



Luis Miguel da Silva Mendes Ferreira

## PAUL RICOEUR: DA HERMENÊUTICA DO MAL AOS FUNDAMENTOS DA JUSTIÇA

Tese de Doutoramento em Filosofia, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Luísa Portocarrero e coorientação do Prof.<sup>o</sup> Doutor Luís Umbelino, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Fevereiro de 2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Faculdade de Letras

**PAUL RICOEUR: DA HERMENÊUTICA DO MAL AOS FUNDAMENTOS DA  
JUSTIÇA**

**Luis Miguel da Silva Mendes Ferreira**

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Tese de Doutoramento
Título	Paul Ricoeur: Da Hermenêutica do Mal aos fundamentos da Justiça
Autor	Luis Miguel da Silva Mendes Ferreira
Orientador	Prof. <sup>a</sup> Doutora Maria Luísa Portocarrero
Coorientador	Prof. Doutor Luís Umbelino
Constituição do júri	Presidente: Isabel Maria Guerreiro Nobre Vargues Vogais: Marcelino Agis Villaverde; Maria João dos Santos Coelho; Gonçalo Nuno Falcão de Bettencourt Coutinho Marcelo; Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva; Diogo Falcão Ferrer; Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco de Sá
Área científica	Filosofia
Provas públicas de defesa	5 de Julho de 2017
Classificação obtida	Aprovado com distinção por unanimidade
Autor da imagem na capa	João José Antunes Mendes Ferreira



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



## *Agradecimentos:*

O meu sentido agradecimento pela forma como fui acolhido no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Coimbra por colegas, funcionários e docentes.

Um voto de especial agradecimento à minha orientadora, a Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero e ao meu coorientador, o Professor Doutor Luís Umbelino pela disponibilidade, auxílio e franca amizade demonstrados ao longo de todo o trabalho.

Por fim, uma atenção especial à minha esposa, Maria João, pelo apoio sincero e dedicado e a toda a minha família em geral.

A todos, muito obrigado.



# ÍNDICE GERAL

RESUMO.....	vii
ABSTRACT .....	ix
INTRODUÇÃO .....	1
<b>PARTE 1 – O trágico dos conflitos à luz da simbólica do mal em Ricoeur</b>	
CAPÍTULO I – O surgimento do “trágico da ação .....	25
CAPÍTULO II – A experiência do sofrimento e a circunstancialidade histórica da injustiça. O reconhecimento da presença do mal no mundo .....	49
<b>PARTE II – A produção de uma justiça equilibrada no encontro entre a ética e o dever imperativo da lei</b>	
CAPÍTULO I – A afirmação de uma ordem de virtude ensaiada pelo ideal de “vida boa”. O compromisso de amizade entre homens que se estimam mutuamente.....	103
CAPÍTULO II – Kant e a estrita obrigatoriedade às normas da comunidade. O dever de agir como Ser autónomo e responsável perante a Lei .....	133
CAPÍTULO III – Dos princípios de justiça de Rawls à distribuição equitativa dos bens em sociedade .....	161
<b>PARTE III – O surgimento da sabedoria prática como forma metodicamente exigível para delimitar e ajuizar a conflitualidade político–jurídica contemporânea</b>	
CAPÍTULO I – Da unicidade da moral à pertinência dispersiva dos “coeficientes” pessoais em sociedade. O turbulento percurso que vai do universalismo das leis ao núcleo vivo das éticas e morais particulares.....	189
CAPÍTULO II – Uma nova hermenêutica jurídica no preciso enquadramento do ato judiciário. A exigência de uma tarefa judicativa – decisória, apeladora das conexões intertextuais que fazem a força narrativa das práticas individuais. ....	237
CAPÍTULO III – O desígnio de esperança que Ricoeur reabre pela conceção de uma justiça mais humanista .....	269
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>289</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>311</b>
<b>ÍNDICE (detalhado).....</b>	<b>321</b>



## **RESUMO**

*O trabalho a seguir apresentado pretende analisar as causas da conflitualidade social à luz do olhar incontornável de um filósofo de excelência, Paul Ricoeur, dedicado estudioso dos fenómenos que comprometem a liberdade dos homens e sem dúvida, um humanista de corpo inteiro que não deixou nunca de pensar e contribuir aturadamente para a construção de soluções filosóficas mais eficazes e produtivas. Por outro lado, há que não esquecer igualmente o contributo das fontes não filosóficas para a estruturação do agir fenomenológico do homem, bem como a dialética que Ricoeur realizou no seio da aporia do outro. No fundo, tais considerações não só acolheram um espantoso elogio por parte da comunidade intelectual em geral, como permitiram lançar a semente de inovação rumo à constituição de sociedades mais solidárias, justas e humanas.*

*Assim, partindo da análise da tragédia Antígona de Sófocles, procurou-se aprofundar a temática do mal em Ricoeur, prosseguindo depois para a tarefa da sua irradicação, quer à luz da conceção de amizade aristotélica, quer através da moral kantiana, ou ainda pela noção de justiça contratualista de John Rawls. Deste modo, e em virtude destas mesmas vias de moderação, responsabilidade e equidade, caminhou-se em seguida para o conceito de sabedoria prática, para daí extrair, com Ricoeur, a necessidade de um consenso mais alargado, como forma de dar cumprimento à resolução de conflitos e, com isso, permitir uma melhor deliberação tendo em vista o bem comum. Na verdade, é levando em consideração um juízo moral em situação, que se promove, muitas vezes em situações de confronto, o surgimento da prudência e da inevitável serenidade que deverá pautar o reconhecimento dos interesses das partes. Como refere Ricoeur é entre as tonalidades de cinzento e, não tanto entre o branco e o preto, que se recolherão as melhores escolhas para as ditas situações de angústia. Paralelamente, o autor não deixou de encontrar na figura excecional e extraordinária do perdão, o discurso de amplitude de uma justiça que procura demonstrar nas “alturas” a profundidade da culpa humana. É, assim, pelo transmitir de um testemunho de esperança, objetivado na grandeza de espírito de cada homem concreto que a assunção da paz social poderá ser alcançada.*

*Por fim, considerando que Paul Ricoeur não deixou de pensar numa colaboração mais estreita entre a literatura e o direito – tendo em vista uma maior humanização da justiça, quer pelo suprimento dos impedimentos logico-legais que a dogmatizam em excesso, quer por uma visão mais poética e imaginativa das soluções judiciais – entendeu-se assegurar a*

*salv guarda dos direitos do homem, com a consciência de que só por esta via, a reprodução do mal no mundo se desvanecerá diante de uma justiça humana, cada vez mais humana.*

***Palavras-chave:*** amizade, conflito, equidade, ética, hermenêutica, justiça, mal, perdão, responsabilidade, sabedoria prática, trágico.

## **ABSTRACT**

*The following presented here aims to analyse the causes of social conflict through the perspective of Paul Ricoeur, a philosopher of excellence, dedicated scholar of the phenomena that compromise the liberty of men and, without a doubt, a full humanist that never stopped thinking and patiently contributed to the construction of more effective and productive philosophical solutions. On the other hand, we also cannot equally forget the contribution of the non-philosophical sources for the structuring of the phenomenological act of man, as well as the dialectic that Ricoeur carried out within the Aporia of the other. Ultimately, these considerations were not only welcomed with a remarkable praise from the intellectual community in general, but also allowed to plant the seed of innovation towards the constitution of more sharing, fair and humane societies. Thus, starting from the analysis of tragedy Antigone of Sophocles, we aimed to deepen the thematic of evil in Ricoeur, and then to the topic of its eradication, in the light of the Aristotelian conception of friendship, and through the Kantian morality, and John Rawls contractual notion of justice. Afterwards, and as a consequence of these paths of moderation, responsibility and equity, we analysed the concept of practical wisdom, from where we extracted, with Ricoeur, the necessity of a wider consensus, in order to be able to solve conflicts and, consequently, allow for a better deliberation having in mind the common good. In fact, it is by taking into consideration a moral judgement in situation that is, one that is often called for in situations of confrontation and allows for the appearance of prudence and the unavoidable serenity that must direct the recognition of the interests of each of the parties. As Ricoeur contends, it is between the shades of grey, and not so much between the black and white, that the best choices for these situations of anguish will be gathered. At the some time, the author also found in the exceptional and extraordinary figure of forgiveness, the discourse of amplitude of a justice that aims to demonstrate the depths of human fault in the “heights”. It is, thus, in the transmission of a statement of hope in the greatness of each man's spirit, that the assumption of social peace might be achieved. Finally, considering that Paul Ricoeur did not stop thinking of a closer collaboration between literature and law – having in mind a bigger humanisation of justice, either through the suppression of the logical-legal impediments that dogmatize it excessively, either by a more poetic and imaginative view of the judicial solutions – it was argued for the preservation of the human rights, knowing that only this way,*

*the reproduction of evil in the world will vanish in order to give way to a justice that always becomes more human.*

**Keywords:** *conflict, equity, evil, forgiveness hermeneutics, friendship, justice, practical knowledge, responsibility, tragic.*

---

# INTRODUÇÃO

## 1

Analisar a tensão viva da moral em conflito, será assim a intenção principal deste estudo, no qual aprofundaremos o pensamento de Paul Ricoeur. No fundo, é decorrente desta conflitualidade que se descobre o mal pela falibilidade do homem sensível que testemunha assim a sua culpa e o seu sofrimento. Seremos, então, incitados a trazer à discussão o foco não filosófico da tragédia antiga, por meio de um homem atormentado com um mundo que desconhece.

