidade nua e crua dos mortais enquanto tais, mas, a fragilidade de segunda-ordem das instituições e de todas as ocupações humanas que gravitam ao seu redor” (RICOEUR, 1992, p. 196, tradução nossa).

Ao seu turno, com a ideia de *ação em concerto* Ricoeur faz referência ao fato de que o desenrolar da ação ocorre, invariavelmente, no interior de uma teia de relações, em que cada vida humana, embora situada *entre* o mundo e os homens, desvela sua própria história singular. Em sua compreensão, este é o âmbito dos assuntos humanos, em que as relações entre eles não são mediadas por nenhum tipo de objeto solidificado, no qual pudesse repousar

algum tipo de segurança maior do que a fornecida pelo próprio discurso. Ademais, com relação às ideias correlatas de *espaço público* e *publicidade*, segundo Ricoeur elas nos são familiares desde o período do Iluminismo, sendo que Arendt pensa ambas sob a égide do conceito de espaço público de aparição, dentro do qual todas estas práticas vêm à luz <sup>31</sup>.

Em consonância com Arendt, Ricoeur sublinha o caráter usualmente invisível do estrato de poder caracterizado pela pluralidade e pela ação em concerto, uma vez que, em geral, ambos se encontram enterrados sob o nível das relações de dominação, aparecendo apenas quando estão em vias de serem destruídos. Por esta razão, Ricoeur concede à intenção de viver-em-conjunto o estatuto do *esquecido* (*forgotten*, no inglês), visto que ela só pode ser vislumbrada “em suas irrupções descontínuas sobre a cena pública quando a história está mais tumultuada” (RICOEUR, 1992, p. 197).

Portanto, para Ricoeur, por mais débil que o poder possa parecer de acordo com sua estrutura fundamental, por mais fraco que ele possa estar sem a ajuda de uma autoridade que o articule por meio de fundações antigas, é ele, enquanto querer viver e agir em conjunto, que “traz para a intenção ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça” (RICOEUR, 1992, p. 197).

Uma dúvida, porém, permeia todo o debate. Afinal, ainda nos mantemos no plano teleológico? Não passamos, mesmo que sem a intenção, para o plano deontológico da discussão? Não devemos aqui assumir a perspectiva de Rawls, pensando a questão da justiça a partir de um modelo kantiano, isto é, essencialmente vinculado à ideia de legalidade que lhe é inerente? Com efeito, *Uma teoria da justiça* encontrou nos utilitaristas ingleses seu principal adversário. Todavia, a teleologia fundante da intenção ética, tomada como Ricoeur a compreende, é de viés aristotélico, em nada (ou pouco) se assemelhando à tradição de Sedgwick e Mill. Nesse sentido, Ricoeur, quase que sorrateiramente, pode relembrar a frase que abre a volumoso livro de Rawls: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 1999, p. 3).

### 1.2.2. Senso de justiça, justiça distributiva e igualdade

Na esteira da discussão com que finalizamos o tópico precedente, para Ricoeur, duas razões nos legitimam a falar a respeito da justiça ainda no plano ético. De um lado, a

---

<sup>31</sup> ARENDT, 2010, pp. 226-235.

imemorial origem da ideia de justiça, seu fundo mítico,<sup>32</sup> e a perpetuação de suas conotações divinas, mesmo nas sociedades secularizadas, testemunham que o senso de justiça não se esgota na construção de sistemas jurídicos, os quais, mesmo assim, ele não cessa de ocasionar.<sup>33</sup> Por outro lado, segundo Ricoeur, o nome adequado para a ideia de justiça neste nível basilar é *senso de justiça*. Melhor ainda, *senso de justiça e senso de injustiça*! Pois, não é, perguntamos com o filósofo francês, primeiramente a injustiça o que nos afeta e nos machuca de maneira mais profunda? De fato, quando éramos crianças, nossa indignação se inflamava precisamente em situações de partilhas desiguais, de promessas quebradas, das punições desproporcionais. “É sob o modo da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo”, constata Ricoeur (1995, p. 90). E mesmo no plano da justiça tomada enquanto instituição, já em frente às cortes de justiça, continuamos a nos queixar, a nos lastimar, a pedir reparação por nossas perdas. Por fim, mesmo entre os filósofos, a injustiça é o que põe o pensamento em movimento.<sup>34</sup> Os diálogos platônicos e a ética aristotélica, que procuram nomear tanto o justo quanto o injusto, não nos deixam mentir.<sup>35</sup>

Além disto, Ricoeur julga reconhecer já neste primitivo sentimento de indignação a expectativa do estabelecimento, por meio da palavra que dirimiria o conflito, da *justa distância* que acabaria com o conflito. Com efeito, “nessa confusa expectativa da vitória da palavra sobre a violência consiste a intenção moral da indignação” (RICOEUR, 2008a, p. 5). No entanto, de acordo com Ricoeur, não apenas não é possível permanecer no plano da mera indignação, como não poderíamos simplesmente pular diretamente para o plano da justiça deontológica, dizendo que faltariam os critérios positivos da lei. O que falta para acedermos a

<sup>32</sup> Cf. RICOEUR, 1995, p. 90, em que ele diz: “como vemos nos pré-socráticos gregos, na tragédia de Ésquilo e Sófocles e nos panegíricos dos grandes oradores atenienses”.

<sup>33</sup> Ricoeur tem uma curiosa opinião sobre o avanço do cálculo custo-benefício nas sociedades amplamente econômicas em que vivemos. Para ele, “la sociedad moderna es aquella para la cual esta lucha, junto a la primacia otorgada al cálculo y a la eficacia, tiende a convertirse en lo sagrado de este tiempo, si no suprime pura y simplemente la diferencia entre sagrado y profano. Una sociedad que se definiera completamente por la economía sería precisamente una sociedad totalmente profana” (2002, p. 363).

<sup>34</sup> “(...) o sentido da injustiça não é só mais agudo, mas é mais perspicaz do que o sentido da justiça; pois a justiça é, mais amiúde, o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de as organizar” (RICOEUR, 1995, p. 90).

<sup>35</sup> Com efeito, para Ricoeur [1992], “a mais importante decisão metodológica tomada por Aristóteles, no início de seu capítulo sobre a justiça, é (...) sua incursão pela vasta polissemia do justo e do injusto”. Cf. também a *EN*, Livro V, 1, 1129 a25-30: “Assim, o sentido do termo ‘justo’ tem tantas acepções quantas tiver o sentido do termo ‘injusto’. O termo ‘justiça’ é, assim, entendido de acordo com tantos sentidos quantos os que tiver o termo ‘injustiça’, que dizer ambos admitem uma enorme equivocidade. Um tal equivocidade passa-nos despercebida, porquanto todas as suas acepções estão estreitamente ligadas. Ou seja, um tal equivocidade não se manifesta tão facilmente como no caso de termos acepções de sentido muito diferentes (...) Vejamos, então, em quantas acepções se compreende o termo ‘injusto’. Assim parece ser injusto quem transgredir a lei, quem quer ter mais do que é devido e quem é iníquo. Parece também evidente, por outro lado, que justo será quem observa a lei e respeita a igualdade. Disposição justa é, então, por um lado, a observância da lei e o respeito pela igualdade; disposição injusta, por outro, é a transgressão da lei e o desrespeito pela igualdade”.



um verdadeiro sentido de justiça é a identificação e o afastamento do obstáculo que impede que se instaure um autêntico senso de justiça. Este obstáculo, com efeito, é o desejo de vingança, isto é, o desejo de “fazer justiça com as próprias mãos”, e, ao fim disto, “somar violência a violência” (RICOEUR, 2008a, p. 6). Para Ricoeur, portanto, precisamos separar, de maneira decisiva, a justiça da ideia de vingança – a despeito de sua insistência em se interpor a efetivação da justiça -, algo que só pode ser alcançado pela inserção de um terceiro, distinto dos conflitantes. Assim,

Propõe-se uma grande equação, e o justo começa a distinguir-se do não injusto: a equação entre justiça e imparcialidade. Justa distância, mediação por um terceiro e imparcialidade se enunciam como os grandes sinônimos do senso de justiça para cujo caminho a indignação nos conduziu desde a mais tenra idade (RICOEUR, 2008a, p. 6).

Neste ponto, os caminhos de Ricoeur e de Aristóteles se entrecruzam novamente, pelo que se reafirma a opção do primeiro de alocar a noção de justiça no plano teleológico, uma vez que o último situa a justiça no quadro mais amplo das virtudes.<sup>36</sup> Ao aportar a justiça no plano das virtudes, Aristóteles busca também nela a mediania (*mesotés*), o equilíbrio entre dois extremos, entre o excesso e a falta, enfim, o traço racional comum às virtudes, sejam elas privadas ou interpessoais. De fato,

no caso da virtude da justiça este ponto de equilíbrio (...) é a famosa *isotés*, (...) essa “igualdade” que reina a meio-caminho entre o excesso de tomar-demais, do querer-sempre-mais – a famosa *pleonexia*, o vício da avidez ou da inveja – e falta de não contribuir suficientemente aos encargos da cidade (RICOEUR, 1995, p. 92).

Não é exagero afirmar que a justiça desde sempre assumiu uma posição central nos tratados sobre moral. Para ficar só na antiguidade, podemos lembrar que a *República* de Platão ganhou o complemento “Da justiça”, na história pós-helênica. Aristóteles, ao seu turno, dedicou um grande espaço para ela em seus tratados sobre política e moral. Para Ricoeur (1995, p. 90), a justiça tem essa posição de destaque por conter em si um traço que produz um tipo incomum de inversão: uma saída da perspectiva teleológica em direção ao formalismo da deontologia. Este traço é, precisamente, o formalismo “rudimentar” característico da mediania carregada de virtude em virtude – certamente, um formalismo imperfeito se comparado ao formalismo elevado até sua plena forma pelas concepções modernas puramente processuais.

---

<sup>36</sup> Cf., a esse respeito, HÖFFE, 2008, p. 198-206. Cf. também a EN, Livro V, 1129 a5, onde Aristóteles afirma: “nós observamos que todos os homens compreendem pela justiça aquele tipo de disposição (*hexis*) que torna os homens dispostos a fazer o que é justo e faz com que eles ajam justamente e desejem o que é justo”.

Para Ricoeur, é em função deste traço que se promove a transição direta do plano interpessoal para o plano institucional.

Neste passo, o que se torna claro é “a intersecção entre os aspectos privado e público da justiça distributiva” (RICOEUR, 1992, p. 199, tradução nossa). Com efeito, Aristóteles definia a justiça, em sua forma mais geral, por meio do respeito às leis da *Polis*.<sup>37</sup> Assim, mesmo que a justiça distributiva circunscreva apenas uma “parte” (*meros*) do “todo” (*holos*) do campo de ações prescritas pelas leis (*nomina*), a sua extensão institucional continua assegurada, de modo que “aqui, a ética e a política se sobrepõem”. A virtude “parcial”, portanto, não pode ser menos ético-política que a virtude completa que a engloba.

Além disto, a exigência de uma mediação institucional se fortalece quando tomamos ciência de que “é sempre em relação a bens externos e precários, no contexto de prosperidade e adversidade, que o vício de querer ter sempre mais – *pleonexia* – e a desigualdade são determinados” (RICOEUR, 1992, p. 199, tradução nossa). Esses bens são, precisamente, bens a compartilhar e fardos a repartir. Para Ricoeur, portanto, essa distribuição não pode evitar passar pela instituição em razão dos conflitos decorrentes dos diferentes modos de arranjo de distribuição. Com efeito, a justiça particular em jogo aqui se deixa determinar por uma operação *distributiva* que implica instituições “que se definem por essa função de distribuição, de partilha, de repartição” (RICOEUR, 1995, p. 92).

Ricoeur (1992, p. 199-200) pondera, entretanto, que não devemos criticar Aristóteles por este ter estreitado o campo da justiça até a justiça distributiva, visto que a ideia de distribuição contida nesta última é extraordinariamente flexível, fornecendo à sua própria reflexão o “elemento de distinção que falta na noção de querer agir em concerto”. Nessa esteira, passa ao primeiro plano da discussão o conceito de distribuição, que, historicamente, sempre esteve vinculado ao de justiça. Ricoeur, todavia, está interessado em um sentido de distribuição que não se limite ao plano econômico, a fim de que aquele não seja compreendido como um simples complemento à ideia de produtividade econômica de uma sociedade. Em verdade, o aspecto distributivo é um aspecto essencial de todas as instituições, visto que estas regulam a partilha de papéis, funções, vantagens e desvantagens, riquezas e fardos, entre os parceiros da, assim chamada, aventura de cooperação. O termo “partilha”, aliás, expressa a polissemia ligada à ideia de “compartilhamento”: ele assinala tanto o fato de se tomar parte em uma instituição, quanto à ideia de distinção inerente às partes destinadas a

---

<sup>37</sup> É neste sentido que a justiça aparece como a justiça perfeita. Ora, se as leis da polis prescrevem os comportamentos adequados às outras virtudes, então, a justiça, enquanto o cumprimento destas leis, só pode ser superior a todas as outras. Cf. HÖFFE, 2008, p. 200-201 e também EN, Livro V, 1, 1129 b15.

cada indivíduo no sistema de distribuição. Portanto, para Ricoeur, ser parte de uma instituição é uma coisa, receber uma parte da partilha é outra, e ambas as ideias se completam, “pois é na medida em que as partes compartilhadas são coordenadas entre elas que todos aqueles que as possuem podem ser ditos participantes de uma sociedade considerada, para usar a expressão de Rawls, um empreendimento cooperativo” (RICOEUR, 1992, p. 200).

Com efeito, é o conceito de distribuição que assegura a transição do plano interpessoal para o plano societal ainda dentro da intenção ética. Em primeiro lugar, porque, precisamente, a mediação institucional, ao repartir vantagens e encargos, concretiza a distinção entre a amizade e a justiça, visto que a primeira tem diante de si um próximo, enquanto o outro da justiça é um terceiro, caracterizado por uma relação de distanciamento, em suma, o “cada um” de uma distribuição justa. Em segundo lugar, porque ele permite rejeitar ambos os lados de um falso debate acerca da relação entre indivíduo e sociedade. Neste sentido, de acordo com o holismo sociológico à moda de Durkheim, a sociedade é concebida como algo maior do que a soma das contribuições de seus membros, de modo que não há continuidade entre indivíduo e sociedade. Contra isto, em uma linha weberiana, “os conceitos da sociologia não denotam mais do que a probabilidade de que indivíduos se comportarão de certa maneira” (RICOEUR, 1992, p. 200, tradução nossa). Para Ricoeur, contrapondo-se a este antagonismo, uma sociedade considerada sob a perspectiva de um sistema de distribuição transcende os termos da oposição, pois,

A instituição enquanto regulação de papéis, portanto como um sistema, é, de fato, algo mais e algo diferente do que os indivíduos que portam estes papéis. Em outras palavras, a relação não se reduz aos termos da relação. Mas, ao mesmo tempo, a relação não constitui uma entidade suplementar (RICOEUR, 1992, p. 200, tradução nossa).

Além disto, a instituição concebida como regra de distribuição existe apenas enquanto os indivíduos tomam parte nela. Enfim, uma interpretação distributiva da instituição derruba o suposto muro que separaria indivíduos da sociedade enquanto tal, e que impediria, em última instância, a transição do plano interpessoal para o plano societal. Em função disto, fica agora assegurada a coesão interna entre os três componentes da intenção ética – individual e interpessoal e societal -.

Podemos lembrar com Ricoeur o fato de que os bens e encargos aos quais devemos aplicar a ideia de justiça, considerada como *isotés*, levantam dificuldades para a investigação no seio da justiça distributiva. Pois, “que é que define como *bom* tanto o concurso dos beneficiários da partilha quanto a natureza das coisas a partilhar?” Além disto, apontando já

para a problemática tratada no capítulo seguinte, o procedimento plenamente formal sugerido por Rawls “poderia evitar uma definição substancial dos bens em questão?” (RICOEUR, 1995, p. 94).

Para Ricoeur, portanto, Aristóteles definiu o núcleo comum tanto da justiça distributiva quanto da justiça corretiva como *igualdade (isotés)* – sendo o injusto, desta maneira, equivalente ao *desigual*. Neste sentido, Aristóteles está na esteira de uma grande tradição ateniense, honrada pela lembrança dos nomes de Péricles e Sólon. Todavia, devemos louvar também o gênio do estagirita, precisamente, em razão de ter dado um conteúdo filosófico ao tópico, e o fazendo de uma dupla maneira. Em primeiro lugar, fez da igualdade o traço mediano entre dois extremos. Com efeito, se há partilha, pode haver excesso ou insuficiência, de modo que o homem injusto seria caracterizado por tomar muito em termos de vantagens (isto é, o vício da *pleonexia*) ou pouco em termos de fardos. Por isso mesmo, a mediania se identifica, em um sentido forte, com a igualdade, pois em todas as ações consideradas do ponto de vista das virtudes, podemos encontrar um “mais” e um “menos”, assim como também um “igual”. Logo, se a justiça é definida pela desigualdade, então, a justiça, necessariamente, tem de ser identificada com a igualdade. Em segundo lugar, fez da igualdade proporcional a *mesotés* própria à justiça distributiva, pois a igualdade aritmética não é adequada aos assuntos humanos, devido à natureza das pessoas e das coisas partilhadas. Para Ricoeur (1995, p. 94), Aristóteles viu nas partilhas desiguais o verdadeiro problema para o campo da justiça distributiva, visto que a ideia de igualdade aritmética não parece criar muitas dificuldades, tanto para ser concebida, quanto para ser aplicada. De fato, as sociedades modernas, ao seu modo, não deixaram de ampliar o campo de aplicação da igualdade aritmética.<sup>38</sup> Para Tocqueville, inclusive, esse alargamento da igualdade aritmética é o objetivo máximo das sociedades modernas, embora ele não retire apenas boas consequências desta dinâmica<sup>39</sup>.

No entanto, nas sociedades antigas, a partilha era desigual, de acordo com méritos desiguais, sedimentados em suas próprias especificidades pelos diferentes tipos de constituições. Além disto, Ricoeur pondera que, ao se considerar toda a variedade de bens a partilhar, nenhuma sociedade concebida inteiramente a partir da igualdade aritmética poderia

---

<sup>38</sup> Cf. RICOEUR, 1995, p. 94, onde ele afirma que “As sociedades modernas não cessaram de ampliar o campo de aplicação da igualdade aritmética: igualdade diante da lei, direito igual de expressão, de reunião, de publicação; direito do voto igual para todos os cidadãos; e, pelo menos a título de desejo, igualdade de oportunidades, isto é, igualdade das posições de partida na ascensão às funções de autoridade, de direção e de influência”.

<sup>39</sup> Cf. RICOEUR, 1995, p. 94 e TOCQUEVILLE, 1998.

funcionar de uma maneira eficaz<sup>40</sup>. Em função disto, o cerne do problema está localizado na compreensão de uma justiça distributiva edificada sobre uma ideia de igualdade proporcional. E esta é chamada “proporcional” porque, de maneira análoga ao que acontece na matemática, a igualdade não se dá entre coisas, mas, com base nas relações, a saber, na “relação entre a contribuição de tal indivíduo e tal parte, e a relação da contribuição de outro indivíduo e outra parte” (RICOEUR, 1995, p. 94), pelo que a *isotés* é preservada, filosoficamente e eticamente, ainda que sob a forma de uma relação proporcional a quatro termos: duas pessoas e duas partes.

Ora, Aristóteles tinha a sua frente, então, um problema com que também Rawls e os utilitaristas se defrontariam dois milênios mais tarde: afinal, como é possível justificar certa ideia de igualdade sem que, em consequência, se defenda um igualitarismo puro e duro? Para Ricoeur (1992, p. 202), contudo, neste ponto, não devemos nos preocupar em saber se a igualdade proporcional pode sempre ser pensada em termos de mediação, ou mesmo se suas próprias dificuldades internas nem podem ser resolvidas. De acordo com Ricoeur, precisamos estar mais atentos à “força convincente e durável da conexão entre justiça e igualdade” (RICOEUR, 1992, p. 202, tradução nossa).

Com efeito, a *igualdade*, em qualquer uma de suas figuras, “*é para vida nas instituições aquilo que a solicitude é para as relações interpessoais*” (RICOEUR, 1992, p. 202, grifo do autor, tradução nossa). Ou seja, enquanto a solicitude coloca diante do si um oposto que é uma face, caracterizado por sua relação de proximidade, a justiça, concebida como igualdade, coloca como oposto ao si outro que é um *cada um* de uma partilha definida pela justa distância. Mesmo assim, analogamente, o caráter distributivo vinculado ao “cada um” transita, então, do plano gramatical para o plano ético. Portanto, o senso de justiça não apenas mantém todos os elementos que havíamos descrito na solicitude, como também os pressupõe, porquanto as pessoas se tornem, por meio desta, insubstituíveis. Em seu turno, a justiça amplia o escopo de atuação da solicitude, visto que seu próprio campo de atuação é a cidade, ou mesmo, utopicamente falando, a humanidade.

À guisa de conclusão deste primeiro capítulo, podemos admitir, com Ricoeur, que

é, certamente, inevitável que a ideia de justiça se comprometa nas vias do formalismo pelo qual caracterizaremos em seguida a moral. Mas seria conveniente parar nesse estágio inicial no qual a justiça é ainda uma virtude na via da vida boa, e no qual o sentido do injusto precede por sua lucidez os argumentos dos juristas e dos políticos (RICOEUR, 1995, p. 185).

---

<sup>40</sup> Ricoeur (1995, p. 94) ainda sublinha “... principalmente quanto à produção das riquezas”.

Ou seja, Ricoeur tem plena ciência dos problemas ligados às ideias de mediania e igualdade proporcional. Portanto, em momento nenhum, ele sugere que devemos nos manter nesse nível aqui discutido. Parece a nós que o interesse sempre foi garantir o lugar para um fundo ético anterior à formalização executada pelas teorias processuais, de modo “que o nível deontológico, considerado com razão o nível *privilegiado* de referência da ideia de justo, não poderia tornar-se autônomo a ponto de constituir o nível *exclusivo* de referência” (RICOEUR, 2008a, p. 15).

## II – O JUSTO E O LEGAL

No capítulo anterior, nos debruçamos sobre aquilo que, ao fim do percurso, veio a ser uma nova determinação do si: a *cada um* o seu direito. Sob a batuta do predicado “bom”, vimos como Ricoeur arquitetou um discurso que saía da visada da “vida boa”, passava pela solicitude e chegava até o sentido de justiça. Pois bem, em termos gerais, este segundo capítulo toma como norte a segunda hipótese de trabalho estabelecida, a saber, a tese de que a visada ética *tem* de ser submetida à prova imposta pela norma. Em virtude disto, o senso de justiça é confrontado com uma versão deontológica que pretende legar princípios de justiça completamente desvinculados de qualquer resquício teleológico. Com efeito, o abandono do vínculo existente entre a virtude da justiça e o bem, do modo como ele é compreendido pelos homens, é feito sob o impulso da filosofia kantiana.<sup>41</sup> No entanto, Ricoeur toma como interlocutor um herdeiro contemporâneo do legado kantiano, John Rawls, visto que, a seu ver, ele ofereceu uma grande resposta para a vinculação entre justiça e deontologia.

Para Ricoeur (2008a, p. 12), o componente moral, configurado em sua forma negativa e proibitória, se faz necessário em vista da violência, do mal, isto é, do poder exercido sobre as capacidades alheias. Nesta medida, um novo apelo ao sentimento de indignação, que mencionamos acima, pode ser bastante esclarecedor, pois, “com o que nos indignamos (...) senão com o *prejuízo* que os seres humanos se infligem reciprocamente”? De toda forma, o percurso da justiça através do plano deontológico não se reduz ao reconhecimento da encarnação incessante da violência e sua conseqüente interdição.

A respeito da indignação juvenil com a injustiça, lembramos que é na espera pela palavra que estabeleça a justa distância entre as partes que o sentimento de vingança pode ser afastado. Nesse sentido, a instituição judiciária é um caso privilegiado em que o mote “*a cada um o seu direito*” pode ser mais bem compreendido. Em função disto, precisamos nos lembrar de que, em um tribunal, o conflito é elevado ao nível de processo, de modo que ambas as partes são consideradas “outros” em relação ao procedimento judiciário. Nessa mesma linha, o juiz, figura encarnada da justiça, é aquele terceiro capaz de julgar justamente as demandas. Para Ricoeur (2008a, p. 13), o que vincula a imparcialidade da lei e a relativa autonomia do

---

<sup>41</sup> De maneira genérica, a filosofia prática kantiana pensou todas as relações morais e políticas a partir da ideia de legalidade, isto é, de conformidade com a lei. Por essa razão é que no plano deontológico o justo passa a ser relacionado com o “legal”. (Cf. RICOEUR, 1995).

juiz é, precisamente, a referência feita à lei.<sup>42</sup> Assim, a elevação do senso de justiça a sua forma deontológica – que teve em Rawls uma de suas figuras máximas – passa ao primeiro plano.

No primeiro tópico deste capítulo nos limitaremos a reconstruir sumariamente a apresentação que Ricoeur faz da autonomia e do respeito devido às pessoas em suas versões kantianas, abordando, para o essencial, apenas o mínimo necessário para que se tenha uma compreensão geral do argumento ricoeuriano. Consideramos que não é necessário nos atermos substancialmente às discussões específicas destes assuntos porque, ao contrário da situação reinante no plano ético, a vinculação entre o primeiro e o terceiro componente já está garantida. Em todo caso, retornaremos a alguns pontos especiais já dentro da discussão principal, quando for conveniente para o argumento principal ou mesmo para alguma distinção específica.

No segundo tópico, no enalço da argumentação ricoeuriana, promovemos uma reconstrução de alguns aspectos de *Uma teoria da justiça*. De toda forma, já agora podemos adiantar que a arguição se concentrará sobre uma alegada circularidade do argumento de Rawls. Nesse sentido, uma das justificações apresentadas consistirá na afirmação de que a justiça procedimental está assentada em um sentido moral de justiça com raízes na Regra de Ouro. Para Ricoeur, no entanto, esta incursão crítica ao interior da obra de Rawls, não tem como implicação uma refutação completa de sua argumentação. O que está em jogo é a “defesa indireta do primado desse sentido moral da justiça, uma vez que a extraordinária construção de Rawls extrai sua dinâmica subjacente do próprio princípio que ele pretende engendrar em seu procedimento contratual” (RICOEUR, 2008a, p. 65). Isto é, o que ficaria assim demonstrado é o papel fundante da ética em relação ao conceito de justiça. Nesta medida, em um trajeto regressivo (complementar ao trajeto “progressivo”, no qual nos deteremos no último capítulo, em que o juízo moral da justiça é concretizado), Ricoeur procura mostrar os limites de uma teoria procedimental tornando manifestos seus pontos de apoio em solo teleológico.

---

<sup>42</sup> Ricoeur (2008, p. 13, grifo do autor) considera que “assim chegamos ao cerne do ponto de vista deontológico. O que *obriga* na obrigação é a reivindicação de *validade universal* vinculada à ideia de lei”.



## 2.1 Universalidade e respeito

Em um primeiro momento, no plano moral, à visada da “vida boa”, momento elementar da perspectiva ética, corresponde uma reivindicação de *universalidade*. Para Ricoeur (1995, p. 165-66), a passagem da intenção ética através da prova imposta pela norma, suscitada por uma requisição advinda da própria racionalidade prática, exprime-se, aos moldes kantianos, enquanto uma exigência de universalização. De fato, é fácil reconhecer nesse critério a ortodoxia kantiana. No entanto, a exigência de universalidade só se deixa reconhecer, plenamente, com a entrada em cena da ideia de formalidade. Nesta medida, a regra formal não estabelece conteúdos para a ação, ela não diz puramente *o que* deve ser feito. Antes, ela caracteriza os critérios aos quais as máximas da ação devem ser submetidas, a fim de que a ação possa ser considerada moralmente boa. A esse respeito, a filosofia moral de Kant exhibe toda a sua radicalidade: a máxima tem de ser universalizável, deve valer para todo e qualquer homem, em toda e qualquer circunstância, sem consideração pelas consequências advindas da ação (Cf. RICOEUR, 1995, p. 166).

Esse estágio, no programa kantiano, corresponde à submissão das máximas da ação à *regra de universalização*. Em outros termos, isto significa que, quando a vontade racional põe um projeto, deixa ela incluída na máxima uma pretensão à universalidade, que deve, a sua vez, passar através da prova imposta pela regra de universalização. Ao seu turno, o *teste de universalização*, aplicado à máxima, define o formalismo. Para Ricoeur, neste estágio, não há consideração alguma por recalcitrâncias oriundas da inclinação: o formalismo exclui tudo que é de ordem empírica, desde o desejo, o prazer e até mesmo a felicidade, e o faz não em virtude de alguma maldade congênita das inclinações, mas, simplesmente, porque elas não satisfazem o critério transcendental de universalização.

De acordo com Ricoeur (1995, p. 166), essa estratégia de depuração, característica da regra de universalização, “conduz à ideia de *autonomia* (...) que é a verdadeira réplica na ordem do dever à intenção da vida boa” (RICOEUR, 1995, p.166).

Afinal, a liberdade, ao se dar uma lei, não produz uma regra de ação que possa responder adequadamente à pergunta “Que devo fazer aqui e agora?”. Em vez disso, a autêntica liberdade só pode se basear no imperativo categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2008, p. 62). Ora, para Kant, todo homem que se submete a esse imperativo é autônomo, pois, obedece apenas àquela lei que ele mesmo prescreveu.

Dito isto, passamos sem mais delongas à questão suscitada pela vacuidade de um imperativo que não diz nada a respeito de conteúdos morais.

Para Ricoeur (1995, p. 166), “é para compensar o vazio do formalismo que Kant introduziu o segundo imperativo categórico”, que é o equivalente, no plano moral, da solicitude pertencente à intenção ética. Nessa esteira, do mesmo modo que a solicitude não se acresce de fora à estima de si, o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo em relação à autonomia do si, desdobrando, em verdade, sua estrutura dialógica.

De saída, portanto, lembremos a segunda formulação do imperativo categórico kantiano: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como um meio” (KANT, 2008, p. 73). Segundo Ricoeur, nesta fórmula, a ideia de pessoa como fim em si vem para equilibrar o formalismo característico do primeiro imperativo. O formalismo, ao seu turno, adiciona à solicitude – e, de maneira geral, a moral adiciona à ética – a interdição à violência. Ademais, para Ricoeur (2008a, p. 166), “quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea de homem a homem é, precisamente, de exploração”, isto é, a violência de uma vontade sobre a outra é inerente à própria estrutura da relação de homem a homem. Em função disto, passam ao primeiro plano as relações em que as trocas humanas são marcadas pela assimetria, relações em que “um exerce um *poder sobre* o outro”, e, portanto, “ao agente corresponde um paciente”, uma potencial vítima da ação (RICOEUR, 2008a, p. 166-67).

Com efeito, essa modalidade de ação tem como base uma dissimetria inicial que sustenta “todos os desvios maléficos da interação”, os quais se estendem desde a simples influência sobre a vontade alheia até encontrar seu ponto culminante na tortura e no homicídio. Todas as figuras do mal que adentram a dimensão intersubjetiva estabelecida pela solicitude ganham seu contraponto na série de prescrições, interdições, proibições. Estas, por sua vez, ganham seus contornos precisos em acordo com as diferentes formas de interação violenta. Deste modo, “a moral (...) é a figura que a solicitude assume diante da violência e da ameaça da violência” (RICOEUR, 1995, p. 167, grifo do autor). Portanto, o comando proibitório impetrado pela solicitude tem essa forma justamente por causa do mal. Por conseguinte, a forma negativa da proibição torna-se inexpugnável. Todavia, se é esse o sentido implícito na formalização kantiana, para Ricoeur, a segunda formulação do imperativo categórico não faz mais do que racionalizar a antiga Regra de Ouro. Esta, com efeito, exprime uma regra de reciprocidade, na medida em que pede que não se faça ao outro o que não se quer que seja feito a si. E essa racionalização, é certo, visa eliminar precisamente a natureza

teleológica da Regra de Ouro, em uma formalização levada a cabo pela introdução por Kant da ideia de *humanidade*, “ideia que é a forma concreta e, se podemos dizer, histórica da autonomia” (RICOEUR, 1995, p. 167). No entanto, precisamos enfatizar que Ricoeur considera a Regra de Ouro superior à sua versão formalizada (na moral kantiana), visto que nela a alteridade concreta não está suprimida pela ideia de humanidade. Nesse sentido, a Regra de Ouro parece manter em seu núcleo uma noção de alteridade que condiz melhor com a natureza das relações interpessoais.

## 2.2 A formalização da justiça em Rawls

No entanto, mesmo que o tópico esteja, primordialmente, inserido no plano mais amplo da deontologia, que tem seu maior expoente em Kant, no que diz respeito à noção de justiça, Rawls é o escolhido para figurar como o interlocutor do debate que temos agora pela frente. Para além das justificativas iniciais apresentadas por Ricoeur, a preferência está longe de ser casual, tendo em vista toda a carga cultural e política que recobre a obra do filósofo político norte-americano. Ainda assim, deixaremos de lado, por um momento, essas questões, às quais pretendemos retornar na conclusão deste trabalho. Em todo caso, de acordo com Ricoeur, duas são as razões principais para esta opção. Em primeiro lugar, Rawls se situa deliberadamente em uma linha kantiana de fazer filosofia moral. Assim sendo, enquanto para Aristóteles a justiça retirava seu sentido de uma dimensão teleológica da ação moral, Kant diligenciou uma mudança de foco, favorecendo o *obrigatório* em detrimento do *bom*. Portanto, a justiça, com Rawls e Kant, está ideada desde seu firme entrelaçamento com a ideia de dever. Em segundo lugar, Rawls deslocou o âmbito de aplicação da justiça: esta saiu do plano das relações interpessoais em direção ao plano das instituições, tomadas por ele como indivíduos (secundariamente, todavia, a justiça acaba por se aplicar também aos indivíduos e às nações tomadas como grandes indivíduos).

Para Ricoeur (2008a, p. 63-4), a abordagem deontológica, de maneira peculiar, consegue se estabelecer no plano institucional apenas em função de uma aliança com a tradição contratualista. Dito de maneira específica, por meio da ideia de um contrato social fictício, um conjunto de indivíduos deixa um estado primitivo para ascender ao estado de

direito.<sup>43</sup> Com efeito, o núcleo duro da obra de Rawls parece ser constituído, precisamente, por este “encontro entre uma perspectiva deliberadamente deontológica em matéria moral e a corrente contratualista no plano das instituições” (RICOEUR, 2008a, p. 64). A partir disto, a questão repousa sobre o modo em que a vinculação entre estas duas tradições se efetiva. Em suma, resta saber se essa conexão é contingente ou não.