Apresenta-se, então, o domínio moral de um homem em conflito consigo mesmo, bem como com todos aqueles juízos que, vindos de fora, o ferem interiormente, levando-o, não raramente, a mover-se pelas incoerências de uma *hybris* inabalável. Tal não o impede, contudo, de trilhar o caminho que lhe dita a sua consciência, mesmo que tal se revele penoso e causador de grande sofrimento. É, pois, pelo âmbito da tragédia que Ricoeur atribuirá ao triunfo sobre o mal a forma de uma superação apaixonada que, inevitavelmente terá de acontecer no seio do próprio espetáculo do trágico com a aceitação do seu destino. No fundo, a definição de um mal *menos mau* e mais propenso a determinar-se no seio da lógica humana, será a saída possível para tudo aquilo que os trágicos nos oferecem. O que não significa contudo, segundo o autor, que a tragédia não possa conter uma solução mais frutuosa para a angústia do homem.

De certo modo, como assevera o nosso filósofo, será este mesmo sofrimento que incitará o indivíduo à compreensão da sua realidade – segundo a consciência da sua ipseidade em confronto com a alteridade – acolhendo por aí a reformulação do seu modo de avaliar, pensar e julgar tudo aquilo que lhe soa distante e diferente, ao mesmo tempo. Por conseguinte, será no campo do excecional, retirado do *trágico da ação*, que obteremos a ideia de uma ética ontológica produzida ao longo do caminho nebuloso traçado pela filosofia no seio da tragédia literária.

Neste seguimento, analisaremos a famosa obra de Sófocles, *Antígona*<sup>1</sup>, a partir da qual o autor estabelecerá o conflito entre duas noções de justiça muito diferentes. Olhando o enquadramento da peça, deparamo-nos desde logo com o argumento de Creonte que afirma

---

<sup>1</sup> George Steiner, (2008). tr. Miguel Serras Pereira. Lisboa, Relógio D'Água Editores (2ª ed.), Lisboa.

---

que a conduta do justo será aquela que faz do homem um bom cidadão. Já a personagem Antígona postula antes a subordinação da mesma conduta aos valores da instituição familiar e, como tal, ao ideal sagrado que comporta. Decorrente daqui, partimos para o questionamento da *força viva* da moral em sociedade, moral esta inserida no próprio Estado de direito, que, apesar de legítimo, não deixa de ser limitativo. Desta forma, fica claro o antagonismo existente entre a ideia de uma justiça universal, preocupada sobretudo com a paz social e, a visão de uma justiça essencialmente local ou regional que, esboçará pelo acolhimento aos costumes e aos usos tradicionais, a salvaguarda dos direitos e interesses da comunidade.

Por outro lado, a ambivalência desenhada por estes mesmos conflitos será sempre fruto da enunciação das fronteiras morais de todo o agir humano, demonstrando assim a incapacidade do homem para conviver com a diferença do outro. Constatamos, então, a insuficiência de uma visão incapaz de se superar a si mesma (pois, de outra forma, originaria a dissolução do próprio conflito), argumento que remete ironicamente para a expressão de duas ordens de sentido convergidas numa mesma desordem. Alerta, contudo Ricoeur que, a fonte da incompatibilidade moral em *Antígona*, relaciona-se com a problemática do credo religioso e, como tal, com a influência do sagrado sobre os cidadãos deste período. Neste sentido, poderemos concluir que as leis da cidade comportam já uma certa áurea divina que, quando violadas originam a indisposição dos deuses, bem como a cominação de castigos pesados para os seus infratores – facto que decorre do próprio misticismo da época. Contudo, como se verá ao longo da tragédia, será a heroína que se encaminhará para o seu sacrifício, ao defender enfaticamente o carácter sagrado da família e, por conseguinte, a sepultura do seu irmão Polinices. Por outro lado, Ricoeur indagará se Creonte não representará já a ideia de uma autonomia à procura da sua lógica de justiça, isto é, fazendo uso da sua razão para atribuir um destino definido pelo mesmo – não delegando, como tal, a nenhuma instância divina.

Assim, segundo o autor, o imperativo ético que se retira deste mesmo conflito não deixará de acolher na sua dimensão institucional, um ensinamento a ser apreendido pelas massas dos cidadãos em geral. No fundo, expressando a forma de uma cidadania que se deseja respeitada pelos membros da comunidade. Nesta sequência, Ricoeur questionará se tal sabedoria coletiva não traduzirá uma intenção há muito afiançada pelas tradições místicas, oníricas ou divinatórias dos homens, em associação com os seus deuses. Isto é, se já não estaria presente o dever do próprio homem de enfrentar sozinho as suas dificuldades existenciais. De certo modo, assumindo o sentido de uma autonomia confiada pelos deuses

---

extraterrenos, que compreenderia somente a vinculação do homem aos valores mais elevados de consciência e, como tal, à noção de uma justiça de laivos eminentemente divinos.

Nesta introdução, resumiremos então o conflito descrito em *Antígona*, a duas perspectivas muito específicas do *trágico da ação*, a saber: a ideia, por um lado, de que toda a base natural do ser humano comportaria já um elemento trágico originário; e, por outro, a visão de que a tomada de consciência no homem seria igualmente um sinal da sua incapacidade para eliminar o mal que o atinge. Deste modo, é no seguimento deste mal específico que se constituirá um dos eixos principais da obra de Paul Ricoeur,<sup>2</sup> obra consignada assim a analisar os contornos de racionalidade que envolvem o mistério da sua manifestação.<sup>3</sup>

## 2

Será, assim, através da noção de mal radical – insuscetível de uma explicação suficiente e entendível – que nos direcionaremos para a grande viragem hermenêutica de Ricoeur, quando o próprio postula que o sucesso interpretativo só poderá ser alcançado por meio de um *desvio* pelo campo da simbólica. Por conseguinte, só com o recurso à linguagem cifrada dos símbolos, poderemos ultrapassar a opacidade do mal. No entanto, como afirma o nosso autor, para que esta mesma eficácia hermenêutica seja concretizada, será necessário infundir um distanciamento seguro em relação ao mundo histórico das tradições, porquanto só pelo corte com esta mesma ideia de pertença, será possível atribuir um significado mais concordante com o injustificável de origem.<sup>4</sup>

Adicionalmente, à medida que Ricoeur prossegue o seu estudo, não deixa de alertar para a importância dos mitos no âmbito da filosofia, definindo-os como composições poético-artísticas no seio das quais o símbolo adquire a sua máxima visibilidade e o seu sentido mais puro. Contudo, como adianta o filósofo, será sempre difícil discernir por estes enredos a divisória que separa o mal cometido do mal sofrido, permanecendo assim a imagem de uma retribuição moral, típica de uma justiça teológica a apontar constantemente para a união dessas mesmas concepções. Deste modo, o autor não deixará de efetuar a distinção entre o mal resultante da responsabilidade do *sujeito capaz* e a ideia de um mal que, vindo de fora, atinge a vítima em desamparo. Sem dúvida, que o lamento desta última revela já a destituição da

---

<sup>2</sup> Mal esse, através do qual o trágico extrai a sua força intrínseca mais escondida.

<sup>3</sup> É importante, salientar neste ponto, a importância da experiência pessoal do autor na obra citada, nomeadamente, o cativo de que foi alvo, na região da Pomerânia, durante a segunda guerra mundial.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 58.

---

autonomia do indivíduo que sofre, na medida em que comporta o impedimento dos seus desejos, resultando daí, o próprio sentimento de injustiça. Por outras palavras, o *Scandale du Mal* expressa, segundo Ricoeur, a possibilidade do homem fazer uso da sua liberdade para se reconhecer como fonte de retoma do mal em si.

Sublinha, então, o filósofo que a única forma de reconhecer o mal que nos infeta, será pelos sinais da sua passagem no corpo, obtendo-se daí a marca de um ensinamento sobre a sua radicalidade, bem como a destruição que produz na convivência em comunidade. Neste sentido, afirma Ricoeur que o mal não representa senão a expressão de um ato, ato este que age sobre nós fazendo-nos sofrer, mas sem que contudo possamos compreender a racionalidade que o compõe, ou seja, aquilo que o leva a ser o que nunca deveria ser. Como forma de explicitar esta visão, Ricoeur traz à discussão o episódio bíblico de Job, aplicando-se assim a analisar o seu sofrimento por conta da injustiça que o aflige, sem razão aparente. Adianta, por conseguinte, o autor, que o apelo de Job para Deus atesta inequivocamente a ideia do mal sofrido, sob a forma de uma solidão imposta, havendo que repensá-lo assim pela forma de um amor incondicional, ou seja, que acima da compreensão dos homens acerca das razões últimas do seu sofrimento, estará sempre a expressão de uma fé imaculada que de tão centrada e focada nos mandamentos divinos, convida os homens à entrega dos seus sentimentos mais puros para Deus.