Ricoeur nega terminantemente que a conexão entre a perspectiva deontológica e o procedimento contratualista seja de natureza contingente (Cf. RICOEUR, 2008a, p. 64), e as razões para isto não são poucas. Uma destas razões se assenta na percepção de que é tarefa do contrato garantir a primazia do justo em relação ao bom, de modo que o consenso em torno de algum bem comum dá lugar ao próprio processo de deliberação. Por conseguinte, a justiça se mantém no plano deontológico apenas em virtude do procedimento contratualista. Sob esta ótica, é tarefa do contrato *engendrar* o princípio ou os princípios da justiça. Ora,

se estiver aí mesmo a questão principal, todo o problema da justificação da ideia de justiça gira em torno da seguinte dificuldade: uma teoria contratualista será capaz de substituir pela abordagem procedimental toda e qualquer tentativa de fundamentar a justiça em algumas convicções prévias pertinentes ao bem do todo, o bem comum da *politeía*, o bem da república ou do *Commonwealth*? (RICOEUR, 2008a, p. 64)

Para Ricoeur (2008a, p. 64-5), Rawls respondeu afirmativamente a esta questão, oferecendo uma solução para uma dificuldade que Kant havia deixado sem solução decisiva. Com efeito, Kant colocou-se o problema de como passar da autonomia, o princípio supremo de sua filosofia moral, para o contrato social, em que os indivíduos abrem mão, momentaneamente, da liberdade para recuperá-la mais tarde. Todavia, o laço nunca foi esclarecido suficientemente pelo iluminista alemão. Pondo a dificuldade em outra base, podemos dizer que Rawls ofereceu uma resposta sólida ao enigma da fundação da república.<sup>44</sup>

Dado o nível de dificuldade do problema, não podemos ficar surpresos com o tamanho da recompensa. Para dizer resumidamente, no caso de Rawls ser bem sucedido em sua experiência, ficaria provada a possibilidade de que uma concepção puramente procedimental se dissesse livre de qualquer estimativa teleológica. Mais do que isso, o justo estaria livre da

---

<sup>43</sup> No artigo *Contemporary Approaches to Social Contract* do Stanford Encyclopedia of Philosophy podemos encontrar a enumeração de algumas diferenças entre as tentativas pré-kantianas (Hobbes, Locke, dentre outros) e a solução rawlsiana. Para o essencial, há um deslocamento de uma ideia de consenso para, precisamente, a ideia de deliberação fictícia.

<sup>44</sup> “The unresolved enigma of the foundation of the republic is apparent in the formulation of the contract in Rousseau as well in Kant. In the former, recourse is made to a lawmaker in order to find a way out of the labyrinth of politics. In the second, the tie is presupposed, but not justified, between autonomy or self-legislation and the social contract through which each member of an aggregate gives up his or her primitive freedom in view of recovering it in the form of civil liberties as a member of a republic”.

tutela do bem, no nível das instituições e, por consequência, em seus desdobramentos. Com efeito, Rawls pensa poder realizar esta façanha precisamente em razão da conjunção com a tradição contratualista. Nesta medida, a primazia do justo seria alcançada “igualando o justo a um procedimento específico, considerado *fair* – equitativo” (RICOEUR, 2008a, p. 65).

No capítulo anterior assinalamos, de passagem, que *Uma teoria da justiça* foi escrito contra um tipo específico de teoria teleológica em moral, a saber, o utilitarismo, doutrina que reinou soberana por quase dois séculos no mundo de língua inglesa, mantendo no seu rol de defensores pensadores como John Stuart Mill e Sedgwick. Para o utilitarismo, de acordo com Ricoeur (2008a, p. 66), a justiça se deixa definir como a maximização do bem para a maioria. Assim, se no nível do indivíduo o princípio de escolha se caracteriza pelo *sacrifício* de prazeres ou satisfações imediatas em nome de prazeres ou satisfações maiores, embora distantes, quando elevada ao plano das instituições, a doutrina utilitarista pode vir a tomar proporções desumanas. Ora, o segundo princípio da justiça rawlsiano, que ainda veremos com mais detalhes, enuncia a maximização daquela parte mais prejudicada em uma partilha desigual. Desta forma, ele se opõe, nitidamente, ao princípio utilitarista de maximizar o interesse da maioria. Nesse sentido, de saída, podemos notar a diferença *moral* entre os dois princípios frutos das duas tradições. No utilitarismo, quando o princípio que demanda o sacrifício deixa de ser aplicado ao indivíduo e é elevado ao plano institucional, o sacrificado pode deixar de ter um prazer pessoal, para vir a ser requisitado a um estrato social inteiro. Para Ricoeur, a refutação kantiana – e também rawlsiana, embora não haja uma admissão explícita por parte dele – consiste em afirmar que o utilitarismo, ao sacrificar o parceiro menos favorecido por uma distribuição desigual, estaria tratando-o como um meio para a maximização do interesse da maioria, isto é, não como a pessoa que ele é. Portanto, estaria desrespeitada a segunda formulação do imperativo categórico.

Em suma, *Uma teoria da justiça*, segundo a ótica contratualista, se caracteriza pela “tentativa de deslocar a questão da fundação em favor de uma questão de acordo mútuo” (RICOEUR, 1995, p. 115). Ademais, a concepção rawlsiana é uma deontologia sem fundamento transcendental, visto que o contrato social deve gerar os princípios da justiça mediante um procedimento equitativo, o qual, por sua vez, deve necessariamente estar livre de toda e qualquer pressuposição teleológica. Em função disto, para Rawls, enquanto a noção de *equidade* assinala as condições sob as quais um procedimento de deliberação poderia garantir a escolha de princípios da justiça justos, a noção de *justiça* refere-se aos conteúdos destes princípios (Cf. RICOEUR, 2008a, p. 67). Para Ricoeur, o empreendimento rawlsiano pode agora ser compreendido em uma analogia parcial com a autonomia kantiana. Se para

Kant, a única lei que o sujeito moral pode obedecer é a lei que a própria liberdade se dá, desde que afastada toda e qualquer motivação empírica, para Rawls, a justiça das instituições só é garantida ao ser assegurada uma situação de deliberação ela mesma equitativa. Ademais, por essa razão, o justo, em uma teoria deontológica, possui um caráter artificial, construtivista, visto que ele é, precisamente, o *resultado* de uma deliberação feita em uma situação imaginária, ao contrário do que acontece em uma teoria da justiça de cunho teleológico, em que o bem é “descoberto”.<sup>45</sup>

De toda forma, antes de retornar à questão de saber se uma teoria procedimental pode se autofundar, isto é, se erigir sem apelar para um sentido ético de justiça, Ricoeur considera necessário acompanhar o texto rawlsiano tão longe quanto for necessário, demarcando ao longo do percurso os pontos em que uma teoria deontológica da justiça acaba por apelar para princípios morais vinculados ao pertencimento sóciopolítico dos homens. Nesse sentido, seguimos o caminho traçado por essas três questões:

- (i) O que, de fato, garantiria a equidade da situação em que deliberariam os seres interessados, e da qual resultaria um acordo a respeito de um arranjo justo das instituições?
- (ii) Afinal, quais seriam os princípios engendrados por esta deliberação feita sob o “véu da ignorância”?
- (iii) Por fim, que argumento convenceria os parceiros de deliberação a escolher, de maneira unânime, os princípios rawlsianos, e não, por exemplo, alguma versão do utilitarismo?

### 2.2.1 A posição original

Em relação à primeira questão, dado que o acordo realizado entre os parceiros é equitativo só e somente se a posição de partida é equitativa, o que está em jogo é a suposição de uma “posição original” (*original position*), que, colocando todos os indivíduos em pé de igualdade, asseguraria, por conseguinte, a equidade da própria justiça. A esse respeito devemos fazer notar dois pontos fundamentais do artifício rawlsiano. Em primeiro lugar, é

---

<sup>45</sup> Ricoeur sugere que Rawls, no fundo, está resolvendo o paradoxo do legislador, tal como formulado por Rousseau no *Contrato Social*, onde lemos: “Para descobrir as melhores regras de sociedade que convém às nações, seria preciso uma inteligência superior que visse todas as paixões humanas e que não sentisse nenhuma; que não tivesse nenhuma relação com nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós, mas que tivesse a boa vontade de cuidar da nossa; enfim, que no progresso dos tempos tivesse granjeado uma glória longínqua, que pudesse trabalhar num século e folgar em outro. Seria preciso que os deuses criassem leis para os homens”. *Rousseau apud* Ricoeur, 2008, p. 68.

preciso sublinhar a natureza absolutamente a-histórica e hipotética da situação original.<sup>46</sup> Este caráter imaginário leva Ricoeur, e esta é sua segunda observação, a afirmar que em Rawls (Cf. RAWLS, 1999, p. 10) a posição original “substitui o estado de natureza (das teorias tradicionais) por ser uma posição de igualdade” (RICOEUR, 2008a, pp. 69-70). Nesse sentido, em Hobbes, o estado de natureza se destacava pela guerra de todos contra todos. Todavia, para Rousseau e Kant, que não compartilhavam a visão pessimista do homem de Hobbes, o estado de natureza se caracterizava pela falta de um poder (na figura da lei) que pudesse intervir e arbitrar os conflitos. Para Ricoeur, no entanto, “os princípios de justiça poderão tornar-se objeto de escolha comum se e somente se a posição original for equitativa, ou seja, igual” (Ricoeur, 2008a, p. 70). Com efeito, apenas hipoteticamente ela pode ser considerada igual.

Em virtude disto, é preciso enfatizar a natureza altamente especulativa das condições que, atreladas à posição original, garantem a sua equidade. Encontramos a alegoria do *véu da ignorância* (*veil of ignorance*), precisamente, a tramar estas reservas. Assim,

Uma das características essenciais dessa situação é que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou seu estatuto social, nem conhece sua sorte na distribuição dos bens e responsabilidades naturais, sua inteligência, sua força e coisas semelhantes. Eu poderia inclusive admitir que os parceiros não conhecem sua concepção de bem ou suas inclinações psicológicas particulares (RAWLS, 1999, p. 11, tradução nossa).

De acordo com Ricoeur (2008a, p. 70), a despeito desta modesta “depuração” promovida por Rawls, não há uma verdadeira equivalência entre o sujeito rawlsiano, posto sob o véu da ignorância, e a vontade transcendental kantiana, também ela independente de fundamentos empíricos e de uma referência a valores e fins, visto que “o sujeito (...) tem interesses terrenos, mas não sabe o que serão eles efetivamente” (RICOEUR, 2008a, p. 70). Ora, para Ricoeur, esta oscilação se reflete naquilo que os indivíduos *devem conhecer* sob o véu da ignorância, para que suas escolhas incidam efetivamente sobre coisas terrenas, isto é, antes que direitos e deveres recaiam sobre interesses. Em função disto, os parceiros precisam saber minimamente o que significa *estar interessado*, visto que são pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus próprios interesses.

A primeira das condições impostas a fim de garantir a equidade da posição original refere-se, exatamente, a esta última consideração. Ela pede que cada parceiro saiba o

---

<sup>46</sup> “Thus we are to imagine that those who engage in social cooperation choose together, in one joint act, the principles which are to assign basic rights and duties and to determine the division of social benefits” (RAWLS, 2008, p. 10).

suficiente da psicologia da natureza humana, concernentemente às suas paixões e motivações fundamentais. A esse respeito Rawls, no parágrafo intitulado *Circunstâncias da justiça* (Cf. RAWLS, 1999, p. 109), reconhece, em uma nota de rodapé ao texto, que sua própria antropologia filosófica deve muito àquela oferecida por Hume no *Tratado sobre a natureza humana*, “relativamente a necessidades, interesses, fins e reivindicações conflituosas” (RICOEUR, 2008a, p. 71) e relativas também às demandas de reconhecimento pessoal por parte do sujeito que reivindica.

De acordo com a segunda condição, cada parceiro tem de saber aquilo que o ser humano deseja possuir em virtude de sua natureza racional, isto é, “os bens sociais primários, sem os quais o exercício da liberdade seria uma reivindicação vazia” (RICOEUR, 2008a, p. 71). Com efeito, vale assinalar com Ricoeur que, mesmo o *respeito de si*, figura entre essas demandas primárias. Ricoeur faz notar (2008a, p. 71), então, que a alusão a este conhecimento bastante específico acerca de certos bens, que seres racionais desejariam ter, acusa a presença de considerações de cunho teleológico no seio da situação original.<sup>47</sup> Nesse sentido, sob o véu da ignorância, mesmo sem saber qual será sua própria concepção de bem, “os seres humanos preferem ter mais bens sociais primários do que menos”.

Com respeito à terceira condição, uma vez que os parceiros que deliberam sob o véu da ignorância têm de optar entre diferentes concepções de justiça – não entre leis particulares, portanto -, eles têm de possuir conhecimento suficiente sobre os princípios em jogo. Em função disto, os parceiros têm de “conhecer os argumentos utilitários e, ironicamente, precisam conhecer os princípios rawlsianos de justiça, pois a escolha não é entre leis particulares, mas, entre concepções globais de justiça” (RICOEUR, 2008a, p. 72). De acordo com Ricoeur (e, como veremos adiante, este será um dos pontos de sua crítica à suposta autonomia do argumento rawlsiano), por essa razão, em *Uma teoria da justiça*, a descrição e a interpretação dos princípios da justiça têm de ser fornecidas antes mesmo que a posição original ganhe sua tematização adequada. Desta forma, temos uma situação em que as diferentes alternativas oferecidas aos parceiros na posição original devem ser apresentadas detalhadamente e com todas as suas aplicações. Neste contexto, deliberar significa apontar uma ordem para teorias da justiça alternativas.

A quarta condição exige a *publicidade* da informação adequada aos parceiros para a escolha entre as alternativas, de modo que todos eles estejam no mesmo patamar de conhecimento prévio. Por fim, a última condição institui a *estabilidade* do contrato, isto é, o

---

<sup>47</sup> Cf. RAWLS, 1999, §15 *Primary Social Goods as the Basis of Expectations*, p. 78.



fato de que, independentemente das condições reais que imperem na sociedade, ele terá poder coercitivo na vida real.

Esta variedade de injunções testemunha em favor da dificuldade do problema que Rawls enfrenta.<sup>48</sup> Com efeito, para Ricoeur (2008a, p. 73), a justiça, cunhada, assim, pelo puro procedimento em aliança com a fábula do véu da ignorância, pretende desbancar integralmente qualquer concepção de justiça assentada sobre a ideia de estimativas ligadas a um bem comum. Além disto, com a anuência dos parceiros, em tese fica assegurada a igualdade relativa das posições de partida na sociedade, pois, sob o véu da ignorância, “são anulados *os efeitos da contingência específica*” (RICOEUR, 2008a, p. 73, grifo do autor), isto é, aqueles efeitos resultantes da natureza e das circunstâncias sociais, dentre os quais encontramos o mérito pessoal. As expectativas de Rawls, podemos afirmar com Ricoeur, são gigantescas, pois, uma vez que os parceiros desconhecem as diferenças entre si e todos compartilham a mesma racionalidade e estão similarmente situados, não apenas “cada um é convencido pelos mesmos argumentos”, mas, “se alguém depois da devida reflexão preferir uma concepção da justiça à outra, então todos o farão, e um acordo unânime pode ser alcançado” (RAWLS, 1999, p. 120).

### 2.2.2 Os princípios da justiça

Com relação à segunda pergunta, Ricoeur julga que a resposta é encontrada na descrição que Rawls oferece dos dois princípios de justiça e de seu correto ordenamento interno. Contudo, antes mesmo de analisar a formulação rudimentar dos princípios, parece ser necessário fazer duas observações acerca do “sujeito da justiça”, ambas as quais ligam Rawls, ao menos parcialmente, a Platão e a Aristóteles.

Assim sendo, em primeiro lugar, devemos lembrar que a justiça, para Rawls, não rege, primordialmente, as relações entre indivíduos, mas, entre instituições.<sup>49</sup> De acordo com Ricoeur (2008a, p. 73-4), esta característica parece aproximá-lo de uma linha platônica, em que a justiça é vista como a virtude do todo. Em compensação, como temos visto ao longo de todo o trabalho, Aristóteles considerou a justiça distributiva um tipo particular de justiça,

---

<sup>48</sup> “The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory” (RAWLS, 2008, p. 118).

<sup>49</sup> Cf. a frase de abertura de Uma Teoria da Justiça, já citada anteriormente.

visto que, se comparada à justiça em sua completude, ela engloba apenas uma parte do todo das ações prescritas pelas leis. Ademais, ela é de um tipo particular porque, além de estar vinculada à situação específica da distribuição de todos os tipos de bens, a igualdade que lhe cabe não é aritmética, mas, proporcional, ou seja, repousa sobre a relação entre parceiros e partes, mediadas pelo mérito específico de cada um dos parceiros. Tendo isso em vista, de fato, Rawls parece se situar em uma linha mais platônica.

No entanto, a segunda consideração retifica, de maneira parcial, essa conclusão. Para Ricoeur, “a concepção rawlsiana de justiça é, *ao mesmo tempo*, holística e distributiva” (2008a, p. 74), pois, embora o sujeito da justiça se identifique com as instituições de base, estas se definem pelo modo “como distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam o rateio das vantagens da cooperação social” (RAWLS, 1999, p. 6).

Portanto, de acordo com o que já vínhamos discutindo no capítulo anterior, a sociedade é, para o essencial, um fenômeno de distribuição de bens de todos os tipos.<sup>50</sup> E os indivíduos, nesse contexto, são concebidos como parceiros de uma aventura de cooperação. A esse respeito, promovemos, no capítulo anterior, uma descrição sumária das implicações destas posições para o debate entre um holismo sociológico e um individualismo metodológico. Nesse sentido, ao superarmos a oposição entre essas duas correntes, superamos antecipadamente também uma aparente dificuldade do texto de Rawls. Afinal, como seria possível fazer da justiça uma virtude das instituições, ao mesmo tempo em que o contrato que engendra os princípios da justiça é afiançado por indivíduos? Para Ricoeur, no que diz respeito a este tópico, sendo a sociedade concebida como um sistema de cooperação, “é preciso representá-la ao mesmo tempo como um todo irreduzível e como um sistema de inter-relações entre os indivíduos” (RICOEUR, 2008a, p. 74). Em função disto, a justiça, mesmo sendo aplicada essencialmente às instituições, visa o bem dos parceiros que constituem a instituição. Além disto, o ato de *tomar parte* não pode ser visto como um aspecto secundário em uma sociedade considerada do ponto de vista distributivo, visto que os indivíduos são definidos como parceiros, razão pela qual a escolha racional tem de ser comum e unânime. E assim tem de ser porque, ao fim, a deliberação fictícia também visa um acordo a respeito da melhor forma de governar, isto é, a melhor forma de distribuição dos bens produzidos pela sociedade em questão. Por outro lado, muito embora tenhamos todos estes acordos fundantes, em decorrência de seu caráter distributivo, a sociedade é, de ponta a ponta, um fenômeno marcado pela desigualdade e pelo conflito real entre diferentes arranjos possíveis. Assim,

---

<sup>50</sup> Neste sentido, para Ricoeur, são descabidas também as críticas que veem em Rawls um sentido de produção meramente econômico. Este parece ser o caso de Wolff, que modulou sua crítica sob um viés marxista.

apesar da evidente e inevitável contestação que determinada repartição dos bens pode sofrer, é necessário, a fim de que o processo de distribuição ganhe alguma estabilidade, algum nível de consenso acerca dos procedimentos que julgam entre as demandas conflitantes. E para Ricoeur, Rawls tinha precisamente estes problemas em mente quando da formulação dos princípios da justiça.

Enfim, estabelecido o solo do qual surgem os dois princípios de justiça, podemos passar ao seu exame. Ricoeur (2008a, p.75), de início, não toma os princípios em sua formulação definitiva. Prefere, antes, partir das apresentações rudimentares, anteriores à utilização do argumento *maximin*. Citamos, com ele, Rawls:

A primeira apresentação dos dois princípios é a seguinte:  
 Primeiro: cada pessoa tem um direito igual ao esquema mais extenso de liberdades básicas iguais compatíveis com um esquema similar de liberdades para os outros.  
 Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de maneira que, ao mesmo tempo, (a) se possa esperar razoavelmente que elas sejam vantajosas para cada um e (b) elas estejam vinculadas a posições e funções abertas para todos (RAWLS, 1999, P. 53).

O primeiro, que poderíamos dizer correspondente à igualdade aritmética de que falamos acima, cobre o campo das liberdades vinculadas ao exercício da cidadania, tais como, liberdade de expressão, voto universal, elegibilidade para as funções públicas, dentre outras características da prática sociopolítica. O segundo, ao seu turno, é aplicado, precisamente, às condições inelutáveis de desigualdade de todas as sociedades, aos arranjos de distribuição de renda, riqueza e “ao delineamento das organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade” (RAWLS, 1999, p. 53). Para Ricoeur (1992, p. 234), em sua primeira parte são estabelecidas as condições sob as quais alguma desigualdade pode funcionar melhor do que uma grande desigualdade ou mesmo uma distribuição igualitária, enquanto com a segunda parte Rawls pretende equilibrar as diferenças de autoridade e responsabilidade, liberando o acesso às posições de comando para todos os cidadãos.

Ademais, segundo Ricoeur (2008a, p. 76), ainda é preciso ter em conta a regra de prioridade que conecta os dois princípios. Esta ordem, para Rawls (Cf. RAWLS, 1999, p. 37-8; 53-4), exige que eles sejam dispostos em acordo com uma ordem chamada lexical.<sup>51</sup> Desta

---

<sup>51</sup> “Rawls chama essa ordem de *lexical* ou *lexicográfica* por uma razão simples: num dicionário, a primeira letra é lexicalmente primeira, no sentido de que nenhuma compensação no nível das letras posteriores poderá apagar o efeito negativo que resultaria da substituição daquela primeira letra por qualquer outra letra; essa impossível substituição dá a primeira letra um peso infinito. No entanto, a ordem seguinte não está desprovida de peso, pois as letras posteriores fazem a diferença entre duas palavras que comecem do mesmo modo. A ordem lexical confere um peso específico a todos os constituintes, sem os tornar mutuamente substituíveis” (RICOEUR, 2008, p. 76-77).

maneira, o que fica assegurado de maneira inexorável é o exercício da cidadania, estabelecido pelo primeiro princípio. Ele não pode ser atacado em favor de maiores ganhos econômicos ou sociais, ou, nas palavras de Ricoeur, “não se compra bem-estar à custa de liberdade” (RICOEUR, 2008a, p 77). Além disto, a ordem lexical se impõe também às duas partes do segundo princípio, razão pela qual o menos favorecido economicamente deve ser sempre priorizado em relação aos outros parceiros. Para Ricoeur, está em jogo aí, novamente, a implicação anti-sacrificial do princípio rawlsiano. Isto é, uma possível vítima não deve ser sacrificada em prol do bem comum.

Para finalizar, de acordo com Ricoeur (2008a, p. 77-8), Rawls precisa lançar mão de dois princípios (um igualitário e outro não igualitário) porque, em termos econômicos, a produtividade, da qual procede tudo aquilo que é repartido entre os parceiros da empresa de cooperação, resulta, precisamente, da maneira como a distribuição é organizada. Por exemplo, no caso de uma igualdade aritmética, “a produtividade poderia ser tão baixa que mesmo o menos favorecido seria lesado” (RICOEUR, 2008a, p. 77). Assim, parece haver um ponto em que a distribuição igualitária pode ser contraprodutiva. O princípio da diferença se refere exatamente a essa situação.

### 2.2.3 O argumento do *maximin*

A fim de oferecer uma resposta à terceira pergunta, entramos no âmbito do argumento do *maximin*. Segundo Ricoeur (2008a, p. 78-79), ele direciona-se, sobretudo, ao princípio de diferença. O argumento, com origem na teoria da decisão em situações de incerteza em contextos específicos de jogos, se chama *maximin* porque “os parceiros escolheriam o arranjo que maximizasse a parte mínima” (RICOEUR, 2008a, p. 78). Com efeito, o argumento retira toda a sua força da ficção fundante da posição original, em virtude da qual, sem saber qual será seu lugar na sociedade real, os parceiros deliberam apenas sobre possibilidades. Ademais, os parceiros estariam vinculados, e assim se manteriam, pelo fato de que o acordo resultante da deliberação valerá, efetivamente, no mundo real, sob a força “de um contrato cujos termos foram publicamente definidos e unanimemente aceitos” (RICOEUR, 1995, p. 121). Nesta medida, se duas concepções globais de justiça são contrapostas uma a outra, e se uma delas torna possível uma situação que alguém consideraria inaceitável, então, em vista de uma escolha racional, a segunda concepção teria de ser escolhida. Tendo estabelecido este

critério, a fim de demonstrar a superioridade de seu argumento, Rawls tem de explicar que, em um arranjo utilitarista, o parceiro menos favorecido é o bode expiatório, a vítima a ser sacrificada em favor do bem da maioria. Por sua vez, o princípio rawlsiano faria deste um parceiro em iguais condições a todos os outros, com o que ficaria provada a superioridade de sua própria concepção.

Para Ricoeur (2008a, p. 79), portanto, em uma sociedade que aderisse aos princípios rawlsianos de justiça, “o menos favorecido saberia que sua posição extrai vantagem máxima das desigualdades por ele percebidas”, enquanto uma possível desvantagem ainda maior aniquilá-lo-ia. Quanto aos mais favorecidos, em troca de uma possível diminuição de suas vantagens, eles receberiam em troca a certeza da cooperação social de todos os parceiros, sem o que sua posição inicial de vantagem estaria ameaçada. Por outro lado, em uma sociedade utilitarista, os menos favorecidos se encontrariam em uma situação delicada, na qual sua má sorte encontraria justificção no bem-estar da maioria.

### 2.3. O recurso à ética

De fato, desde o início Ricoeur alertava para o fato de que a reconstrução parcial do argumento rawlsiano tinha como objetivo preparar o terreno para respondermos a seguinte pergunta: é possível substituir a fundamentação ética da justiça por uma concepção puramente procedimental? Afinal, este, como já observamos, é o objetivo de uma teoria contratualista da justiça.

A esse respeito, de saída, Ricoeur considera que

uma concepção procedimental da justiça fornece, na melhor das hipóteses, uma racionalização de um sentido de justiça que está sempre pressuposto. Com esse argumento não pretendo de modo algum refutar Rawls, mas, apenas desenvolver suas pressuposições que me parecem inevitáveis (RICOEUR, 2008a, p. 80).

Mantendo isto como horizonte, portanto, o argumento ricoeuriano se desenvolve em três diferentes partes. De saída, (i) ele analisa o que chama “ordem das razões” da obra de Rawls, a fim de extrair a suposta circularidade de seu argumento. Depois disso, (ii) ataca a autonomia da posição original e do argumento do *maximin*, que, em sua visão, não faz mais que racionalizar um sentido de justiça desde sempre pressuposto. Por fim, (iii) o exame incide

sobre o papel cabido às “convicções ponderadas” (*considered convictions*, no inglês) na teoria rawlsiana.

Com relação a (i), Ricoeur considera que a leitura do texto mostra que uma ordem circular constitui, em essência, o argumento de Rawls.<sup>52</sup> Com efeito, os princípios da justiça são apresentados e desdobrados significativamente (§11-12) antes mesmo da apreciação das circunstâncias sob as quais eles seriam escolhidos (§20-25), dentre as quais encontramos o véu da ignorância (§24), e “antes da demonstração de que esses princípios são os únicos racionais (§26-30)” (RICOEUR, 2008a, p. 80). A isso podemos somar o agravante de que, para Rawls, esses seriam os princípios escolhidos na posição original de deliberação (Cf. RAWLS, 1999, p. 10).

Em função disto, forçosamente, temos de concluir que a teoria é pincelada em suas linhas gerais, sem que seja respeitada alguma ordem linear de demonstração, a partir da qual fossem sendo construídos diferentes níveis, saindo dos princípios da justiça, passando pela situação original e o véu da ignorância, chegando até a escolha racional dos princípios rawlsianos, em detrimento de alguma opção utilitarista, por exemplo. Na verdade, é essa antecipação que permite à justiça ser identificada com a equidade<sup>53</sup>. Nessa medida, também fica justificado o nome do primeiro capítulo do gigantesco livro de Rawls: *Justiça como equidade*, pois aí é apresentada e defendida a ideia segundo a qual os princípios são aceitos apenas em uma posição original equânime. Todavia, além do critério que caracteriza a situação original, também várias características desta última são sugeridas, tais como o fato de que os parceiros têm interesses reais e que predomina o desinteresse mútuo.

Portanto, os princípios da justiça são definidos e interpretados sem que se prove demonstrativamente que eles seriam os princípios escolhidos na deliberação feita sob o véu da ignorância. Em compensação, o acordo originário tem de ser apresentado prematuramente, a fim de que a formulação dos dois princípios se torne significativa. Sob a ótica ricoeuriana, então, Rawls está apenas corroborando a circularidade do argumento quando apresenta pela primeira vez a ideia do esboço dos princípios da justiça:

Apresentarei agora, de forma provisória, os dois princípios da justiça em torno dos quais se faria um acordo na posição original. A primeira formulação desses princípios é uma tentativa. Conforme avançarmos, considerarei diversas formulações e me aproximarei passo a passo da enunciação final a ser dada muito

---

<sup>52</sup> Ricoeur pondera, todavia, que essa circularidade é “característica de toda reflexão ética” (RICOEUR, 2008, p. 80).

<sup>53</sup> “The original position is, one might say, the appropriate initial status quo, and thus the fundamental agreements reached in it are fair” (RAWLS, 1999, p. 11).

mais tarde. Creio que isto permita que a exposição prossiga de maneira natural (RAWLS, 1999, p. 52).

De acordo com Ricoeur, isto significa que, antes de Rawls se valer do argumento *maximin*, a justiça é definida meramente em tom exploratório, ganhando contornos decisivos, precisamente, após o uso tópico daquele, de modo que “não estamos diante de um argumento linear, mas de um esclarecimento progressivo da compreensão prévia do que significa justiça” (RICOEUR, 2008a, p. 81).

No que diz respeito a (ii), de maneira genérica, o argumento de Ricoeur parte do reconhecimento da circularidade “extraída da disposição formal do argumento” para atacar a suposta independência da teoria procedimental da justiça, visto que ela se assentaria em uma “compreensão prévia que nos permite definir e interpretar os dois princípios”, antes que se possa provar, a despeito de ser isso possível ou não, que “se trata dos dois princípios que seriam escolhidos na situação original” (RICOEUR, 2008a, p. 81-82) <sup>54</sup>.

Com base na tese de que a circularidade prevalece no argumento rawlsiano, em detrimento da linearidade atrelada estreitamente à sua suposta autonomia teórica, Ricoeur julga que, para o essencial, *Uma Teoria da Justiça* se caracteriza por ser uma tentativa de assegurar que prevaleça a autonomia dos dois momentos mais delicados de sua argumentação: de um lado, a ficção da situação original; de outro lado, todo o aparato argumentativo em torno da escolha dos dois princípios rawlsianos, em detrimento de uma versão utilitarista.

Em relação à situação original, Ricoeur pondera (2008a, p. 82) que todas as condições que mencionamos acima, condições que afiançariam a igualdade da situação original, são idealizadas por uma experiência de pensamento. Por conseguinte, a situação de deliberação nunca pode deixar de ser hipotética e a-histórica. De toda forma, as condições são idealizadas tendo em vista apenas o objetivo específico de garantir a equidade, identificada, então, como a condição transcendental do procedimento em jogo. Ora, aqui o argumento ricoeuriano, no entanto, questiona o estatuto moral dessa ideia de equidade. Afinal, ela não parece estar distante da *isotés* aristotélica, discutida no primeiro capítulo, em que está implicado o respeito pelo devido a um parceiro que é o seu igual no processo de deliberação.

Adiante, o exame do argumento utilizado para convencer os parceiros a optarem pelos princípios rawlsianos apenas sanciona que a construção supostamente artificial tem, na verdade, como alicerce um princípio moral, a despeito de Rawls afirmar que a regra do

---

<sup>54</sup> Ricoeur (2008, p. 82) ainda adiciona, imediatamente depois: “Minha objeção parece lançar um desafio a toda a escola contratualista, para a qual a dimensão procedimental deve ser independente de qualquer pressuposto referente ao bem num abordagem teleológica do conceito de justiça ou mesmo referente ao justo numa versão transcendental da deontologia”.

*maximin* oferece um fundamento neutro para aquela escolha. Nesta medida, para Rawls, o argumento se caracterizaria como um procedimento de natureza heurística, mediante o qual os princípios são interpretados como a solução que *maximizaria* a parte mais prejudicada. Para Ricoeur, no entanto, o argumento utilizado contra o utilitarismo, embora pareça puramente técnico, supostamente extraindo uma conclusão ética de premissas neutras, é “um argumento ético disfarçado sob um argumento técnico extraído da teoria da decisão” (RICOEUR, 2008a, p. 83).

Portanto, Ricoeur (2008a, p. 83) considera que o argumento dirigido contra o princípio sacrificial do utilitarismo<sup>55</sup> é, fundamentalmente, moral. Em verdade, trata-se de um argumento de cunho kantiano, visto que, de acordo com o princípio utilitarista de extrapolação, “alguns indivíduos são tratados como meios, e não como fins em si, em vista do pretensão bem do todo”. Ou seja, retornamos à segunda formulação do imperativo categórico e, por conseguinte, à Regra de Ouro. Com efeito, esta última alcança mais longe que o imperativo porque nunca cessa de fazer referência a bens. De acordo com Ricoeur, este também é o caso de Rawls, visto que os parceiros que deliberam sob o véu da ignorância sabem que os seres humanos possuem interesses, embora não saibam quais serão eles na vida real.

Ademais, o caráter ético do argumento do *maximin* podia ser antevisto já nas linhas introdutórias de *Uma teoria da justiça*<sup>56</sup>, o que torna ainda mais contrastante a ambiguidade de um procedimento que visa manter a autonomia com relação a qualquer estimativa teleológica, ao mesmo tempo em que pressupõe um conteúdo ético tão nitidamente. Em função disto, para Ricoeur esta é a hora de construir uma mediação entre a tendência *ética* e a tendência puramente *procedimental* da teoria rawlsiana.

Com efeito, o último estágio (iii) nos leva em linha reta ao núcleo da dialética entre teleologia e deontologia. Nesse sentido, de acordo com Ricoeur, o próprio Rawls sugere uma possível mediação entre os pressupostos éticos da teoria da justiça e o argumento técnico na figura do *maximin*. Assim, no §4 de *Uma teoria da justiça (The Original Position and*

---

<sup>55</sup> De acordo com Rawls e Ricoeur, o utilitarismo exige que indivíduos se sacrifiquem em função da sociedade. Porém, “uma coisa é dizer que um indivíduo pode ter de sacrificar um prazer imediato e ínfimo por um prazer ulterior maior; outra coisa é dizer que a satisfação de uma minoria é exigida pela satisfação da maioria. Do mesmo modo, a ordem lexical entre o primeiro e o segundo princípio e a regra do *maximin* depõem contra a legitimidade dessa extrapolação do indivíduo para a sociedade tomada como um todo” (RICOEUR, 2008, p. 83).

<sup>56</sup> “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust. Each person possesses an inviolability founded on justice that even welfare of society as whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by the larger sum of advantages enjoyed by many” (RAWLS, 1999, p. 3).