Não obstante, será pela ideia de retribuição que chegaremos à visão distorcida de aclarar e reverter o fenómeno do mal. Diz, então, Ricoeur que será à conta da síntese totalizante entre o mal cometido e o mal sofrido que a produção do mal sobre o mal se realiza – no fundo, ao invés de o despertarmos, deveríamos antes direcioná-lo para a forma de uma reconciliação profunda conosco, tentando compreender assim a sua razão de ser. No fundo, será somente pelo âmbito do mal sofrido que poderemos alcançar a sabedoria no seio da própria liberdade, segundo a assunção de que poderemos ser homens capazes *apesar do mal*. De forma análoga, concluirá Ricoeur que a afirmação do bem em nós, não traduzirá tanto o reconhecimento do mal que nos atinge, mas antes a crença numa elevada *altura* moral, que confere assim o alento necessário para resistir às investidas do destino.

Nesta sequência, sugere Ricoeur, que, subjacente ao mal moral estará sempre a ideia da falibilidade humana (*hiato*), a qual reflete o desejo desproporcionado do homem de viver acima das suas possibilidades terrenas, a ponto de idealizar uma forma de compensação que ganha a sua maior objetividade no ato transgressor. Por conseguinte, concluiremos que o agente que realiza a falta será o mesmo que expressa a própria culpa, a ponto de se reconhecer como desvio à sua limitação originária.

---

É neste ponto que o filósofo postula a concepção de um ser humano imbuído no seu próprio sentido, a ponto de descobrir a fronteira original que separa a inocência da sua violação, isto é, a sua fragilidade constitutiva. Nesta medida, poderemos acreditar, com Ricoeur, na existência de uma força moral que contrapõe o homem à sua intimidade original. Porém, teremos que asseverar que tal sentido será sempre aferido pelas grandes teodiceias do passado, as quais se intencionarão assim a criar um saber mais ordenado acerca das razões que suscitam a aparição do mal no mundo.

Não obstante, como concluirá Ricoeur, o fenómeno do mal só será visível através da toma da palavra pelo homem, como forma de o confessar por meio da linguagem. Contudo, tal acontecimento não decorrerá simplesmente de um evento religioso – no decurso do qual o crente apelaria ao conforto de Deus para apaziguar a sua miséria – mas antes da ideia de uma insuficiência ontológica que acabará por deslocar a sua realidade para o seio de um imaginário transcendental, a partir do qual retomará a sua liberdade. Por conseguinte, como assevera o autor, a expressão eidética que daqui se deslça, reflete a natureza de um ser essencialmente criativo, destinado assim a ser resgatado do campo da fenomenologia simbólica. No fundo, levando à concepção de três perspetivas diferentes de analisar a experiência humana, a saber: a linguagem que reconhece a plenitude do cosmos; o espaço transcendental dos sonhos; ou a dimensão poética.

Por conseguinte, Ricoeur não deixará de aludir, na sequência de *La Philosophie de la Volonté: Finitude et Culpabilité*<sup>5</sup> – da qual faz parte *La Symbolique du Mal* – à existência de três símbolos primordiais que expressam desde sempre – à custa das suas intenções estéticas, religiosas e sentimentais – a profusão do mal que atinge o homem. Começamos, então, por destacar o símbolo da mancha, que representa assim o sentido mais arcaico dos símbolos primários, sob a forma de uma oposição de vida – uma ética corrompida – que se interioriza no homem como traço de uma vingança original. Tal argumento leva assim todo o indivíduo a percecionar-se como sujo e marginal. Desta forma, assevera Ricoeur, o símbolo em causa só poderá ser conhecido na sua opacidade, no decurso do agir humano. Isto é, só pelo rito de uma limpeza simbólica, o homem manifestará o seu medo original e, portanto, o seu asseio espiritual mais puro. Contudo, tal ritual só consumará este objetivo, quando estiver associado à expressão da palavra, símbolo que exprime assim uma via de abertura através da qual o sagrado se realiza no homem.

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1960).

---

Analisada a mancha, descreveremos em seguida um outro símbolo primário, o pecado, que traduz em termos gerais a maturação histórica de uma humanidade a produzir-se pelo campo do divino. Nesta medida, o símbolo do pecado definirá a ideia de uma aliança estabelecida com Deus e, portanto, de uma obrigação, que deverá antes de tudo ser irrenunciável, na medida em que se alojará na interioridade do ser humano – enformando assim a expressão de uma vontade que se completa no compromisso eterno com Deus. Deste modo, Ricoeur dirá que a passagem simbólica que vai da mancha ao pecado, esboça a expressão de um pavor que acomete o homem vindo de fora, isto é, de um chamamento profundo que o alerta para a presença sagrada de Deus no mundo (aliança). No fundo, o nosso autor, acabará por associar ao pecado a imagem de um desvio à lei natural da vida, transmitindo com isso a expressão de uma angústia crescente à luz da violação produzida.

Contudo, Ricoeur, não deixará de afirmar que o sofrimento decorrente do pecado, não impedirá o homem de encontrar uma saída mais frutuosa em Deus, isto é, apelando à sua misericórdia e ao perdão por todos nós. Por aqui se vê que o perdão divino não representa uma concessão atribuída a um indivíduo concreto, mas antes a expressão de uma outorga universal que congrega desde logo o lastro de uma humanidade convergida à leveza de um amor à criação. De uma forma comparativa, conjetura Ricoeur, se o símbolo da mancha se afirma no campo da esfera pessoal, o pecado deverá assumir-se perante toda a humanidade, através de um laço histórico-cultural que visa unir o *todo* à sua essência. Nesta medida, a abordagem que o autor faz ao pecado, transporta já a dimensão comunitária de uma *solidariedade trans-biológica e trans-histórica*, convergindo, como tal, para a *unidade existencial do género humano*.

Por fim e depois de analisarmos o pecado, orientaremos a nossa atenção para um outro símbolo primário, precisamente aquele que enforma a terceira via pela qual se depreende a passagem do mal no homem, ou seja, a culpabilidade. Assim, mais do que uma sensação de *sujidade* ou de um desvio à aliança com Deus, existirá a necessidade de promover a correção ontológica do homem consigo mesmo: quer pelo reconhecimento da sua falibilidade; quer pela responsabilidade das suas ações.

Doravante, Ricoeur não deixará de mostrar que a culpabilidade no homem representa a fonte de um retrocesso do mal até à mancha <sup>6</sup> demonstrando assim que, a sua intencionalidade não abarca senão a tripla dimensão de um mal que vem de fora, atingindo o homem pelo seu lado afetivo e, como tal, restringindo-lhe a liberdade – naquilo que o filósofo francês

---

<sup>6</sup> Isto é, desde a culpabilidade, passando pelo pecado até chegar à mancha.

---

denominou como esquema triplo do *servo arbítrio*. Neste sentido e, de forma a compreender tal impasse, Ricoeur acabará por recorrer aos mitos da antiguidade (símbolos secundários), para extrair daí o injustificável de um mal que atinge a humanidade desde sempre, fazendo-a debruçar-se sobre o seu próprio sofrimento e impedindo-a de viver como deseja (ou seja, aceitando a ideia do absurdo que destrói a obra cultural do homem). Em certa medida, é somente pela discursividade destas mesmas peripécias escatológicas, que o nosso autor encontrará a lógica fundamental que possibilita a devolução da racionalidade ao confuso paradoxo que define a maldade humana. Por outras palavras, é somente pelo recurso aos mitos ou aos símbolos mais primitivos do mal, que a razão *sensível*<sup>7</sup> adquire o seu estado mais profundo, isto é, a introdução da *miséria* humana no campo axiológico e cultural do homem. De certa forma, procuraremos através do encontro hermenêutico com essas histórias primordiais, fazer brotar não só o significado desse desconhecido que nos afronta, como igualmente promover o apaziguamento da consciência humana diante da proximidade do mal. De certo modo, o autor tentará explicar que *apesar do mal* ser evidente, não obsta a que o homem se possa perceber como *ser humano capaz* e, portanto, incitado a nomear-se como autor dos seus próprios atos ou, mesmo, a inferir da responsabilidade das suas ações – como centro de imputação moral.

Por conseguinte, este sofrimento humano comporta já um princípio de descoberta da humanidade que existe e, resiste no seio do mesmo, o qual não deixa de mostrar a sua melhor expressão pelo bem que realiza em prol dos outros. Posteriormente, será em *Soi-même comme un autre* que Ricoeur introduzirá a noção de *ipseidade de si*, como forma de obter assim uma mediação que se centra no próprio homem e, em que o mesmo se vê a descobrir no seio de um espaço comum – espaço, onde o outro se insurge igualmente para afirmar a sua capacidade. Extraí-se portanto daqui a noção clássica de um homem como animal político que, procura assim o reconhecimento de si pelo reconhecimento do outro, esse outro *anónimo* com o qual partilha as suas necessidades e os seus desejos mais básicos.