*Justification*) (RAWLS, 1999, p. 17), após alegar que os princípios da justiça seriam aqueles “que receberiam o assentimento das pessoas racionais em posição de igualdade e preocupadas com a promoção de seus interesses”, Rawls declara:

Há, no entanto, outra maneira de justificar uma descrição particular da posição original. É vendo se os princípios que seriam escolhidos se adequam às nossas convicções ponderadas sobre o que é a justiça ou se as prolongam de maneira aceitável” (RAWLS, 1999, p. 17, tradução nossa).

Precisamente, esta noção de *convicções ponderadas* servirá como norte no interior deste último tópico, visto que, segundo Ricoeur, ela aponta para a presença de uma compreensão prévia de alguns conteúdos da justiça, ou, da maneira como Rawls chama, a compreensão “intuitiva” que temos de alguns temas de ordem moral, em suma, os juízos morais “nos quais nós temos a maior confiança” (RAWLS, 1999, p. 17). Para Ricoeur, estas convicções ponderadas estão arraigadas em um sentido ético de justiça baseado na Regra de Ouro, agora aplicada não a indivíduos, mas, a instituições consideradas enquanto indivíduos. Ademais, não havíamos dito que nosso senso de injustiça é mais perspicaz que o de justiça? Para Rawls (1999, p. 17-18) este também parece ser o caso, pois, segundo ele, “nós estamos certos de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas”, enquanto hesitamos quando se trata de dividirmos riquezas e a autoridade. Com efeito, esta dificuldade inerente ao caráter distributivo da sociedade engendra a utilização dos argumentos racionais. Mesmo assim, estes não conseguem substituir integralmente as convicções ponderadas, na medida em que estas últimas atuam também como critério para avaliar uma interpretação qualquer da situação inicial.

Segundo Ricoeur, em síntese, todo o artifício argumentativo rawlsiano precisa ser compreendido como “uma racionalização progressiva dessas convicções quando estas são contaminadas por preconceitos ou enfraquecidas por dúvidas” (RICOEUR, 2008a, p. 86), o que se efetiva da seguinte maneira:

Indo e voltando, as vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais e, outras vezes, extraindo julgamentos e adequando-os ao princípio, presumo que eventualmente nós podemos encontrar uma descrição da situação inicial que, ao mesmo tempo, expresse condições prévias razoáveis e conduza a princípios condizentes com nossos juízos ponderados, devidamente desbastados e remanejados. Qualifico esse estado de coisas como equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) (RAWLS, 1999, p. 18).

Nesta medida, para Ricoeur (2008a, p. 87), todo o projeto rawlsiano tem de ser visto como uma busca incessante desse equilíbrio reflexivo. No entanto, ameaçando a circularidade intrínseca ao processo de ajuste mútuo, encontramos, no outro polo da constituição da teoria da justiça, o contratualismo, com suas inclinações construtivistas e artificiais, características do estratagema da posição original e do argumento do *maximin*, reforçando a reivindicação de autonomia da teoria. Portanto, não é certo, à primeira vista, que a relação de ajuste do par teoria/convicção e a autonomia do argumento possam coabitar o mesmo plano. Segundo Ricoeur, essa ambivalência permeia todo o discurso de *Uma teoria da justiça*, de modo que, de um lado, vemos a tentativa de satisfazer o princípio do equilíbrio reflexivo, e, de outro lado, vemos o esforço de construir um argumento autônomo sob a base de um percurso hipotético.<sup>57</sup>

A demarcação do caráter ambíguo da argumentação rawlsiana aponta, ao fim, para o lugar devido aos argumentos racionais na ética. Afinal, eles podem substituir convicções morais prévias em função da invenção de uma situação hipoteticamente deflagrada ou cabe a eles o papel crítico em relação a essas mesmas convicções? De acordo com Ricoeur (2008a, 87), Rawls busca mediar ambos, tendo em vista uma “concepção puramente procedimental da justiça sem perder a segurança oferecida pelo equilíbrio reflexivo entre convicção e teoria”. Ricoeur, por sua vez, considera que apenas nossa compreensão prévia do que é justo ou injusto garante a instanciação deontológica do argumento supostamente autônomo. Por esta razão, sem a referência à Regra de Ouro, o argumento do *maximin* não passaria de “um argumento prudencial característico de todo jogo de comércio”. Do mesmo modo, também o nosso próprio senso de justiça e a ideia de uma deontologia precisam ser compreendidos em sua vinculação como resultado de uma longa tradição, advinda tanto da linhagem judaico-cristã quanto da herança greco-romana.

Ademais, para Ricoeur (2008a, p. 88), e este talvez seja o papel mais importante dos argumentos racionais em ética, nosso senso de justiça tem de ser sempre posto à prova, submetido à crítica, como já pedia a segunda hipótese de trabalho acerca das relações entre teleologia e deontologia. Nesse sentido, esse componente crítico, em um trabalho com raízes na teoria hermenêutica, seria responsável por distinguir o que em nossas estimativas teleológicas, principalmente em relação aos preconceitos de viés ideológico, precisa ser revisado ou até mesmo erradicado. No que diz respeito ao caráter distributivo das sociedades,

---

<sup>57</sup> Além disto, para Ricoeur (2008, p. 87), “isso explica a aparente discordância entre as declarações do início, que atribuem papel regulador às convicções ponderadas, e a veemente defesa feita mais tarde em favor de um argumento independente, do tipo da regra do *maximin*”.

que, como vimos, é de ponta a ponta um fenômeno consensual-conflitante, o papel crítico da discussão racional e a abertura à crítica ganham ainda mais destaque, pois apenas assim pode-se garantir mais uma vez um arranjo justo e, por conseguinte, a permanência no tempo da instituição.

Por fim, podemos afirmar com segurança que, com a teoria puramente procedimental da justiça, a tentativa, perpetrada pela instância deontológica, de se livrar de qualquer resquício teleológico oriundo do plano ético chega ao ápice. Todavia, concomitantemente, essa tentativa acaba por destacar os limites do puro procedimento. Em termos retrospectivos, a “libertação” do plano deontológico começou com a posição kantiana da universalidade como o critério de moralidade. Correlativamente, o primeiro imperativo kantiano não diz respeito apenas à constituição da vontade racional e ao respeito devido à pessoa como fim em si: ele também se estende à regra da justiça. Por esta razão, para Ricoeur, à rejeição das inclinações e à interdição da violência sobre o outro corresponde, no plano institucional, o repúdio do utilitarismo. De toda forma, em todas essas situações a perspectiva deontológica alega se fundar “sobre um princípio que tira de si mesmo sua autoridade” (RICOEUR, 1995, p. 125).

Conforme Ricoeur (1995, p. 125-127), é, precisamente, nesta tentativa de autofundação que encontraremos a maior fragilidade da tentativa de descolamento da deontologia, fragilidade que, na versão rawlsiana da justiça, atinge seu ponto máximo. Em primeiro lugar, o princípio da autonomia tira sua autoridade do “fato da razão”, isto é, do fato de que a moralidade existe, fato que não pode ganhar mais do que uma *atestação*. Assim, esta última, quando conectada ao papel atribuído à boa vontade por Kant, acaba por fincar a deontologia novamente em solo teleológico. Na segunda posição, a afirmação de que a pessoa existe como fim em si, supostamente um modo de ser característico da natureza dos seres racionais, se assenta sobre a compreensão prévia de que não devemos tratar pessoas como coisas. Por fim, em uma teoria contratualista da justiça, cabe ao contrato social ocupar o lugar que a autonomia desenvolve no plano básico da moralidade. Todavia, se a autonomia pode ser atestada, o contrato social que funda a república só pode ser pensado em termos de uma ficção. Se lembrarmos, então, neste contexto, do estatuto de esquecimento ligado ao poder-em-comum das instituições políticas, podemos perceber porque só resta à ficção do contrato se equivaler à autonomia e respeito devido às pessoas. Mesmo assim, essa espécie de substituição não aniquila a força subterrânea do querer-viver em comum, pois este não cessa de reaparecer. Paradoxalmente, ela reaparece sob a forma das convicções ponderadas, da qual já estabelecemos o papel.

Portanto, “o que as convicções ponderadas trazem para a ordem da justiça distributiva são preconceitos, prejulgamentos, modalidades de compreensão prática, relativa não à forma do processo, mas ao aspecto das coisas a repartir (direitos e deveres, benefícios e encargos, vantagens e desvantagens)” (RICOEUR, 1995, p. 127). Assim sendo, as convicções exercem um papel regulador no que diz respeito às estimativas teleológicas ligadas à ideia de uma justiça distributiva, caracterizada por uma igualdade proporcional. Ora, o conflito pode surgir exatamente quando desencavamos, a despeito do nivelamento produzido pelo puro procedimento, a real heterogeneidade dos bens distribuídos. Com efeito, a regra procedimental de distribuição não faz diferença entre vantagens, desvantagens, posições de autoridade e assim por diante, ou, dito de outra, maneira, “a diversidade das contribuições individuais e coletivas que dão lugar a um problema de distribuição” (RICOEUR, 1995, p. 127).

Para Ricoeur (1995, p. 127-28), Rawls, por certo, não ignorou o problema lançado pela *diferença real* destes bens, muito embora lhe tenha parecido suficiente assegurar que os parceiros sob o véu da ignorância soubessem que teriam direito aos chamados bens sociais primários. No entanto, outra situação de conflito é posta, como já havíamos previsto, quando perguntamos o que, afinal, qualifica como *bom* esses bens. Neste caso, a discussão, inexoravelmente, sai do plano hipotético da situação original para seu plano original e autêntico: a sociedade real, com suas estimativas em conflito, com seus bens heterogêneos. A essa situação concreta equivale uma noção mais robusta de justiça, pois, nela, o que está em jogo é a arbitragem da diversidade efetiva das estimativas cotidianas, o ordenamento de diferentes esferas de justiça que ameaçam sobrepor-se umas as outras.

À guisa de conclusão deste capítulo, podemos reiterar, com Ricoeur (1995, p. 128), que estas reflexões não visam refutar, propriamente, a obra de Rawls, mas, apenas lhe dão o seu devido lugar na medida em que dela, se suprime o estatuto de autonomia desvinculada de pressupostos teleológicos e se confirme seu papel na necessária formalização do sentido de justiça. Desta forma, no papel de *instância crítica* que lhe cabe, longe de ser um papel menor, a justiça procedimental intervém na elevação das convicções ponderadas ao plano da regra da justiça, a fim de podar os seus preconceitos de viés ideológico, referentes, não sem razão, à ideia de justiça e a sociedade em seu caráter distributivo e problemático. Além disto, apenas em um estado de direito, correlativo, a uma teoria deontológica da justiça, a justiça pode, finalmente, enfrentar seu maior desafio: o juízo moral em situação, a fim de deslindar o conflito e dar às partes seu justo lugar.

### III – A EQUIDADE

Na última seção do capítulo anterior, vínhamos escavando um espaço para a teleologia no núcleo da deontologia em um trajeto que chamamos “regressivo”. Em função disto, sob a pressão dos conflitos suscitados pelo puro procedimento de formalização, buscamos mostrar de que modo, para Ricoeur, a deontologia não pode desobrigar-se do recurso a um sentido ético da justiça. Ora, o caminho agora é demarcado pelo percurso que nomeamos “progressivo”. Assim sendo, ao tomar a instituição judiciária como um caso emblemático dentre as instituições, o que está em jogo, para nossa própria reconstrução, é ilustrar o longo caminho percorrido pela justiça antes que ela seja, verdadeiramente, pronunciada, na forma de uma sentença, quando a cada um é atribuída a sua parte na distribuição justa dos bens. Neste ponto, ao mesmo tempo em que é colocado um fim à incerteza que caracteriza o conflito, podemos ver, de maneira nítida, como a justiça entrelaça-se, a longo termo, com a manutenção dos vínculos de cooperação social.

Entretanto, opondo-se a isto encontramos a disposição de interpretar a reflexão ricoeuriana unilateralmente em termos de teleologia e deontologia, tendência contra a qual o próprio filósofo francês procura se posicionar de maneira explícita.<sup>58</sup> Para o bem da verdade, o mais acertado seria dizer que a reflexão que reconstruímos nos dois capítulos precedentes constitui-se apenas enquanto um passo preparatório “para o confronto (...) com as situações que vinculou globalmente ao *trágico da ação*” (RICOEUR, 2008a, p. 17). Por esta razão, o contexto prático da moralidade mais geral que se mantém no horizonte aqui é aquele em que um sujeito precisa julgar e tomar decisões singulares em situações dominadas pela insegurança, situações de conflito entre diferentes demandas.

Para o essencial, a investigação que empreendemos neste capítulo se situa sob o signo da *sabedoria prática*, isto é, da *phronesis*, concebida por Aristóteles e reinterpretada,

---

<sup>58</sup> Podemos encontrar uma breve consideração a respeito desta disposição já na introdução de *O justo 1*. Todavia, perto do final da década de 90 e na coletânea de artigos *O justo 2*, datado do início do século XXI, Ricoeur procura reformular de modo mais severo sua ordem de apresentação dos três predicados atribuídos à ação e aos agentes. A esse respeito o artigo *Human Capabilities: a response* também é bastante esclarecedor (WALL et al., 1999). As razões desta revisão, segundo o filósofo francês, não derivam apenas desta má compreensão de sua filosofia moral. Na verdade, o que está em jogo é algo mais fundamental: mostrar como o momento deontológico pode ser visto como o momento chave de referência, situado entre as duas éticas: uma no nível básico, que ele chamou teleologia, outra no nível da sabedoria prática.

contemporaneamente, por Heidegger e Gadamer.<sup>59</sup> Em virtude disto, a estrutura do juízo moral singular é o que aqui perseguimos. Logo,

a tese esboçada acima, segundo a qual o ponto de vista deontológico não poderia eclipsar o ponto de vista teleológico no plano de uma teoria geral da justiça, encontra assim complemento na tese segundo a qual o justo qualifica, em última instância, uma decisão singular tomada num clima de conflito e incerteza. Com a *íntima convicção* encerra-se o percurso da busca da justiça, iniciada com o querer viver junto em instituições justas e ratificada pela norma da justiça cuja imparcialidade o formalismo procedimental vem garantir. (RICOEUR, 2008a, p. 17)

Esta convicção, citada por Ricoeur, assume um papel ainda mais decisivo do que a própria regra. Pois, é ela a figura do recurso final à ética, não enquanto um simples sentimento de adesão a uma ou outra posição moral. Na verdade, a íntima convicção é a, precisamente, a figura ética que passou pelo crivo da moral. Portanto, em tese, ela foi dilapidada, racionalizada e confrontada com outras posições, oriundas de outras pessoas reconhecidas em sua própria racionalidade.<sup>60</sup> Nesse sentido, a convicção se caracteriza parcialmente por ser uma posição defendida de modo racional, em acordo com as formais racionais de comunicação. Neste ponto, de fato, Ricoeur parece se aproximar de Habermas. Entretanto, sem nos demorarmos neste difícil diálogo entre os dois autores, devemos afirmar que, nos parece, Ricoeur discorda do filósofo alemão, uma vez que não assume o “angelismo” defendido por este último, que parece não tomar em conta a discordância essencial na relação entre os homens, cedendo a uma ideia de consenso sem dissenso (MAGALHÃES, 2002).

Nesta linha de pensamento, a instituição judiciária aparece como a instituição privilegiada para a análise do fenômeno do justo, visto que precisamente nela podemos ver, nitidamente, como a justiça tem de ser levada até o seu ponto máximo, isto é, até o ponto em que o direito é pronunciado e são distribuídas às partes o que a elas cabe. Portanto, em um das perspectivas adotadas agora, o foco concentra-se sobre o problema da *aplicação* da regra, para que não haja tanto o retorno desastroso à hipotética exclusividade do formalismo, em que a lei seria aplicada de forma puramente mecânica, quanto à assunção a uma perspectiva em que se considera a aplicação da lei um simples ato “subjetivo” do juiz, ou seja, nada mais que uma decisão arbitrária deste. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 18), a problemática, que ele intitula *fronética*, não se deixa definir nem pela injunção lógica, em que a aplicação é regida

---

<sup>59</sup> Acerca da interpretação ricoeuriana da noção de *phronesis*, WALL (2003) oferece uma boa e sumária introdução, ainda que o foco central do texto resida em uma proposta interpretativa da tese ricoeuriana da relação de subordinação e complementaridade entre teleologia e deontologia: segundo esta tese, *phronesis* e *poiesis* são vinculadas mais estreitamente, de modo que o bem é visto como algo que passou não só pela instância crítica, mas que também é fruto de uma atividade criadora.

<sup>60</sup> KAPLAN, 2003.

pela apresentação de uma demonstração, nos moldes de uma prova matemática, nem pelo apelo sofisticado, em que o convencimento se efetiva ou pela sedução ou pela ameaça. Antes disto, o discurso da justiça se encontra a meio caminho entre ambos os polos. Não que o processo abdique de provas de qualquer espécie – isto é, provas materiais, testemunhas, etc -; apenas, o processo não visa alcançar uma demonstração de ordem lógica. Ademais, se há um componente retórico no cerne do processo, isto não implica que o julgamento fique abandonado aos caprichos partidários de um ou de outro lado. Na verdade, o que fica desvelado aqui é o parentesco do discurso jurídico com outros tipos de discurso, tais como o discurso dos historiadores e dos jornalistas, por exemplo. Na verdade, todos estes discursos se encontram vinculados por conta de uma *fragilidade* que lhes é própria: a fragilidade “de um discurso que, não podendo provar, visa todavia a convencer, sem se reduzir a agradar” (RICOEUR, 1995, p. 107).