### 3

Assistimos, assim, no capítulo sete de *Soi-même comme un autre* à análise que Ricoeur efetuou sobre a amizade entre os homens, delimitando, logo aí, o critério que postula o *justo meio* – decerto, a ideia de uma igualdade que se quer simultaneamente proporcional e

---

<sup>7</sup> Uma razão que aposte mais na aceitação, do que no real afastamento do mal.

---

equitativa. É, pois, no decurso desta tese que abordaremos a amizade aristotélica, através da qual o filósofo recupera o conceito de prudência, como eixo norteador e central de todas as condutas humanas.<sup>8</sup> Especificamente, será através dos projetos individuais que todo o homem se expressa naturalmente como ser humano, ao averbar por aí o saber da sua experiência histórica, não mais como visão puramente ipseística, mas antes como somatório dos planos de vida efetuados pelos membros de uma comunidade. Deste modo, toda a escolha individual só definirá um sentido real e absoluto, quando enunciar verdadeiramente uma intenção eticamente clara, elaborada à custa do próprio dinamismo de alteridade que compõe o fundo motivacional de toda a consciência social. Nesta medida, fica em aberto a possibilidade de conformar a finitude das nossas práticas à ideia de uma vida plena em sociedade – ideia que refletirá, por sua vez, a conceção de uma natureza humana limitada, porém sempre propensa ao desejo de ser feliz. Por conseguinte, é pela noção de *estima de si* que se explanará a ideia de uma *vida boa* em sociedade. Tal objetivo convergirá no traço individual do sujeito social, à luz do dever de prudência que nunca se esgotará em qualquer prazer momentâneo. Em síntese, o que levamos com Ricoeur para o centro do espaço público não é senão primado do *si e a intenção ética*, como forma de dar expressão à regra da *vida boa* que se concretiza precisamente pela relação *com e para os outros em instituições justas*.

Desta forma, Ricoeur recorrerá ao pensamento aristotélico para defender que, só por meio da amizade se poderá promover o deslocamento da estima individual para o âmbito da justiça em comunidade. Contudo, não basta um desejo simples de socialização para constituir a amizade, sendo necessário igualmente que a própria seja consistente e duradoura, ou seja, assente em práticas contínuas e reiteradas que atestam por si mesmas, a vontade de proximidade de ambas as partes. Só assim, se chegará, segundo Ricoeur, àquilo que Aristóteles denominou como *philautia* – compreendendo a inserção do nosso bem-estar interior no seio da consciência do outro – visando constituir assim uma harmonia que resulta da própria *estima de si*. Ou seja, estima, que mediada pelo *amor* depositado no outro, se reflete igualmente para dentro de nós, à luz de um conteúdo que merece ser compartilhado. Neste sentido, concluiremos que a alteridade compreenderá a dimensão de uma carência, a qual terá a sua correspondência mais visível na ideia de um bem maior que, no caso do outro que sofre, significará a expressão compartilhada da dor.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Condutas estas, quer segundo um ideal comum, quer segundo as visões particulares de cada um.

<sup>9</sup> É, assim pela via de uma solicitude reconhecida e enovelada pela presença do outro, que se cria a pretensão de uma vivência pacífica e harmoniosa.

---

Assim, como aferirá o nosso autor, será somente por esta via que se poderá constituir a ideia de uma liberdade no seio da própria comunidade, o que por si só denota a visão de uma existência institucionalmente organizada (espaço onde os conflitos possam ser pacificamente ultrapassados). Em certa medida, procuraremos subordinar a decisão ética de cada um, ao reconhecimento do seu próprio espaço de atuação, o que implicará, desde logo, não interferir com o fazer livre do outro, ao mesmo tempo que se promove a legitimidade plena do Estado de direito. Por outras palavras, procuramos revelar – dentro daquilo que Ricoeur já referira na sua *petit éthique* – a abertura gradual da visão moral a uma ética de virtude.

Doravante, como insistirá o filósofo, o ideal de *vida boa* só será uma realidade politicamente instituída, quando os interesses em conflito se subordinarem ao dever de respeito pelo outro, este outro digno de pugnar igualmente por aquilo que é seu no quadro de uma justiça coletiva.<sup>10</sup> Afirma contudo, o autor, que tal justiça não representa senão a expressão de uma diferença no seio de uma igualdade comum, porquanto só na educação para a alteridade, se conseguirá a justa distribuição dos bens sociais e, como tal, a verdadeira paz na comunidade. Decorre daqui, igualmente, o reconhecimento do afastamento da justiça para além das suas balizas legais, ou seja, aproximando-se mais de uma bondade original do que da textura legal que a enforma – ou seja, de uma virtude que se propõe reavaliar as exigências do conceito de justo. Neste ponto, verificamos assim, a abertura da justiça aos apelos mais ocultos do sentimento humano, visão, esta, que se descobrirá pelo grito de injustiça que a mesma transporta.

Assim, é somente por esta relação com o outro em comunidade que, o ideal de *vida boa* se descobre como símbolo de uma justiça messiânica. No fundo, expressando a ideia de que o desejo de uma paz comunitária, só pode ser integralmente cumprida quando, como diria Kant, estiver implícita a dimensão de uma *boa vontade* em sociedade. Há, pois, que estabelecer, na esteira de Ricoeur, a exigência de um juízo de cidadania prudente e criativo, direcionado assim para a constituição de novas formas de conduta, próximas de um ideal de vida feliz. Nesta medida, será somente pela superação dos instintos, que se afirmará a noção de livre arbítrio, liberdade que quando desenvolvida em consonância com o bem individual, se refletirá para a estima da liberdade do outro, pela atribuição de um sentido pleno e duradouro.

Desta forma, será apenas pela ideia de solicitude que se gizará o consenso entre o princípio de igualdade e o princípio de justiça e, por meio disto, o acolhimento necessário a

---

<sup>10</sup> Daqui se deduz, mais uma vez, a necessária indispensabilidade da presença do outro para afirmar a própria autonomia do Eu e, portanto, a plena integridade do sujeito de direito que o constitui.

---

uma lógica de superabundância – que, sem dúvida, deverá ser superior ao esquema de retribuição numa relação entre iguais. Só, pois, pelo âmbito de uma moral inesgotável, descortinaremos a razão adequada para alcançar uma justiça humanista. Adicionalmente, Paul Ricoeur referirá que tal concepção de justiça será sempre o reflexo de um desejo de vivência coletivo, ou seja, que possa levar em conta a ideia de um bem comum, estribado desde logo numa *boa vontade* sem restrições.

4

Na verdade e na esteira de Kant, Ricoeur recordará pelo conceito de autonomia, a forma como poderemos alcançar uma razão mais consistente e segura, se seguirmos o sentido de uma auto-imposição. No fundo, buscando uma razão enquadrada na ideia de liberdade que, antes de tudo, deverá compreender os valores mais insígnies da humanidade. Insistiremos, então, no princípio de que somente um homem ético, bafejado pela luz cultural do mundo – espaço de onde retira o sentido das suas práticas diárias – poderá analisar de forma racional e ponderada as escolhas que realiza e, como tal, agir de acordo com um sistema de valores onde está compreendido a noção de *estima de si*. Por outras palavras, a *boa vontade* será sempre devedora de um desejo de realização pessoal, capaz de preencher assim a impressão de totalidade que o homem exige na sua relação com o outro, em sociedade. De certa forma, a máxima do amor-próprio, aqui retratada, configurará a pretensão de uma moral legislativa mais ampla – enraizada, desde logo, no espaço público da *polis* – buscada na concepção de uma razão pura ou desinteressada e, como tal, afastada dos instintos que colocam em risco a ideia de autonomia. Com efeito, a possibilidade que Ricoeur equaciona nesta mesma abordagem, assemelha-se invariavelmente à autonomia kantiana da máxima universal. Nesta medida, poderemos dizer que o ser autónomo será aquele que persegue um sentido de vida envolto por um olhar ético circular, o qual não deixa de ser corrigido pelo seu próprio fundo moral. No fundo, a razão prática que faz associar o homem à moral, radica indubitavelmente no estreitamento da sua possibilidade de ser – e, como tal, na noção de uma liberdade delimitada pela sua ação – e, não tanto, por um juízo crítico da mesma.

Contudo, Ricoeur não deixará de dirigir a sua atenção para a diferença formada entre essa intenção moral e o sentido kantiano de máxima universal, demonstrando assim que tal intenção só tomará forma real a partir de uma síntese formal pré-estabelecida, isto é, inserida na causalidade das próprias ações. Poderemos então dizer que o argumento de Ricoeur não se esgota no eu que o produz, mas antes se aclara e complementa, à luz de um dever prescrito

---

pela presença do outro: quer seja na sua dimensão pessoal; quer seja na sua dimensão política e institucional.

Deste modo, fica manifesto – analogamente a Kant – o desejo de obedecer a um dever tendencialmente universal, que procure a expressão de uma lei originária vinculada ao fundo de humanidade que a acolhe: quer na dor; quer no constrangimento que produz quando a norma em causa é violada. Nesta medida, como afere o nosso autor, tal visão de realidade não deixa de induzir o homem para a consciência de um conflito interior, surgido precisamente no cruzamento entre a liberdade conquistada e a máxima que nela se interpõe, ou seja, veiculando a expressão de uma voz interior resgatada dos ensinamentos morais acumulados durante uma vida. De certa forma, poderemos constatar a existência de uma dívida de consciência voltada para si mesma, sob a forma de uma obrigação que se completa no outro diferente de mim e, portanto, à luz de um bem atribuído. Por conseguinte, a *estima de si*, ao subordinar-se a esta máxima moral, produz invariavelmente no homem o sentimento do *respeito de si*, facto que poderá ser vislumbrado através de uma conduta mais ordenada e virtuosa.

Por outro lado, em relação ao problema da violência, deveremos adiantar com Ricoeur que todo o ato opressivo e violento revela já o intento de destruição do *respeito de si* no outro, levando a que o próprio se sinta afetado na sua estima pela lei violada. Dito de outro modo, será pelo corte com a lei moral que a humilhação se introduz no pensamento de todo o indivíduo que se vê incapaz de devolver a si mesmo o respeito devido. Neste sentido, tal expressão não deixa de ser manifestada no próprio ato de violência, no âmbito do qual o sujeito confessa a sua íntima objeção ao avanço do mal – expressando, assim, a ideia de uma injustiça incorporada no próprio sentimento humano.

Aferimos, então, com Ricoeur a ideia de que, uma postura de firmeza e obediência à máxima moral reconduz o homem para o *bem-fazer* ao outro, segundo a dignidade que o mesmo comporta como fim em si mesmo. Extrapolando, poderemos dizer que, esta mesma obrigação voltada para o indivíduo concreto compreende já a feição de um mandamento divino que exulta assim à correção ontológica e, por conseguinte, à reconciliação do ser consigo mesmo. Doravante, Ricoeur procurará por esta mesma autonomia – ou seja, aquela que faz a introdução da moral na eticidade do mundo – a estabilidade do *um* em relação ao *todo*, consideração que poderá consignar a produção de uma justiça formalista, direcionada ao ideal de uma convivência mais unida e harmoniosa.

---

Assim, e de forma a cumprir tal objetivo, não deixaremos de propor com Ricoeur, uma abordagem mais direta à teoria contratualista de John Rawls, como ponto de partida para indagar até que ponto a relevância da subjetividade política terá ascendência sobre as vontades dos membros de uma comunidade. Porém, como sublinha o nosso autor, ainda que a vida ética se possa considerar reduzida à expressão de um formalismo moral, tal não significa que os princípios de justiça não estejam de acordo com uma certa ideologia liberal, a qual para além de promover os próprios interesses pessoais, não deixa de apontar igualmente para o sentido de uma cooperação social mais estreita tendo em vista o bem comum.

Deste modo, se regressarmos com Ricoeur à justiça distributiva de John Rawls, poderemos sugerir a hipótese que, se todos os participantes em sociedade ignorassem os talentos e as vantagens de cada um, seria mais fácil alcançar o sentido de uma comunhão desinteressada. De certa forma, tais participantes, quando imbuídos da possibilidade de alcançar o bem comum, jamais deixariam de expressar o sentimento de respeito para com os outros, no seio da diferença que os separa. No fundo, tal teoria visaria tão só estimar o grau de comprometimento entre as intenções individuais e a ideia universal do contrato originário (no âmbito do qual, todos os membros da comunidade deveriam manifestar uma vontade sincera de convivência pacífica). Pretendemos, portanto, fazer sobressair a visão de um consenso vocacionado para a cedência mútua dos interesses em sociedade, os quais apesar de distantes e diferenciados entre si, não deixarão de comportar um bem mais elevado. Por conseguinte, ao longo do percurso que vai da ética à política, ocorrerá a conversão do contrato social – acordo definido pela soma das vontades institucionalmente comprometidas – na noção de uma autonomia extraída do próprio consenso entre as partes, ou seja, conforme as intenções dos contratantes e tendo em vista a igualdade entre todos.

Adicionalmente, Ricoeur ainda insistirá na ideia de uma justiça de contornos aristotélicos, como forma de nivelar as desigualdades entre os cidadãos – argumento que poderá vir associado ao princípio da diferença de John Rawls, ao assumir o compromisso entre as realizações individuais e o dever moral que impende sobre as mesmas. Por sua vez, do âmago deste mesmo princípio, surgirá o conceito de *maximin*, o qual formulará a ideia de uma igualdade construída à luz de um acordo maioritário – consenso, este, que promoverá a relevância dos interesses dos mais desfavorecidos em prol de uma sociedade mais coesa e solidária. Sucintamente, constata-se a intenção de rejeitar a perspectiva utilitarista que defendia

---

a conservação dos interesses gerais das populações em detrimento dos anseios das minorias. Por conseguinte, só através de um princípio anti-sacrificial, será possível projetar na consciência dos povos a ideia de um consenso pleno, típico de um Estado progressista a veicular por si mesmo os critérios matriciais de uma democracia liberal.

Contudo, não deixaremos de sublinhar que, subjacente a tal acordo, estará sempre presente a ideia de um aperfeiçoamento ético contínuo, retirado precisamente da vigilância que o mesmo concita aos seus próprios critérios. De certa forma, poderemos concluir que a deliberação entre as convicções individuais não produz senão uma repartição mais justa em sociedade – equivalente à forma de um governo plural ou democrático. Assim, ao longo da sua obra, Ricoeur lembrará repetidamente a importância destas mesmas convicções *bem sopesadas* para a constituição de uma discussão mais ordenada sobre os impasses políticos e jurídicos quotidianos. No fundo, tal discussão permitirá obter vias de solução mais consentâneas com a conflitualidade atual, quer pela elaboração de leis mais justas – discussão política – quer pela constituição de fundamentos mais sólidos e consistentes – decisão judicial.

Deste modo, será mediante o estudo nono de *Soi-même comme un autre*, que Ricoeur exprimirá a ambiguidade do conceito de distribuição justa, a qual compreenderá, quer as intenções individuais mutuamente desinteressadas, quer a união dos vínculos cooperativos, dentro daquilo que consistirá o equilíbrio reflexivo de John Rawls. De certo modo, tal forma de justiça, porque destinada a congregar contributos sociais muito distintos (vantagens ou obrigações), não deixa de constituir a fonte de onde deriva a própria conflitualidade mundana. No fundo, afirmando que o cruzamento entre os interesses individuais e as máximas da comunidade, transporta desde logo a origem dos *trágicos de ação* – os quais resultam, por sua vez, de morais muito distintas. Neste seguimento, o nosso autor dirá que, a solução de tais conflitos passará inelutavelmente por um debate público plural, no seio do qual se esboçará a ideia de uma ética de transparência, visando atingir o consenso entre todos os intervenientes.

Em suma, poderemos dizer que o fenómeno político representa em Ricoeur, uma base de análise para os conflitos do *trágico de ação*. O autor especificará, assim, de que modo as convicções pessoais se posicionam em lados opostos para defender os seus pontos de vista. Por conseguinte, será através do confronto argumentativo que Ricoeur descobrirá o conceito de dominação, conceção, esta, que definirá a expressão de uma autoridade originária que, pairando sobre as partes em conflito, não deixará de expressar a força reguladora das condutas em litígio. Contudo, como sublinhará o autor, este mesmo poder que impera sobre os indivíduos e os condiciona ao constrangimento da sua liberdade, será o mesmo que resultará

---

de uma eleição popular constitucionalmente garantida pelos estados democráticos. Por outras palavras e, no que tange ao Estado de direito, poderemos asseverar que, embora a lei confira a segurança que a comunidade precisa, não deixa ainda assim de cominar pelas penalidades que prevê, o sentido de uma ameaça à própria liberdade dos cidadãos – sob a forma de uma violência dissimulada.

Nesta medida, Ricoeur questionará se tal dominação não representa já uma via de solução para os diversos litígios institucionais, conflitos que, ao envolverem um fervoroso debate de ideias, não deixam de ficar subordinados à intendência de uma autoridade mais elevada. No fundo, será pelo âmbito da prática política que a conflitualidade mundana, muitas vezes violenta e sem regras, se converterá num outro tipo de conflitualidade mais pacífica e civilizada, em vista da qual se operará racionalmente a distribuição dos bens sociais em jogo – encontrando, por esta via, uma aproximação mais fidedigna à noção de distribuição justa. Desta forma, poderemos reiterar, que tal poder prescritivo não resulta senão de uma escolha efetuada pelos próprios cidadãos, cientes de que só pela mediação do Estado de direito poderemos auspiciar a uma vivência mais harmoniosa no quadro das autonomias individuais. Igualmente, poderemos concluir que a aceitação da violência originária do Estado, se consubstancia, desde logo, no desejo de uma vivência conjunta, segundo a ideia de que a felicidade só será alcançada na presença com o outro em sociedade. Isto não significa, contudo, que se promova *a dominação do estranho sobre o próprio* por meio da reivindicação da alteridade, mas antes que se dê relevo àquilo que se designou como *desculturação insidiosa*, ou seja, segundo a assimilação dos modelos reais ou ficcionais que envolvem a nossa vivência ética e coletiva – sejam eles definidos por princípios morais, mestres ou heróis.