Em suma, para Ricoeur, “o senso de justiça, que se mantém enraizado no querer a vida boa e encontra a formulação mais ascética no formalismo procedimental, só chega à plenitude concreta no estágio da aplicação da norma no exercício do julgamento em situação” (RICOEUR, 2008a, p. 19). Nesta medida, ainda que ao longo de toda essa nossa reconstrução não se fale explicitamente de equidade ou do predicado “equitativo”, o predicado que tem de ser atribuído ao julgamento, é esta ideia de uma correção do universal que acompanha a discussão do início ao fim.

O primeiro tópico deste derradeiro capítulo tem em vista uma caracterização do processo judicial, desde seu início nas circunstâncias da justiça, passando pela enumeração e descrição – não exaustiva – dos canais da justiça, chegando à especificidade do discurso próprio à justiça, na dialética entre argumentação e interpretação.

O segundo tópico, ao seu turno, busca reconstruir a diminuta fenomenologia do ato de julgar, oferecida por Ricoeur em um artigo intitulado *O ato de julgar*, publicado em *O justo I* (RICOEUR, 2008, p. 175-181). Assim, ao tomar o ponto final do processo, o filósofo francês tem como objetivo demarcar duas finalidades para o ato de julgar: uma de curto prazo, em que a justiça é pronunciada na forma de uma sentença dada pelo juiz; outra de longo prazo, que consiste na instalação e na manutenção da cooperação social.

### **3.1 Das circunstâncias ao discurso, pelos canais: o longo percurso da justiça através da instituição judiciária**

#### 3.1.1 Circunstâncias e canais

Antes de levarmos adiante nossa incursão ao cerne da troca de argumentos que antecede a sentença, temos de dar um passo atrás até aquilo que Ricoeur nomeia *circunstâncias da justiça*, isto é, as situações em que entram em conflito diversos interesses e direitos de diferentes partes. Talvez, ainda melhor dito, não seja, simplesmente, uma questão de “dar um passo atrás” para descrever o que seria uma espécie de “gatilho” do que, então, em outro nível chamaríamos “processo judiciário”. Na verdade, as ocasiões da justiça são constituintes do julgamento empreendido pela instituição judiciária, na medida em que a singularidade que lhes é intrínseca acompanha o processo judicial até o fim de seu percurso, assinalando, precisamente, a tensão entre regra e aplicação.

De acordo com Ricoeur, as circunstâncias da justiça “têm a forma de um conflito opondo direitos presumidos, interesses reais, vale dizer, privilégios adquiridos” (RICOEUR, 1995, p. 102). Com efeito, o direito, em todas as subdivisões que lhe são atribuídas, se caracteriza por dar uma forma processual a todas aquelas situações que motivam a necessidade de justiça, atribuindo para tanto papéis, anteriormente concebidos, às partes que entram em litígio. Nesse sentido, já podemos perceber, nitidamente, a pressão exercida pela singularidade da situação. Ademais, Ricoeur considera que as demandas conflitantes apenas podem ser definidas em termos de apreciações teleológicas, ou seja, elas estão impregnadas de valores historicamente conferidos aos bens postos em disputa. Ora, no final do capítulo antecedente, realizamos uma longa digressão sobre os diferentes pontos de certa teoria puramente procedimental em que esta ainda mantinha os esteios fincados no terreno da teleologia. Em virtude disto, tornou-se manifesto que uma doutrina assentada, meramente, em uma ideia de justiça formalizada acaba por não tocar o verdadeiro problema posto pela heterogeneidade real dos bens, que constituem o problema da distribuição, “enquanto essa dificuldade é a contrapartida inelutável da concepção da sociedade como sistema de repartição” (RICOEUR, 1995, p. 102).

Além disto, ainda em relação às circunstâncias da justiça, temos de assinalar, com a devida nitidez, que a justiça só é trazida à baila porque em certas situações cotidianas, senão



na maioria delas, impõem-se a necessidade de que um terceiro, situado entre as partes e acima delas, arbitre entre reivindicações de reconhecimentos contrapostas. Assim sendo, segundo Ricoeur, a justiça é o terceiro instituído capaz de provocar um curto-circuito na associação entre justiça e vingança. Pois, como já frisamos anteriormente, o que a instituição judiciária, em sua presumida imparcialidade, realiza, é, exatamente, a separação entre a justa distribuição das partes, em que os indivíduos se compreendem como partes de um processo que trata a todos de modo presumidamente isonômico, e a vontade de fazer justiça com as próprias mãos, em que à violência inicial é somada outra violência e assim por diante, correndo-se o risco de que o ciclo iniciado pela primeira ação nunca “termine”. Em virtude disto, o perdão e o reconhecimento, pelas partes, do caráter equitativo da sentença final emitida pelo juiz são as únicas formas de pôr um fim naquela violência inicial. De fato, com a admissão da impotência da justiça de colocar um fim à violência inicial, chegamos aos seus limites.

Ora, as circunstâncias da justiça, isto é, os casos singulares caracterizados pelo conflito, necessitam dos meios adequados para poderem ser elevados à condição de processo. Além disto, Ricoeur considera que, para ser competente e autorizado, o ato de julgar – a tomada de decisão por um juiz – deve respeitar, ao menos, cinco condições.

A primeira delas assinala a necessidade da existência de um corpo de leis, as quais devem ser assumidas e reconhecidas por todos, bem como gravadas em uma constituição pública. A segunda exige o estabelecimento de canais da justiça, isto é, uma dimensão institucional organizada, com seus tribunais, cortes, trâmites burocráticos, etc., pronta para receber e processar os conflitos. De acordo com a terceira condição, é preciso atribuir a competência de julgar a pessoas qualificadas para tal, neste caso, o juiz. A quarta condição pede o respeito à sequência de atos que constitui o processo, ou seja, aos ritos do processo. Por fim, ainda é citado o direito do Estado de fazer valer a decisão judicial por meio da coerção.

Estas condições, é verdade, são aquilo que Ricoeur chama *canais da justiça*. Para o filósofo francês (1995, p. 104), estas vias de efetivação da justiça, em sua especificidade, estão localizadas em uma posição intermediária entre uma instância superior, o Estado, e uma base de sustentação, nomeadamente, a sociedade civil. No que diz respeito à instância superior, a instituição judiciária se relaciona com ela de duas maneiras. Antes de tudo, espera que ela assegure o seu pleno funcionamento, cedendo, para este fim, um lugar circunscrito no interior do espaço público e, obviamente, recursos pessoais e financeiros. Ademais, tendo em vista a clássica separação dos poderes dentro do Estado, Ricoeur afirma que à instituição judiciária não é cabido legislar. Ela espera que o poder legislativo o faça. Em função disto, a

ordem de prioridade atribuída aos bens sociais primários é fruto do trabalho deste último; um trabalho imprescindível, visto que, sendo a sociedade um fenômeno, concomitantemente, de consenso e conflito, nem todas as demandas poderão ser atendidas em de maneira simultânea. De toda forma, esta ordem de prioridade é, por princípio, revogável, visto que “depende (...) da discussão *política*, e da decisão *política*, assegurar o enquadramento global da lei”.

De fato, cabe ao Estado sedimentar, por seus próprios meios, as ordens de prioridade atribuídas aos bens sociais. No entanto, é apenas no plano público da sociedade civil que estas diferentes correntes de valores se digladiam em busca de reconhecimento. Para Ricoeur,

É no curso dessa discussão pública que se confirma o estatuto (...) ambíguo dos valores, os quais se diferenciam em valores “de segundo plano”, mais próximos dos princípios estáveis da justiça, e valores “de primeiro plano”, muito mais submetidos à rude dinâmica da tradição e da inovação – como é o caso nos novos campos do meio ambiente e das ciências aplicadas à vida (RICOEUR, 1995, p. 105).

Ademais, Ricoeur observa que a instituição judiciária deve sua existência tanto ao Estado de direito quanto à liberdade de discussão no interior da sociedade civil. Do mesmo modo, apenas com o reconhecimento da fronteira entre a violência e o discurso judicial é que se garante à passagem do conflito para a forma codificada do processo.

### 3.1.2 O discurso da justiça

O espírito dialético que perpassa, de modo geral, o pensamento de Ricoeur manifesta-se também no tópico referente à natureza da troca regrada de argumentos que caracteriza o debate ocorrido dentro das dependências da instituição judiciária. Assim sendo, em uma longa interlocução com duas tradições da teoria jurídica – cada uma favorecendo um dos polos da discussão -, o filósofo francês constrói sua linha de raciocínio a partir de uma dialética entre o par interpretação/argumentação, comumente opostos entre si. Em função disto, segundo Ricoeur, “o que está em jogo aqui é a coerência epistemológica do debate, no sentido judiciário do termo” (2008a, p. 153). Em função disto, o problema todo gira em torno de conciliar uma ideia ampla de interpretação, isto é, da vinculação entre regra universal e caso particular, e uma ideia de justificação, caracterizada pela argumentação racional, sem que se ceda, no entanto, à tentação da demonstrabilidade.

Então, de um lado da arena de debate, encontramos o filósofo norte-americano Ronald Dworkin, o qual não parece oferecer uma articulação satisfatória entre interpretação e argumentação, priorizando, por suas próprias razões, o primeiro componente citado. Por outro

lado, no caso de determinados teóricos da argumentação jurídica (Ricoeur cita, majoritariamente, Robert Alexy e em Manuel Atienza), esta é distinta da argumentação que ocorre plano prático, ainda que a ela subordinada. Em termos gerais, no entanto, para estes estudiosos, originalmente, não encontramos o elemento da interpretação no mesmo nível da formação do discurso jurídico.

Nesta medida, a construção argumentativa de Ricoeur parte de uma exposição de aspectos gerais de ambas as perspectivas, visando, com o desvelamento de suas insuficiências internas, “defender a tese de que uma hermenêutica jurídica centrada na temática do debate requer uma concepção dialética das relações entre interpretação e argumentação” (RICOEUR, 2008a, p. 154). Com efeito, o pano de fundo, tal como ainda teremos a oportunidade de tomar ciência ao longo deste tópico, é constituído por uma analogia, situada no plano epistemológico, entre os pares interpretar/argumentar e compreender/explicar, respectivamente, no âmbito jurídico e no âmbito das teorias do texto, da ação e da história.

### 3.1.2.1 Dworkin

O foco da apresentação que Ricoeur faz das ideias de Dworkin incide sobre o que ele chama “enquadramento estratégico”, no interior do qual a ideia de interpretação se faz presente. Assim sendo, ao topar com os limites deste enquadramento, Ricoeur espera também se deparar com as razões que levam o teórico norte-americano a deixar de lado o tópico particular referente à argumentação. Notavelmente, Dworkin entra na problemática da relação entre interpretação e direito tomando como ponto de partida a prática jurídica efetiva, na figura dos *hard cases* (casos difíceis). Em função disto, a sua investigação, de saída, descobre o choque provocado pela delicada situação vivenciada pelos juízes nas situações extremas de conflito, nas quais parece não haver solução justa prevista na lei. Com a análise desta perplexidade, o filósofo norte-americano abre o feixe de suas considerações, oferecendo também considerações concernentes à prática jurídica em geral.

De acordo com Ricoeur, o juiz tem um *hard case* pela frente quando “nenhuma das disposições legais extraídas das leis existentes parece constituir a norma sob a qual o referido caso poderia ser situado” (RICOEUR, 2008a, p. 155). Dworkin, no entanto, não tem em vista apenas o problema da subsunção de um caso a uma regra universal. Com efeito, o alvo específico de sua polêmica é a tese *no answer*, oriunda do quadro teórico positivista, segundo a qual, nestes exemplos extremos, é o juiz, em seu poder discricionário, que aplica a regra.

Mas, vejamos melhor o contexto axiomático desta posição sustentada pelos teóricos positivistas, a fim de compreender melhor também a crítica de Dworkin, e, em consequência, a argumentação ricoeuriana, em torno da qual a teoria da interpretação deve escavar seu espaço legítimo.

Em termos muito resumidos, o positivismo em direito considera que as leis têm sua origem na posição de comando assumida por alguém, deixando-se reconhecer, desta maneira, por seu *pedigree*, isto é, a intenção do legislador uma determinação fundamental do sentido da lei. Além disto, em discordância radical com o princípio hermenêutico da equivocidade constituinte dos textos, para os teóricos positivistas, as disposições oriundas das leis são de caráter não equívoco, ou seja, elas não sustentam a possibilidade de interpretações conflitantes, mas razoáveis, que possam coabitar entre si. Por fim, na esteira do que afirmamos acima, se o caso singular não parece se enquadrar de maneira alguma na legislação em vigor, remete-se, então, à intenção discricionária do juiz, que, no momento do julgamento, centra sua decisão, exatamente, em seu poder de decisão.

Nos termos da contestação oferecida por Ricoeur, tomamos um axioma por vez. Em relação ao primeiro, analogamente ao que acontece com a interpretação do texto literário, em que o sentido deve ser procurado no texto e em sua “lógica” interna e não na intenção do autor, o sentido da lei não deriva de seu *pedigree*, portanto, não reside na intenção do legislador. No que diz respeito ao segundo axioma, cuja réplica decisiva é alcançada apenas na contestação dada ao terceiro axioma, Ricoeur se contenta em fazer notar que alguns teóricos positivistas ponderam que algumas espécies de leis possuem uma estrutura de abertura adequada a interpretações não previstas. Todavia, é apenas no terreno do terceiro e derradeiro axioma que o elemento da interpretação vem à tona de maneira mais clara. Na interpelação à tese da força conferida ao poder discricionário do juiz, Ricoeur considera que, se assumimos esta posição, então, assumimos uma das duas seguintes consequências: ou a decisão jurídica se torna arbitrária, visto que está fora da lei, ou o juiz é investido nas roupas de legislador, tangenciado seu papel de julgar. Contra isto, temos de opor, segundo Ricoeur (2008a, p. 156), a ideia de que apenas na capacidade de criar precedentes podemos encontrar uma base segura para uma qualificação jurídica que esteja afastada das duas consequências citadas logo acima.

O problema que Dworkin enfrenta, segundo o testemunho de Ricoeur, é, portanto, o de “justificar a ideia de que sempre há uma resposta válida, sem incidir na arbitrariedade ou na pretensão do juiz de se apresentar como legislador” (RICOEUR, 2008a, p. 156). Em vista destas dificuldades, lança-se mão de uma aliança entre a teoria do texto literário e a teoria

jurídica. Com relação à teoria do texto, é preciso lembrar, antes de tudo, da separação radical operada entre o sentido inerente ao texto e a intenção de seu autor. Esta separação tem, evidentemente, seu paralelo na teoria jurídica, em que são separados o sentido da lei e a instância de decisão. Nesta medida, sem sombra de dúvidas, o principal legado da teoria do texto literário à teoria jurídica decorre do seu modelo essencial de interpretação. Neste, o sentido do texto é reconstruído com base nas relações de adequação entre o sentido total projetado pelo leitor e a interpretação particular de uma parte qualquer. Refulge nesta formulação o círculo hermenêutico, caracterizado, exatamente, por sua relação entre parte e todo. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 157), assumindo integralmente essa relação de ajuste mútuo entre parte e todo, abre-se espaço para uma alternativa entre os polos argumentativos antepostos anteriormente, a saber, a demonstrabilidade matemática e a arbitrariedade sofisticada. Assim sendo, ainda que a ideia da controvérsia, realmente, paire sobre a troca de argumentos, isto não implica na impossibilidade de uma resolução justa e racional: dada a razoabilidade da argumentação, podemos escolher uma entre diferentes posições, alegando que ela é mais plausível, mais provável, e assim por diante. Segundo Ricoeur, vem à tona, portanto, o parentesco da tese *no answer* com a ideia de que o debate ocorrido nos tribunais tem de se regular pela regra da demonstrabilidade, a qual exige provas da ordem lógica ou, dito de outra maneira, argumentos racionais que qualquer falante da língua em que eles fossem enunciados teria de, forçosamente, aceitar.

Para Ricoeur (2008a, p. 158-59), Dworkin teria de ter oferecido, em aliança com sua versão narrativa da coerência interpretativa da lei e do caso, uma concepção mais ampla e complexa de argumentação; deixou de fazê-lo, no entanto, porque seu interesse era de outra ordem: ao invés da formalidade dos argumentos, o teórico norte-americano mantinha no horizonte da investigação a substância moral e política destes mesmos argumentos. Ainda na esteira da denúncia, cujo principal alvo é o positivista Hart, da forte vinculação entre a univocidade da regra e o poder discricionário outorgado ao juiz, Dworkin alvitra uma distinção entre *regras* e *princípios*. Em termos gerais, o primeiro elemento se caracteriza por sua univocidade, enquanto o segundo elemento, todavia, é de natureza ético-jurídica. Em função disto, “o direito estabelecido, na qualidade de sistema de regras, não esgota o direito como empreitada política” (RICOEUR, 2008a, p. 159).

Com base nesta distinção, a teoria hermenêutica aplicada ao caso particular da instituição judiciária ganha mais um ponto de apoio no que diz respeito ao tópico espinhoso dos *hard cases*. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 160), os princípios, de modo geral, são mais determinantes do que as regras no momento de dar uma resolução para os casos

extremos da prática judicial, precisamente, porque não apenas os princípios não são definidos por um determinado *pedigree*, e sim pelo poder normativo que os define, como sua natureza ético-política exclui qualquer possibilidade de uma interpretação unívoca. Essa impossibilidade implica que os princípios devem ser interpretados a cada vez, de modo que estas diferentes interpretações, além de criarem uma história que auxilia a cada vez nos novos julgamentos, se inclinam a favor de uma ou outra interpretação.

Apresentada esta visão bastante panorâmica da inclinação de Dworkin pela interpretação, em detrimento de teoria formal da argumentação jurídica, podemos passar a desvelar o lugar legítimo do outro elemento pertence ao par dialético interpretação/argumentação, o qual, segundo Ricoeur, constitui a troca regrada de argumentos ocorrida nas dependências de um tribunal.

### 3.1.2.2 Da argumentação à interpretação

No canto oposto do ringue, no qual predomina a ideia de argumentação articulada por meio de regras formais, a argumentação jurídica é entendida como um caso particular da discussão prática normativa geral, sendo esta última, então, tomada como fundamento da primeira. Em todo caso, a reconstrução do tópico referente à argumentação jurídica serve, de fato, como preparatório para o verdadeiro objetivo de Ricoeur, a saber, encontrar o ponto de junção entre argumentação e interpretação. Em função disto, partimos de uma descrição sumária, do gênero em direção à espécie, da argumentação formal, a fim de alcançar o objetivo declarado.

O primeiro passo, nesse sentido, é determinar o que significa “discurso prático normativo”. Para Ricoeur (2008a, p. 162), é possível fazê-lo decompondo a expressão em três partes. Sendo assim, com “prático” é designado o todo do campo das relações humanas. Ao seu turno, e com isto nomeamos o “normativo”, este é considerado da perspectiva das normas que regulam as interações que se dão entre os homens. Além disto, a normatividade inerente a estas normas implica um ideal de correção, estabelecido este a cada vez por uma troca de argumentos entre os interlocutores, que não apenas não se reduz às injunções da lógica formal, como não se deixa identificar nem com a problemática do poder discricionário da mera decisão nem com as teorias que pregam o intuicionismo em moral. Por fim, o conceito

de discurso é caracterizado pelo formalismo intrínseco à ideia de argumentação, a tal ponto que ambos os conceitos tendem a ser usados como sinônimos.

De acordo com Ricoeur, os contornos precisos desta pretensão à correção são dados pela escola habermasiana, para a qual “a correção é a pretensão criada pela inteligibilidade, tão logo ela admita o critério da comunicabilidade universalizável” (RICOEUR, 2008a, p. 162). Assim sendo, a tese do melhor argumento o descreve, idealmente, como um argumento que não apenas pode ser compreendido pelas partes, mas que também pode ser aceito por elas. Com isto, desembocamos na utopia habermasiana do consenso universal, em que estão localizadas as regras formais, de pequeno número, que regulam a ideia de correção. Três objeções podem ser interpostas, neste ponto. Em primeiro lugar, a quem argumentar que o ideal de correção não pode nunca ser verdadeiramente finalizado, é preciso responder que ele, de fato, tem de ser apreendido em seu caráter utópico de tarefa infinita, razão pela vem à tona sua natureza transcendental. Em segundo lugar, se se considerar que esta fundamentação é muito genérica, então, replica-se que é, justamente, trabalho dos discursos formais particulares (dentre eles, o discurso jurídico) criar o complemento necessário. Em terceiro lugar, a quem objetar que o caráter ideal da argumentação pode vir a causar e justificar distorções sistemáticas, a réplica deve fazer notar que o potencial crítico do ideal de consenso universal é suficiente para espantar esta ameaça.

As regras formais são poucas, regendo alguns elementos do discurso, tais como a entrada, o durante e a saída do discurso. Tomamos apenas à última para análise, pois nela Ricoeur reconhece um primeiro ponto de apoio para a tessitura entre interpretação e argumentação, uma vez que fazem referência as ideias de necessidade e de interesse. De fato, a regra que regula a saída da discussão enuncia que “cada um deve aceitar as consequências de uma decisão desde que as necessidades bem fundamentadas de cada um estejam satisfeitas” (RICOEUR, 2008a, p. 163). Com isto, Ricoeur considera que um elemento interpretativo é inserido no bojo da discussão, na medida em que necessidades e interesses vinculam-se diretamente a uma ideia de apreciação, que tem de passar por uma espécie de crivo público.

O segundo passo da linha de pensamento ricoeuriana é completado com uma descrição que mostre o discurso jurídico como um caso particular derivado do discurso prático geral. Em função disto, antes de partir para a caracterização das imposições formais que lhe interpõem barreiras, é preciso observar uma vez mais que os canais da justiça são os lugares específicos em que o discurso jurídico pode vir a ser efetivado. Logo acima, fizemos notar que a instituição judiciária, caso emblemático de nossa investigação, é constituída por seus

tribunais, ritos e juízes. Ainda assim, ela não abriga com exclusividade o discurso jurídico. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 165), acima e abaixo dela existem outros locais em que a discussão jurídica se desenrola: o legislativo, o discurso teórico dos juristas, a opinião pública e o auditório universal, concebido por Perelman. No entanto, de todas estas instâncias, a instituição jurídica é a mais formalmente distinguida. Consequentemente, a filiação da espécie particular de justiça ao gênero do discurso tem pela frente dificuldades específicas. Com efeito, não apenas o julgamento acontece dentro de um recinto localizado em um espaço recortado no interior do todo do espaço público, como a troca de argumentos, atinente apenas ao tema do conflito codificado pelo processo, tem de atender a regras rigorosas. Ademais, para além da necessidade de julgar imposta ao juiz, ainda temos de ter em mente que o julgamento não objetiva um acordo entre as partes: ele busca apartar, operar a justa distância entre as partes.

Para Ricoeur, teóricos, da estirpe de Alexy, “insistem na filiação, a partir da pretensão à correção comum a todo discurso normativo, antes de se insistir nas características específicas do discurso jurídico” (RICOEUR, 2008a, p. 166), alegando que ambos compartilham o mesmo ideal de correção. Assim, as partes de um processo judicial também teriam que ser incluídas no horizonte mais amplo desta pretensão e da utopia do consenso universal. Nesse sentido, a despeito de ser declarado perdedor ou ganhador pelo juiz, em termos ideais, ambos teriam de reconhecer a razão do argumento vencedor. Em determinados sistemas jurídicos, isto se expressa na obrigação, imposta ao juiz, de motivar publicamente e de justificar em termos argumentativos a decisão.<sup>61</sup> Mantendo-se nesta linha de raciocínio, é preciso acrescentar que, para estes autores, que a ideia de argumentar e justificar racionalmente apenas pode assumir sentido porque pressupõe o ideal universal de correção, de modo que toda e qualquer nova característica formal adicionada ao discurso específico da instituição judiciária tem de se adequar, isto é, não negar logicamente, as regras formais do discurso prático geral.

Então, após termos percorrido com Ricoeur o trajeto que leva do discurso prático geral a um de seus casos particulares, a saber, o discurso jurídico, podemos voltar a atenção para o lugar que ocupa a ideia de interpretação no seio da ideia de argumentação jurídica formal. Para o filósofo francês, a ideia de interpretação se insere naquilo que teóricos do direito como

---

<sup>61</sup> Ricoeur considera que “essa é a razão pela qual um juiz não pode ao mesmo tempo estatuir um caso e declarar que sua sentença é injusta. Essa contradição performativa é tão gritante quanto a contradição do falante que dissesse que o gato está no tapete e que não acredita que esteja” (RICOEUR, 2008, p. 166).



Alexy chamam “justificação interna”, ou seja, uma ideia ampla de argumentação pela via da inferência, em que é respeitada, rigorosamente, a coerência entre premissas e conclusão.

De acordo com Ricoeur,

o silogismo jurídico não é passível de uma redução à via direta da subsunção de um caso a uma regra, mas deve, além disso, satisfazer ao reconhecimento do caráter apropriado da aplicação de certa norma a certos casos. (...) a aplicação de uma regra é, na verdade, uma operação muito complexa na qual a interpretação dos fatos e a interpretação da norma se condicionam reciprocamente, antes de chegarem à qualificação por meio da qual se diz que determinado comportamento presumidamente delituoso incide sob determinada norma que se diz ter sido transgredida (RICOEUR, 2008a, p. 167).

De fato, em termos hermenêuticos e narrativos, um caso particular, ou uma sequência factual, pode ser considerada e descrita a partir de muitas perspectivas legítimas, o que, de saída, elimina a possibilidade de uma certeza, nos moldes das ciências naturais. Nesse sentido, a narrativa histórica pertencente ao réu é uma tarefa ilimitada, que nunca é esgotada pelo acusador. Em função disto, apesar de algumas tentativas, oferecidas pelos teóricos da argumentação formal, de criar regras adicionais que poderiam resolver o problema da alocação do caso à regra, Ricoeur limita o caráter de correção universal, outorgando este papel à interpretação, de modo “que se deve interpretar ao mesmo tempo a norma como aquilo que cobre, e o caso, como aquilo que é coberto, para que funcione o silogismo jurídico que, doravante, não difere em nada do silogismo prático geral” (RICOEUR, 2008a, p. 169).

A despeito do lugar rigidamente circunscrito que ocupa a interpretação no plano formal da argumentação jurídica no que diz respeito a “justificação interna”, isto é, à coerência lógica da inferência, Ricoeur pensa encontrar, no interior daquilo que Alexy chama “justificação externa”, o espaço para um entrelaçamento mais consistente entre argumentação e interpretação. De fato, a primeira dificuldade maior enfrentada pelo juiz “decorre do fato de que ele não é o legislador, de que ele aplica a lei, ou seja, o direito em vigor” (RICOEUR, 2008a, p. 169). Precisamente aí é que topamos com os problemas ligados à aplicação da regra, desde os conflitos entre normas até o silêncio da lei sobre os *hard cases*. De qualquer maneira, é apenas ao aplicar a norma que ela se desvela tanto em sua normatividade própria quanto em seu caráter variável. Ademais, é preciso tomar plena ciência da natural incerteza vinculada ao que há de empírico no todo da decisão judicial. Nesse sentido, o caráter interpretativo do fato, lugar virtual da controvérsia entre diferentes descrições, implica uma vez mais no condicionamento mútuo entre norma e caso singular.

Por fim, segundo Ricoeur, analogamente ao que ocorre no plano da teoria literária narrativa, em que o par compreender/explicar é visto se condicionando mutuamente, é forçoso concluir por uma imbricação estreita entre o par argumentar/interpretar, contrapondo-se, desta maneira, a uma visão que simplesmente os opusesse. Assim sendo,

o ponto no qual interpretação e argumentação se interseccionam é o ponto no qual se cruzam o caminho regressivo e ascendente de Dworkin e o caminho progressivo e descendente de Alexy e Atienza. O primeiro tem como ponto de partida a questão espinhosa proposta pelos *hard cases* e daí se eleva para o horizonte ético-político da “empreitada judiciária” considerada em sua estrutura histórica. O segundo começa de uma teoria geral da argumentação válida para toda e qualquer forma de discussão prática normativa e encontra a argumentação jurídica como província subordinada (RICOEUR, 2008a, p. 172).

Portanto, o componente interpretativo, a sua vez, atinge o ponto comum da imbricação quando Dworkin propõe o modelo narrativo, com seus critérios de coerência aplicados ao julgamento, consideradas nas especificidades do mundo jurídico. O componente argumentativo, ao seu turno, o alcança quando a argumentação discursiva jurídica recorre a determinado modelo de interpretação, precisamente, no momento de definir a qual lei deve ser submetido o caso singular. Ademais, para além da analogia feita entre os pares compreender/explicar e interpretação/argumentação, Ricoeur, como vimos, sugere a entrada em cena do juízo reflexivo, em sua forma kantiana, razão pela qual a interpretação se identifica com a imaginação produtora, utilizada, exatamente, quando é preciso descobrir a lei transgredida pelo caso singular em jogo.

## 3.2 O ato de julgar

### 3.2.1 Deslinde de um conflito

De acordo com Ricoeur (2008a, p. 175), o ato de julgar, que *produz* uma sentença em que a aplicação da lei a um caso singular é proferida, está localizado na extremidade final de uma sequência que começou com as circunstâncias da justiça e teve seu último passo na troca regrada de argumentos, isto é, no debate ocorrido nas dependências da instituição judiciária. Neste horizonte de discussão, o filósofo francês percebe duas finalidades pertencentes ao ato

de julgar: uma de curto prazo, responsável por dar uma palavra final com respeito à situação de incerteza que imperava no conflito; outra de longo prazo, capaz de prolongar à justiça a sua finalidade mais dissimulada e longínqua, a saber, a consecução e a manutenção da paz social. Para melhor explicar esta pequena fenomenologia do ato de julgar, então, seguiremos o retilíneo argumento ricoeuriano, que leva da finalidade próxima em direção à segunda finalidade, mais distante.

De saída, Ricoeur define o que é julgar:

Julgar (...) é deslindar; essa primeira finalidade põe o ato de julgar, no sentido judiciário da palavra, a saber, *estatuir na qualidade de juiz*, no prolongamento do sentido não técnico, não judiciário do ato de julgar, cujos componentes e critérios vou relembrar rapidamente (RICOEUR, 2008a, p. 175).

Com efeito, o sentido ordinário da palavra “julgar” apresenta uma expressiva polissemia, que agora é agrupada por Ricoeur em uma ordem crescente de complexidade. Para o filósofo francês, estes diferentes sentidos podem servir de apoio para que se compreenda, analogicamente, o ato de julgar na especificidade de seu sentido judiciário. Em primeiro lugar, no seu nível mais básico, “julgar” é uma atividade vinculada à emissão de uma opinião sobre algo ou alguém. Após este, encontramos o “julgar” na avaliação lançada a algo ou alguém, introduzindo-se, desta maneira, o elemento de distinção hierárquica e predicativa. Em terceiro lugar, nesta crescente de força do ato de julgar, está localizada a confluência entre o lado objetivo do juízo, em que uma proposição é tomada, por exemplo, como justa, e o lado subjetivo, expresso pelo fato de que alguém adere a esta proposição. Por fim, no nível mais profundo, o que está em jogo é a conjunção entre o entendimento, que compreende o caráter verdadeiro ou falso do juízo, e a vontade, que decide em favor de uma posição ou de outra.

Ora, do modo como Ricoeur o entende (RICOEUR, 2008a, p. 176), o julgamento, em seu sentido judiciário, pode ser incluído no plano mais amplo do intercâmbio discursivo, vinculado por Habermas à atividade comunicacional, devido, precisamente, à prática social estabelecida pelo processo. Além disto, neste sentido, temos a oportunidade de rever, agora imbrincados, os quatro níveis do ato de julgar que distinguimos logo acima.

Tendo em vista que o debate não é da ordem da prova lógica, mas, da ordem do provável, fica evidente que todo julgamento sempre está aberto à réplica, a um “mas”, o que, no plano processual, significa a possibilidade dos recursos às instâncias superiores. No entanto, essa troca de argumentos, na instituição judiciária, não se estende ao infinito, visto

que, em determinado momento, uma decisão final *tem de* ser tomada – decisão esta que, a despeito da impossibilidade de mais um recurso no plano jurídico, pode ter de ser ratificada pelos poderes públicos, em sua vigilância pelo cumprimento da lei: neste caso, tanto o estado, quando a sociedade civil.

Do mesmo modo que o propósito de longo prazo do ato de julgar é caracterizado por sua função social, a finalidade de curto prazo também tem a sua própria atribuição social, a saber, pôr fim à incerteza que impregnava o processo desde o seu início, e que colocava frente a frente diferentes pessoas em diferentes papéis – desde as partes até o juiz, para exemplificarmos -, mantendo-as atadas a esta situação. Nessa mesma medida, Ricoeur (2008a, p. 177) compara o julgamento a um jogo de xadrez: neste último, as regras do jogo são conhecidas e comungadas por todos. Ainda assim, o resultado permanece desconhecido até o momento em que a partida é terminada. O mesmo acontece, segundo Ricoeur, com o julgamento: as regras do processo estão abertas e são as mesmas para todos, todavia, somente ao fim do percurso do processo podemos saber a sua conclusão, a qual permanecia até então sujeita a aleatoriedade. De fato, nesta capacidade de resolução podemos reconhecer a força e a autoridade do direito.

Ademais, como vimos pouco acima, o julgamento se constitui em uma relação de dupla mão para com a norma, melhor dito, com a lei positiva. Em determinada perspectiva, o julgamento não aparenta ser mais do que mera aplicação da lei a um caso, de modo que, se o debate fosse mantido neste plano simples, a singularidade do evento não poderia ser assumida em toda a sua força. Sob outra ótica, no entanto, o ato de julgar se constitui também enquanto uma interpretação, “uma vez que nenhum caso é simplesmente a exemplificação de uma regra” (RICOEUR, 2008a, p. 177). Na esteira desta última linha de pensamento, então, Ricoeur afirma que a justiça não termina seu percurso no deslinde que ela dá, de fato, ao processo, visto que o ato de julgar se mostra parte de uma história, que continua após ele, incorporando-o, enquanto precedente, à jurisprudência.

### 3.2.2 Manutenção da paz social

Abrindo ainda mais o horizonte da discussão, Ricoeur considera que, com relação à sociedade construída, por Rawls, como um sistema de distribuição de bens de todos os tipos aos parceiros de cooperação, o processo judiciário pode ser visto agora sob a ótica da justiça distributiva. Com efeito, as sociedades assim concebidas ao mesmo tempo em que desenvolvem e solidificam um esquema de distribuição de bens, são responsáveis pela

avaliação hierárquica e predicativa dos bens que são distribuídos. É preciso frisar, uma vez mais, que ambos os momentos não se limitam, unicamente, a bens ou valores mercantis: os bens podem ser de outros tipos. Em virtude disto, o ato de julgar ganha uma definição mais abrangente, que se vincula, em linha reta, com a ideia, repetida à exaustão, de que o julgamento atribui a cada parte o que é seu de direito:

Tomado em sentido lato, o ato de julgar consiste em a-partar esferas de atividade, de-limitar as pretensões de um e as pretensões de outro e, finalmente, em corrigir as distribuições injustas, quando a atividade de uma parte consiste na usurpação do campo de exercício das outras partes. Nesse sentido, o ato de julgar consiste realmente em separar; o termo alemão *urteil* o expressa bem (*Teil* quer dizer parte); trata-se realmente de estabelecer a parte de um e a parte de outro. O ato de julgar, portanto, é aquele que a-parta, se-para (2008a, p. 178).