No estudo oitavo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur irá igualmente debruçar-se sobre o estudo da conflitualidade humana à luz do imperativo kantiano (categórico), o qual defende na sua segunda formulação a consideração da humanidade como fim em si mesmo. Questiona, então, o nosso filósofo se tal máxima não abarcará a especificidade da pessoa como indivíduo e, portanto, a ideia de uma justiça que teria como primeira finalidade o respeito devido ao outro em sociedade – este outro compreendido à luz da sua singularidade e da sua situação de vida.<sup>11</sup>

Teremos, então, que flexibilizar, na sequência do que foi dito, a noção de respeito devido à norma com a noção de respeito individual. De certo modo, Ricoeur não deixou de fazer referência a tal argumento na análise que realizou sobre a promessa, tendo em vista o

---

<sup>11</sup> Só pela adequação do facto à norma é possível reconhecer essa mesma divisão e porque só a pressupondo, se torna suscetível a subordinação do conflito à normatividade legal.

---

bem do outro, dotado de uma dignidade igual à minha. Assim, agir de forma justa, será antes de tudo ser fiel à lei da comunidade, salvaguardando contudo a regra de discricionariedade para as situações em que o benefício ao outro se obtém para lá do simples cumprimento normativo (diga-se legal). De certa forma, afirmando que a exceção à máxima, encontra por aqui o seu lugar mais evidente, conquanto não destrone a formalidade da lei comum.

6

Neste sentido, diremos na linha de Ricoeur, que a razão prática que permite dar cobro às decisões judiciais, terá de resultar do cruzamento entre o imperativo da norma e o desejo de uma vivência autónoma, comportando desta forma a possibilidade de uma transgressão em favor do outro, esse outro por meio do qual a minha solicitude se realiza como estima e, não somente como dever. Por outras palavras, deveremos apelar à exigência de uma cultura de sabedoria prática que, comportará sob a mediação de um debate mais amplo, a conciliação das querelas e dos interesses no quadro de uma moral fragmentada. Fica assim evidente que o apaziguamento dos conflitos morais (como são os *hard cases* na obra *Le Juste* de Ricoeur), radicar-se-á num confronto de argumentos opostos, tendo em vista a sua cooperação e, não a dominação de uns sobre os outros. Por outro lado, será através de morais muito distintas que se produzirá o ideal humano universal, suscetível assim de ser compreendido à luz da diferença entre cada indivíduo. De certa forma, como assevera Ricoeur, o formalismo que poderemos extrair do respeito kantiano ao ideal normativo, nunca deverá ser votado ao ostracismo moral, mas antes deverá assumir-se como complemento a toda a máxima que faz das exigências individuais a sua primeira finalidade. Dito de outra forma, moral e ética deverão comportar-se como entidades indissociáveis, na medida que só pela reciprocidade entre o todo e o singular será possível definir a liberdade do homem, quer na sua vertente individual, quer quando inserido no espaço institucional. Assim, só através de um *ser em si* adicionado a um *ser com* poderemos constituir um espaço de paz abrangente, no seio do qual os interesses da sociedade e os interesses individuais ficarão acautelados.

Em síntese, será pela reciprocidade entre sujeitos semelhantes que poderemos alcançar a razão de uma justiça plena. Tal finalidade quando direcionada para a coordenação dos cidadãos em sociedade, promoverá a construção de uma liberdade mais ampla e solidária – no seio da qual as diversas autonomias se poderão complementar. Por outro lado, fica igualmente patente que a autonomia só existe quando a mesma se entender como possibilidade de reger a sua própria conduta, argumento que vertido para o âmbito da

---

comunidade política, traduzirá a capacidade de fazer uso da sua própria razão para impor os seus argumentos. Pretendemos, por conseguinte, sublinhar, ainda que de forma parcial, o cariz deontológico das normas, trazendo à liça discursiva a noção de uma justiça equitativa, tendente a distanciar-se cada vez mais dos dogmas normativos dominantes. Com efeito, só mediante a convergência da moral na ética, como refere Ricoeur na sua *petite éthique*, será possível universalizar a subjetividade individual na ideia de uma felicidade coletiva, obtida na partilha pacífica com o outro, em sociedade.

Poderemos, então, concluir que tal dialética que coloca em confronto a ética e a moral, equivalerá, no campo do direito ou das ciências sociais, ao diálogo estabelecido entre a lei e as morais individuais, consideração que se refletirá posteriormente no exercício da decisão judicial. No fundo, dando lugar à criação de soluções distintas daquelas que as precederam, muito em parte devido ao próprio revigoramento do sistema legal. Como assevera Ricoeur, não pretendemos ir contra a lei ou contra o sentido normativo nela inscrito, mas antes produzir de novas vias interpretativas, capazes de dirimir a ambiguidade jurídica presente. Mais uma vez se expressa por este mesmo incitamento, a relevância do debate argumentativo para a tomada de decisões justas e equilibradas, capazes de burilar assim, através de considerações práticas e filosóficas, a aproximação da *nomos* à realidade da pessoa humana. Será, portanto, por meio da *polissemia da alteridade articulada*, isto é, da *dialética do mesmo e do outro* que se concretizarão as soluções mais adequadas para dar cobro às dificuldades interpretativas da justiça – como seja, em todas as situações em que a área *cinzenta* da decisão demonstra uma certa opacidade em relação aos interesses em disputa.

7

Contudo, teremos de afirmar com Ricoeur que, as soluções que visam a aplicação de uma justiça mais humanista derivam quase sempre de uma certa aporia normativa, concretizada em factos e condutas de difícil valoração. Na verdade, tais *hard cases*, como são designados, expressam na sua difícil interpretação, o prolongamento do horizonte jurídico para onde a potencialidade imaginativa possa ser mais frutífera, isto é, para dentro do panorama literário. Desta forma, a coerência narrativa que determina a constituição destas mesmas soluções *jus-literárias*, não só proporcionará a extinção dos impasses jurídicos, como traduzirá a livre promoção de uma nova forma de fazer justiça, procurando a sua concordância com as normas.

---

Nesta assunção, fica claro, segundo o nosso autor, a ideia de que a intertextualidade literária comportará no espaço da prática jurídica o encontro da lei com a realidade concreta do indivíduo.<sup>12</sup> No fundo, será pela partilha de uma vivência comum, que se produzirão os juízos e as interpretações mais variadas para implementar a justa distância na comunidade. Poderemos acrescentar ainda, que tal consideração irá conjugar-se com o formalismo das leis, quer pelo âmbito das decisões tomadas anteriormente, quer por todas as outras decisões que diante de um caso inédito não deixam de convocar novas soluções para o resolver. Por outras palavras, será através de uma *empreitada jurídica*, construída à sombra dos chamados precedentes judiciais – analogamente a um relato coligido sucessivamente por vários autores – que o direito se irá inovar continuamente. Contudo, como observa Paul Ricoeur, os precedentes em questão não deixam de manifestar na apreciação e no uso que deles se faz, o reconhecimento de uma atividade inovadora, centrada precisamente na escolha criteriosa que os juízes realizam entre as várias soluções jurídicas à sua disposição. No fundo, visando reordenar o passado para ensaiar o futuro, através da definição de novos caminhos de coerência por onde a circularidade do direito se afirma como contínua refiguração.

Adicionalmente, como assevera o autor de *Le Juste*,<sup>13</sup> será pelo reconhecimento dos princípios de justiça que alcançaremos a variante construtivista da ciência jurídica, a qual compreenderá desde logo a expressão de um *ius* movediço, no decurso do qual, a via de metamorfização jurídica congregará novas vias de abertura para os conflitos humanos. Teremos, pois, que fomentar, através da decisão judiciária, a noção de uma autonomia construída à luz de visões muito diferenciadas, sabendo de antemão que as mesmas não serão senão resgatadas da marca identitária de um povo. Por conseguinte, será através da obra civilizadora do homem que se esboçarão novas formas de trazer o imaginário poético – *a priori* impossível – para o seio rígido e criterioso das leis, auspiciando assim, isto é, pelo âmbito da literatura e dos valores históricos e culturais do homem chegar a um verdadeiro humanismo do direito.

Porém, tendo em conta a funcionalidade do direito, teremos de reconhecer desde logo a fragilidade constitutiva da causa que lhe deu origem e, como tal, do relativismo moral de que se reveste o próprio processo de conceção normativo, expressando a ideia de uma decisão convencionalizada que não se enraizou em nenhum outro princípio originário. Neste seguimento,

---

<sup>12</sup> Em certo sentido, denotando um interesse já antigo de Ricoeur, acerca das potencialidades expansivas da imaginação a partir do horizonte literário, tema este enunciado quer no estudo sobre a metáfora em *La métaphore vive*, quer no mundo do texto em *Du texte à l'action* ou mesmo na teoria da narrativa em *Temps et récit*.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, (Paris: Esprit, 1995).