Portanto, está aberta, em conjunção com essa visão englobante da justiça, a possibilidade para uma ampliação das finalidades do ato de julgar. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 178), o processo - cujo desenvolvimento foi acompanhado até o seu fim - em seu âmago, não é mais do que a formalização de um fenômeno social mais amplo, exatamente, o conflito. Vejamos, portanto, o que isto significa.

Para Ricoeur, ao perscrutarmos o que há por trás do conflito - que, ao seu turno, é codificado através do processo -, encontramos, justamente, a violência, aquilo que o filósofo francês assegurou ser a circunstância que provocava a elevação da teleologia para a deontologia, caracterizada por todas as suas interdições. Em função disto, a justiça está desde sempre marcada por esse caráter negativo, definidor, é verdade, de seu papel social, porquanto assim ela se apresente como uma “das alternativas que uma sociedade opõe à violência, alternativas que, ao mesmo tempo, definem um Estado de direito” (RICOEUR, 2008a, p. 179). Nesta medida, a imposição da justiça, em detrimento da vingança, demarca, de maneira adequada, a negação da violência, em favor do discurso, da troca regrada de argumentos. Por esta razão, o caráter discursivo da justiça permeia todas as etapas do processo judicial.

Com efeito, a violência não se define apenas pela agressão física, nem pela dor mental; as formas da violência, por vezes, são muito mais sutis. Assim sendo, de acordo com Ricoeur, o desejo de vingança, isto é, o desejo de fazer justiça com as próprias mãos, se apresenta enquanto mais uma forma de praticar a violência para com o outro. Em virtude disto, o sinal mais claro da articulação entre instituição e justiça reside, precisamente, na legitimidade outorgada, exclusivamente, ao Estado na aplicação do direito, retirando o poder de fazer a justiça dos indivíduos. Em todo caso, Ricoeur (2008a, p. 179) considera que ainda assim um resíduo deste desejo por vingança permanece mesmo nas versões formalizadas da justiça, em

especial, no direito penal, visto que um sentido de expiação continua presente e ativo. Em casos mais radicais, o desejo de vingança parece até mesmo não ser abandonado de maneira alguma, vide os casos de implementação da pena de morte por diversos países.

Para Ricoeur, tendo em vista o privilégio dado ao Estado na hora de julgar e aplicar a lei, “fica claro que o horizonte do ato de julgar está mais *na paz social* do que na segurança” (2008a, p. 180). Assim sendo, no que diz respeito à capacidade do ato de julgar de por fim a um conflito – e, desta maneira, separar a minha parte da tua parte -, em seu propósito de reiterar a paz social, o que fica assinalado é o caráter utópico, que não deve ser subestimado, do reconhecimento mútuo entre as partes litigiosas. Em função disto, o julgar só teria seu mais autêntico término quando o ganhador do processo reconhecesse na parte perdedora um ser igual a si, um sujeito de direitos, a despeito da punição aplicada a ele. Do mesmo modo, caberia ao perdedor do processo reconhecer que a punição aplicada a si não é a expressão de mais um ato de violência, mas, uma maneira de estabelecer a justa distância, em conformidade com aquilo de que lhe acusavam.

O ganho maior desta expansão do alcance do poder do julgamento é, de fato, uma reflexão sobre o estatuto da sociedade idealizada meramente como um sistema de distribuição, ao qual caberia apelar no momento de determinar a distribuição dos bens. Desta maneira, somos transportados à visão rawlsiana, por meio da qual a sociedade é idealizada como um grande esquema de cooperação entre os indivíduos que nela tomam parte, a despeito da prevalência, exatamente, da ideia de sistema de distribuição. Nesta esteira, para determinar de que modo, em uma sociedade concebida enquanto um sistema de distribuição, pode passar ao primeiro plano, o caráter, propriamente, cooperativo da parceria, é preciso percorrer o mesmo trajeto que foi percorrido ao fim do capítulo anterior, a saber, um retorno à apreciação predicativa teleológica, na figura de um bem comum. De acordo com Ricoeur, assim, “estaríamos diante da dimensão comunitária subjacente à dimensão puramente procedimental da estrutura social” (RICOEUR, 2008a, p. 181). Retornamos, desta maneira, a uma ideia cara a Ricoeur: a ideia de partilha aponta tanto para o fato de que há uma “parte minha” tal como há uma “parte tua”, quanto para o fato de que esta mesma partilha está atrelada à ideia mais ampla de compartilhamento, que, em última instância, vincula as partes devidas a *cada um*.

No fim, o ato de julgar pode ser visto como uma expressão localizada desta concepção mais ampla de sociedade, pois, “o ato de julgar tem como horizonte um equilíbrio frágil entre os dois componentes da partilha: o que aparta minha parte da sua e o que, por outro lado, faz que cada um de nós tome parte na sociedade” (RICOEUR, 2008a, p. 181).

Nesta medida, a justa distância, estabelecida em meio ao conflito entre as partes, aponta para a ambiguidade do significado do julgamento: de um lado, ele coloca um fim no conflito, finalizando com isto também a incerteza, pelo que age separando as partes; de outro lado, o que está em jogo é o reconhecimento, na figura de cada um dos parceiros sociais, da justa parte destinada ao outro na distribuição, “em virtude da qual o ganhador e o perdedor do processo seriam considerados como pessoas que tiveram sua justa parte nesse esquema de cooperação que é a sociedade” (RICOEUR, 2008a, p. 181).

## CONCLUSÕES

Ricoeur afirma que ao chamar sua contribuição à filosofia moral de “pequena ética” está expressando algo, ao mesmo tempo, modesto e irônico. De nossa parte, consideramos que “ironia” parece ser um termo mais apropriado, uma vez que buscar uma composição unitária entre deontologia e teleologia, escolas que a tradição consagrou como opostas e irreconciliáveis, é uma tarefa árdua e complexa ao extremo. Sendo a justiça submetida à mesma dialética, em termos gerais, tivemos como objetivo declarado, ao longo desta pequena reconstrução, assinalar a atração que tanto teleologia quanto deontologia exercem sobre a noção de justiça. A articulação entre os predicados “bom” e “legal”, no entanto, como vimos ao fim, serviu, no melhor dos termos, como um estágio preparatório para o desafio imposto pela moralidade concreta, no nosso caso, encarnada na figura da instituição judiciária.

Em virtude da pressão deste objetivo, no primeiro capítulo a preocupação inicial residia em reconstruir a via imanente que leva da vida boa, centrada, evidentemente, no indivíduo, até a noção de justiça, uma virtude que por essência implica uma ideia de pluralidade. Afinal, como postulou Aristóteles, ninguém é justo para si: somos justos em relação aos outros. Cumprida esta meta, pudemos nos dedicar às características da noção de justiça que a mantinham em solo teleológico, ainda que nossa própria consciência histórica parecesse testemunhar contra isto. Disto resultou as determinações conceituais pertencentes às ideias de instituição, igualdade e distribuição, pilares da justiça.

Antes de passarmos a sumarização do conteúdo do segundo capítulo, cabe uma pequena observação acerca de uma característica marcante da filosofia ricoeuriana como um todo. Assim, por vezes, as leituras que Ricoeur promove dos textos fundamentais de alguns autores parecem longe da estabelecida e sedimentada ortodoxia de comentários. Em alguns momentos, ele parece até mesmo “violentar” os textos. A esse respeito, se acreditarmos no testemunho de Hannah Arendt (ARENDR, 2008), Heidegger tornou-se famoso na Alemanha antes mesmo de publicar *Ser e Tempo*, pois se considerava que ele era capaz de fazer os “tesouros antigos” falarem novamente. Com isto, ela queria dizer que, com Heidegger, os textos de autores medievais e antigos não mais eram tratados como simples velharias, pensamentos fossilizados que nada tinham a dizer ao espírito de uma época dominada pelo cientificismo. Na verdade, era preciso, então, reconhecer que eles versavam sobre temas caros ao espírito do homem em qualquer época. Por essa razão, a despeito do mérito da radicalidade



da ideia, Aristóteles foi tratado pelo filósofo alemão enquanto um autêntico fenomenólogo (GADAMER, 2007). O mesmo (que Ricoeur “torna vivos” os autores com que dialoga) se pode dizer a respeito de Ricoeur? Por vezes, nos parece que sim. Afinal, o leque de autores com que Ricoeur intercambia ideias e a intensidade com que ele o faz, para dizer o mínimo, é impressionante. Do mesmo modo, a radicalidade com que ele interpreta diversos pontos da reflexão prática kantiana, sem, no entanto, nunca perder os textos fundadores de vista, é algo que causa perplexidade ao mesmo tempo em que instiga o pensamento.

Enfim, no segundo capítulo, ao seu turno, partimos de uma breve descrição dos componentes propriamente kantianos da “pequena ética”, a fim de, tendo feito isto, passar a discussão com um herdeiro legítimo da tradição oriunda do iluminista alemão, no caso Rawls. Nessa medida, apesar das pesadas críticas dirigidas a ela, não vimos Ricoeur negar a deontologia em si em momento algum. No caso específico da formalização da justiça, pelo contrário, com base na necessidade da implantação da justa distância entre as partes litigiosas, tomamos ciência dos ganhos oferecidos por uma versão formalizada da justiça, garantida e legitimada pelo Estado de direito. Ao escolher – com a inevitável rejeição parcial da teoria deste - Rawls como interlocutor privilegiado, não se deixa de reconhecer os méritos de *Uma teoria da justiça*, em especial, a derrubada da dicotomia entre as teorias sociológicas oriundas de Weber e Durkheim, que opunham, radicalmente, indivíduo e sociedade. Ao mesmo tempo, todavia, o filósofo francês, de uma perspectiva que podemos dizer, sem medo de errar, comunitarista, não poupa críticas à exclusividade dada à formalização, em detrimento de uma sólida e necessária remissão aos bens oriundos da atividade política, compreendida, assim, em sentido amplo. Por outro lado, endurecendo ainda mais a condenação, é preciso reconhecer que Rawls é escolhido não apenas por ter apresentado a melhor continuação da deontologia kantiana em matéria de justiça: ele é também a refulgente representação de um individualismo moral, avesso à deliberação política, em que o Estado, para o essencial, existe apenas como meio de proteger os direitos individuais, de modo que os indivíduos acabam sendo vistos e se veem enquanto átomos jurídicos. Ademais, não foram poucos os autores que rejeitaram o modelo rawlsiano; o próprio comunitarismo nasce em uma reação, de autores anglo-saxões, contra este modelo moral e político.

Com efeito, Ricoeur, parece dialogar muito bem com diversas posições contemporâneas em filosofia moral, sem, no entanto, se comprometer, de modo integral, com nenhuma delas. Antes, sua “pequena ética” coloca em um diálogo crítico e construtivo diferentes tradições, desde o comunitarismo de MacIntyre, Charles Taylor e Walzer, até as teorias procedimentais de justiça – na figura de Rawls -, passando pela ética discursiva,

oriunda da escola habermasiana, produzindo uma contribuição própria e original de filosofia prática, capaz de oferecer um contraponto a visões morais que parecem minar as bases de sustentação da vida em sociedade.

Assim, ao assentar a construção de sua filosofia moral sobre uma antropologia filosófica focada na ideia de *capacidades*, Ricoeur procura confrontar, ao menos, duas escolas de moralidade dominantes na vida contemporânea, a saber, o particularismo e o relativismo, ambos facilmente identificáveis em nossas ações cotidianas (WALL; SCHWEIKER; HALL, 2002). O relativismo, amplamente presente em todas as nossas experiências morais – a despeito mesmo de uma possível rejeição de suas teses principais –, pode ser definido como uma visão moral que nega a possibilidade de estabelecer uma validade universal para as normas e valores que assumimos e/ou professamos, pois elas não passam de preferências pessoais ou reles convenções sociais. Com isto, negamos qualquer possibilidade de normatividade. Não é difícil ouvirmos de nossos interlocutores que devemos respeitar as opiniões de todos, pois todas elas são válidas ao seu próprio modo. O fundamento desta visão moral de mundo estaria, em última instância, na irredutível posição pessoal, mesmo em *sentimentos*, os quais não poderiam ser comunicados eficientemente e muito menos universalizados. Por outro lado, os defensores do particularismo em moral argumentam que os valores e normas que orientam a vida das pessoas possuem validade apenas *dentro* de uma comunidade histórica. Inclusive, estes valores e normas surgem dentro de um esquema de funcionalidade no interior destas comunidades. Os particularistas, em geral, parecem defender a validação de suas visões morais de mundo, embora elas, de maneira inexorável, estejam vinculadas a uma tradição específica.

Por sua vez, o conceito do si é uma problemática em aberto para todos aqueles que tomam em conta a nossa própria constituição por tradições dadas ou contextos compartilhados. Nesse sentido, autores como MacIntyre, Charles Taylor, dentre outros, estão corretos ao assumir a decisiva importância da influência exercida sobre nossas escolhas individuais pelo condicionamento da história e da tradição. Para Ricoeur, entretanto, tal como ele insistiu desde o início de sua carreira filosófica, a constituição do si por condições sociais e históricas não esgota a capacidade e a necessidade deste de se constituir a si mesmo. De acordo com Ricoeur, a razão para isto é que os contextos mais amplos que caracterizam a formação do si só ganham significado pleno, de fato, para um si que se constitui em face destas condições. Portanto, afirmar que forças históricas precedem a ipseidade é verdadeiro. Estas, no entanto, são elas mesmas como que completadas no si que interpreta, cuja força

interpretativa é fundamentalmente solitária, bem como capaz de fazê-lo apropriar-se da herança cultural e, finalmente, transformá-la em práticas significativas.

No terceiro capítulo, miramos uma sumária consideração sobre a ideia de equidade, sob o signo da sabedoria prática. Se levamos em conta, primeiro, que a *phronesis* é a moralidade efetiva (GADAMER, 2007), e, segundo, que Ricoeur considera a reflexão sobre os elementos teleológicos e deontológicos apenas uma preparação para este terceiro componente, então, no capítulo derradeiro o que se tem em vista é uma articulação dos dois primeiros elementos na prática judiciária efetiva, em vista de um sentido mais rico de justiça.

Chegamos ao limiar desta pequena obra lamentando que o escopo circunscrito pelo nosso corte metodológico tenha nos levado a contornar algumas questões importantes da filosofia prática ricoeuriana. Nesse conjunto de temas se localiza discussões mais aprofundadas sobre a noção de vida boa, bem como uma descrição mais detalhada das relações entre política, economia e ética. Outras questões foram mesmo deixadas de lado: é o caso do perdão, que possui vinculações com a noção de justiça, ainda que se diferencie dela por estar assentado na total ausência de reciprocidade.

Por fim, é preciso assinalar que Ricoeur, em consonância com diversos outros autores contemporâneos, parece estar preocupado em garantir um lugar para o raciocínio moral em nossas vidas éticas, consumidas pela falta de consenso em matéria moral e seu conseqüente deslize para o subjetivismo. Consideramos que, apesar das insuficiências em determinados pontos – geradas talvez por razões de objetivo delimitado -, o filósofo francês parece ter levado a cabo com sucesso a tarefa que colocou a si mesmo: articular a vida boa, com e para os outros em instituições justas.

## BIBLIOGRAFIA

ALEIXO, Maria Alice Fontes. *Estima de si, solicitude, igualdade: o triângulo de base da vida ética segundo P. Ricoeur*, 2008.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. (Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia). 11ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

\_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (trad. do grego de António de Castro Caeiro) São Paulo: Atlas, 2009.

Contemporary Approaches to the Social Contract. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/>. Acesso: 01 ago. 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. Volume Único*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles* (trad. Roberto Hofmeister Pich) Porto Alegre: Artmed, 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. Do alemão por Paulo Quintela). Edições 70, 2008, Lisboa, Portugal.

KAPLAN, David. *Ricoeur's Critical Theory*. New York: State University of New York Press, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris, Le Livre de Poche, 1994.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 3<sup>rd</sup> Edition: University of Notre Dame Press: Indiana, US, 2007.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. *A reflexão de Ricoeur sobre o justo*. In: Síntese – Revista de Filosofia (pp. 103-115), v. 29, n. 93, 2002.

MOGIN, Olivier. *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*, (trad. Port. Armando Pereira da Silva). Lisboa: Piaget, 1997.

PIVO, Edgar. *A questão do sujeito em Paul Ricoeur*. Síntese: Revista de Filosofia, v. 26, n. 85, pp. 205-237, 1999.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1999.

RICOEUR, Paul. *Indivíduo e Identidade Pessoal*. In: VEYNE, P. et al. **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Oneself as another* (trans. by Kathleen Blamey). Chicago: University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Leituras 1: Em torno ao político* (trad. de Marcelo Perine). São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição* (trad. De Ivone C. Benedetti). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos* (trad. de Ivone C. Benedetti). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Del texto a La acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de cultura económica, 2002.

ROSSATTO, Noeli. *Viver bem*, in: **Revista Cérebro, Mente e Filosofia**, vol. 11 – Ricoeur, Gadamer. **Presença do Outro e Interpretação**, pp. 26-33, 2008.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade* (trad. de Talyta de Carvalho). São Paulo: Realizações Editora, 2011.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa Teixeira. *Ipseidade e Alteridade*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América* (trad. de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WALL, J.; SCHWEIKER, W.; HALL, D. (Eds). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York: Routledge, 2002

WALL, John. *Phronesis, poetics, and moral creativity*. 2003.