---

poderemos dizer que o formalismo que preenche a ciência jurídica é já representativo de um dogmatismo circular e redutor, equiparando-se a um sistema cuja origem em última análise provirá da seleção dos melhores meios para se alcançar a felicidade – facto que se centrará, desde logo, no campo afetivo do homem. Eis, pois, que a objetividade do legal se enuncia por dentro da própria subjetividade humana.

Doravante, será somente pelo recurso a uma hermenêutica mais inventiva que, encontraremos a solução mais adequada para harmonizar as diversas prescrições normativas com as mentalidades históricas, sempre em devir. Por outras palavras, é pelo confronto normativo, cingido ao modo variável de observar o mesmo facto jurídico, que se descobrirá a racionalidade ótica do *ius* decisório. Adicionalmente, sublinhará Ricoeur que o juiz na sua constante prática jurídica, deverá escrutinar, capacitar e repensar a idoneidade dos seus fundamentos morais (sempre à luz de uma cultura de virtude), bem como questionar a sua imparcialidade no seio do processo judicial.

Por outro lado, não será menos verdade, como afere o autor, que a discricionariedade decorrente da lei – quer na sua intencionalidade exegética primária, quer na aplicação aos casos mais problemáticos – deverá conceituar aos olhos da sociedade a visão dúbia de uma justiça, facto que só por si, compreenderá a ideia de um distanciamento em relação à autenticidade do poder do Estado. Segundo este ponto, há portanto que não esquecer os interesses dos próprios atores processuais que, não raras vezes, elaboram relatos muito diferentes sobre uma mesma realidade (o que de certa forma torna impossível a produção de narrativas sólidas e consistentes). Tais divergências acabam por adensar ainda mais o clima de conflitualidade dos *trágicos da ação*, impondo-se o quanto antes a definição de regras seguras e transparentes no prosseguimento da discussão argumentativa.

Convém não esquecer igualmente que este mesmo grau de indeterminação judicial poderá ser fruto tanto da pluralidade semântica da norma, como do próprio facto jurídico. Como conclui Ricoeur, a semântica que situa a realidade dos factos no campo da linguagem, expressa não só um afastamento em relação às intenções reais dos mesmos, como também a possibilidade de uma certa ambiguidade no seio da própria interpretação jurídica – que se vê assim coagida à formulação de uma verdade rômica, dificilmente avaliada. No entanto, não deixa de ser relevante que o espaço destinado a esta mesma interpretação, transporte já o movimento que vai da norma ao caso concreto.

Posteriormente, o autor recorrerá novamente a Kant, para explicar a relação entre a *reflexividade transcendental* e a experiência singular do ato decisório, ciente que só assim se dará provimento a vias imaginativas mais consentâneas com o sentido de justiça da

---

comunidade. Isto, porque tais inferências vindas de um direito mais popular, são já consequência do longo percurso do homem, ao longo do qual foram assimilados os valores e os saberes históricos mais relevantes das éticas humanas. No fundo, pretendemos expressar a conversão simbólica das narrativas individuais num novo tipo de justiça, por meio da qual o direito se assumiria como instrumento de realização de uma diferença, no seio da diferença de cada um.

Como insiste Ricoeur, uma justiça segundo estes moldes, não deixará de manifestar o enraizamento do direito na tradição popular, ensaiando assim uma resposta à solicitação dos valores projetados pela própria comunidade, ao mesmo tempo que se promove a renovação programática do sistema normativo. Por conseguinte, será de toda a utilidade dentro da atividade judiciária, a ideia de uma hermenêutica do real próxima do ficcional, como forma de acolher assim os elementos técnico-sociais do agir ético humano – como são, nomeadamente, os elementos que derivam dos relatos literários. Porém, mais do que demonstrar a capacidade do homem para ensaiar novos comportamentos, será necessário analisar o fundo moral, através do qual esses mesmos comportamentos se extraem, ou seja, o espaço contextual da vida coletiva que não deixa de expressar no quadro do direito atual, o sentido de uma *hermeneia* indiscutivelmente objetiva.

Ainda no que tange ao processo judicial, afirma Ricoeur que, a eliminação da incerteza contenciosa nunca resultará da sentença judicial, mas antes de uma longa e faseada tramitação processual, por meio da qual se reúnem as interpretações e as opiniões mais consistentes para colocar um fim à opacidade do conflito. Será, sem dúvida, no âmbito desta mesma medida que, o autor frisarà que o processo judicial acabará por situar a razão no quadro irracional da própria violência, acautelando assim a separação entre as partes, sem deixar de promover a discussão entre as mesmas – contudo de uma forma mais ordenada, isto é, opondo a palavra à violência.

É, pois, na sequência deste estudo sobre a justiça e, concretamente, sobre o ato judiciário que, Ricoeur afirmará que a causa de todo o litígio se deverá deslocar para o interior das paredes do tribunal, conformando assim a refiguração (repetição) do conflito, porém requalificado para a noção de uma discussão pública. No fundo, como já foi referido, tal aspeto não deixará de vir relacionado com a causa mais primitiva do Estado de direito, isto é, com a sua violência inicial – revolucionária – que não só originou o próprio Estado, como o dotou igualmente de um poder sancionador sobre os seus membros. Assim, segundo este último ponto, teremos de dizer que ao Estado compete a administração e a realização da justiça pública, efetuada não raras vezes, à custa de uma certa ameaça velada de violência,

---

facto que poderá ser entendido como um contrapoder voltado contra a própria liberdade do homem *capaz*. Daí formularmos a concepção de uma justiça de cariz taliônico, assente desde logo na dualidade violência-castigo e, portanto, na pretensão de adicionar à violência uma nova expressão de violência, dando-lhe contudo uma dimensão mais ordenada e aceitável, junto da opinião pública. Referirá então nosso autor que, dos vários expedientes que preenchem o processo judicial, existirão sempre aqueles que resultam de um confronto de argumentos, denunciando assim na liça dos tribunais a expressão de um conjunto de experiências inflexíveis de poder, dispostas a destronar as opiniões da parte contrária em benefício das suas convicções.

Posteriormente, ainda no campo da violência, analisaremos mais em pormenor a noção de vingança. No fundo, compreendendo-a como sentimento irascível de fazer justiça a todo o preço e, como tal, enquadrando-a no seio de uma vontade incontrolável que visa antes de tudo causar um grande sofrimento ao outro. De certo modo, a vingança traduz uma transferência da violência desde aquele que a sofreu – muitas vezes na condição de injustiçado – até aquele que a motivou, quase sempre adicionada de uma dose de crueldade maior do que o próprio ato que lhe deu origem. Neste sentido, concluimos que uma justiça imparcial (que se deseja simultaneamente justa e humana), nunca poderá compreender o traço despótico da vingança, na medida em que tal corresponderia ao retrocesso civilizacional do próprio Estado de direito, com a consequente exposição aos olhos da comunidade de um novo tipo de judicialismo mais opressivo, violento e manifestamente indecoroso para todos os cidadãos.

Por outro lado, o ideal da paz social só poderá ser judicialmente concretizável, se fundarmos no quadro do espaço judiciário o sentimento de confiança em relação à figura do terceiro imparcial (ou, em alternativa e mais dificilmente, quando as partes se avaliarem entre si como sujeitos legítimos de pugnam pelos seus direitos). Só pois, pela ideia de uma ordem comum, será possível às partes comungarem de uma mesma distribuição social, auspiciando assim a marca de uma cidadania mais solidária, formada à luz do elo de cooperação entre os membros da comunidade. Contudo, para que esta mesma ordem coletiva seja real, será indiscutível segundo o nosso filósofo, que todos os homens sem exceção compreendam o valor único e insubstituível do papel do outro em sociedade. Por outras palavras, só pela perceção do outro, como sujeito igualmente capaz e autónomo, poderemos descortinar os limites da própria ação individual e, com isso, promover focos de consenso entre as diferenças de cada um e os valores compartilhados em sociedade.

---

No fundo, será por este último argumento que a consciência de cada homem se deverá nortear: não só em relação à importância que a diferença do outro implica para a sua própria estima, como também relativamente à questão da veracidade das suas convicções; ou ainda à segurança das suas ações ou, mesmo, ao efeito que estas poderão representar para uma vivência mais pacífica em sociedade. Em suma, o que Ricoeur pretende será a ideia de uma conjugação de juízos diferenciados, em sociedade. Tal consideração permitirá, assim, delinear a necessidade de um plano de convivência mais amplo, onde a própria indefinição não deixe de consubstanciar a marca da sua constituição.

Na continuação do nosso estudo, não deixaremos ainda de regressar ao tema da justiça – e, dentro desta, à realização do direito – para sublinhar que a incerteza dos conflitos terminará no momento da finalização do processo. Ou seja, será no decorrer dos trâmites processuais, desde a petição até à decisão judicial que poderemos perceber a força curativa do direito – realização, que quando revestida de um cariz sancionatório implicará sempre uma fundamentação adequada. Por outro lado, há que expressar igualmente a presença indispensável da opinião pública no quadro do contencioso judicial,<sup>14</sup> como forma de atribuir uma voz de cariz independente – autenticidade moral – à veracidade dos factos discutidos em julgamento.

## 8

Por fim, não deixaremos de atender à situação do condenado, em sede de tribunal, para demonstrar o quão decisiva será a contribuição do mesmo para a legitimação da sentença. No fundo, tal resultado só será alcançado quando o agente culpado compreender, de forma transparente e racional, o sentido de justiça que comporta o Estado de direito. Assim, a intenção que fica deste modo subjacente, consiste basicamente em delegar no sujeito faltoso a opção de recuperar a sua dignidade interior, tarefa que só será conseguida à luz da racionalização dos seus limites, quer como homem integral, quer como cidadão interveniente na própria comunidade – e, como tal, possuidor legítimo de direitos e deveres. Adicionalmente, convém lembrar que será sob o pendor da ciência penal que se descobrirá a finalidade especial da pena que, mais do que privar o condenado dos seus direitos e benefícios, tenderá a acautelar a requalificação da sua conduta institucional. Tal finalidade passará então por uma pedagogia muito específica acerca da importância dos valores morais

---

<sup>14</sup> Em moldes muito semelhantes à atuação do “ coro” na *Antígona* de Sofocles.

---

em sociedade – como são os direitos humanos – almejando com isso possibilitar ao próprio condenado, o reexame da sua ética pessoal, sempre à luz de uma sabedoria prática reaprendida em conjunto. Contudo, mesmo uma sanção efetuada nestes moldes, poderá acabar por se mostrar ineficaz, se correr o risco de se prolongar por um intervalo de tempo elevado, facto que produzirá na consciência do condenado a rejeição da pena que lhe foi atribuída.

De certo modo, Ricoeur chegará à conclusão que só um humanismo influente no seio dos meios processuais, associado por sua vez a uma certa originalidade nas decisões judiciais, acabará por resgatar aos olhos da opinião pública a verdadeira razão de ser do Estado de direito. Neste seguimento, poderemos afirmar que só uma justiça modelada à luz da dádiva do bem, poderá oferecer uma contrapartida ao estigma da sanção condenatória, na medida em que, só por esta via, se afastará a imagem de um Estado revanchista, inclinado muitas vezes a repelir pela força as condutas dos seus membros mais desviantes.

Com efeito, a justiça atual não deixa ainda de comportar para muitos estudiosos deste assunto, a mácula de uma violência original enraizada no próprio ato judicial. No fundo, subjacente à cominação da pena grassa ainda o instinto originário do castigo e, como tal, a pretensão de retribuir um mal a todo aquele que primeiramente o realizou. Será então, neste seguimento, que introduziremos com Ricoeur o princípio do perdão, como forma de levar o arrependimento até junto do agente culpado e, deste modo, sensibilizá-lo para a falta cometida. Assim, não obstante, a impossibilidade de aplicar o perdão a grande parte dos casos judiciais, não deixa de ser igualmente manifesto que tal instituto, em certas situações muito específicas, poderia provavelmente produzir uma saída mais eficaz do que a simples cominação do castigo penal.

Contudo, a aplicação do perdão, como insistirá Ricoeur, só comportará verdadeiramente um sentido humanista quando configurar pela sentença, a ideia de uma reconciliação com a memória do mal efetuado (expresso, desde logo, pelo arrependimento do agente culpado). Será, portanto, na esteira de Ricoeur que, poderemos concluir que a ciência das leis nunca poderá ser concebida como instrumento limitador da liberdade, mas antes como promotor dessa mesma liberdade, ciente que só assim a distribuição do bem na comunidade conduzirá a um verdadeiro Estado de paz e, como tal, ao apaziguamento da conflitualidade humana.

***PARTE I***

***O trágico dos conflitos à luz da simbólica do mal em Ricoeur***



---

## CAPÍTULO I

### *O surgimento do “trágico da ação”*

#### *1– A natureza conflitual do homem. O caso particular de Antígona*

##### *1.1 – O papel da tragédia na concepção “trágica” do agir humano*

Quando se fala do *trágico da ação*, há que aludir em primeiro lugar à sua centralidade no seio da cultura grega, consideração que levou Paul Ricoeur a afirmar que a tragédia clássica só poderá ser concebida à luz da apreensão súbita do trágico. Assim, compreender o *trágico* é assimilar antes de tudo o espetáculo maior da Grécia antiga, não como característica particular da tragédia mas como expressão da sua origem mais autêntica.<sup>15</sup> Observa-se, então, a suscetibilidade desta mesma visão dramática vir associada ao cenário mirífico e tradicional do teatro antigo, compreendendo não só o sofrimento do homem à luz da sua miséria, mas também o desconhecimento que demonstra diante de um mundo que o ultrapassa.

Porém, ao confessar tal angústia, tal indivíduo não deixa de expressar a ideia de uma revolta que se anuncia sem fim à vista. De certa forma, é por se sentir impotente e esmagado perante o desconhecido que o homem do trágico inicia o conhecimento de si mesmo, levando-o a questionar a injustiça da sua condição, o que é o mesmo que dizer, a afirmar o seu desejo de liberdade.<sup>16</sup>

Doravante, como afirma o nosso filósofo, o irromper do *trágico* não representa apenas uma oposição em relação à contemporaneidade do homem comum, mas igualmente a expressão intempestiva de uma experiência que se vai articulando com uma base de dimensão não filosófica. Isto significa tão só, segundo o autor, que será imprescindível escutar as *vozes da não filosofia*, para compreender por meio do conhecimento das fontes tradicionais o sentido dos conflitos, como aliás é demonstrado na tragédia antiga.<sup>17</sup> A preocupação reside então em fazer situar a filosofia no centro de um processo imaginativo-dialético, a partir do qual se procurará descobrir a mediação entre o discurso racional e a matriz poético-lírica que confere tal sustento. Será, portanto, pela apreensão desta mesma perspectiva, que se descobre a

---

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 356.

<sup>16</sup> Michel Malherebe, Philippe Gaudin, *As Filosofias da Humanidade*, tr. Ana Rabaça (Paris: Bartillat, 1999), 40.

<sup>17</sup> Sophie Klimis, *La tragédie grec que donne à penser À propôs de l’instruction éthico-ontologique de la philosophie* in *L’Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, Patrice Canivez (org.) e Lambros Couloubaritsis (Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013), 45.

---

tragédia grega<sup>18</sup> e, com isso, a indagação dos espíritos que se tomam de desconfiança lesiva, não só contra as ilusões do coração, mas também contra as ilusões que resultam de uma *hybris*, no seio dessa mesma razão prática.<sup>19</sup> Deste modo, é sob o confronto com a dura realidade, ancorada por sua vez nas aporias que ela própria doseia, que se constitui, na visão humana do trágico, um imperativo de ação. Tal injunção direciona-se assim ao percurso que todo o homem terá de realizar – por sua conta e risco – contra as contrariedades do seu próprio destino.<sup>20</sup> Contudo, não nos devemos esquecer que o significado do *trágico da ação* não repousa apenas na incapacidade de dominar as condutas mais pessoais, mas igualmente na ambiguidade, irreversibilidade e ilimitabilidade de toda a ação humana no mundo.<sup>21</sup> Constata-se, por conseguinte, a ideia de uma fragilidade intrínseca ao ser humano – colocando desde logo em causa as suas esperanças legítimas – fazendo-o deslocar da felicidade para a infelicidade, da alegria para a dor, à conta de uma vivência sinuosa e auto-destrutiva, muito semelhante à revelada pelos protagonistas da tragédia antiga.<sup>22</sup>

Infere-se, portanto, do próprio drama a apreensão de uma incerteza quanto à descoberta de uma solução para a angústia do agir humano. Contudo, como se verá mais adiante, será precisamente a coberto deste mesmo condicionalismo que se produzirá a necessária sabedoria prática, conhecimento que permitirá responder à solicitação do *trágico* por meio da descoberta dos *estados de paz* que o mesmo concita. Por outras palavras, como dirá o nosso autor, é perante a ausência de um escape ao casualismo da vida real que a prática se coloca em condições de se orientar sozinha<sup>23</sup>.

Nesta mesma linha de raciocínio, recorda Ricoeur que o conceito de salvação que poderemos extrair do *trágico de ação* retira a sua origem mais autêntica da própria ideia do *trágico*. Por conseguinte, é pelo facto da tragédia não representar em si uma saída salvífica clara que conseguimos atribuir ao próprio sentido do *phronêin* a noção de um *sofrer para compreender*, como aliás é atestado pela peça *Agamémnon* de Esquilo.<sup>24</sup> Por outro lado,

---

<sup>18</sup> Impõe-se, segundo José Pedro Serra, a impossibilidade de determinar as principais facetas do trágico, sem apelarmos directamente à tragédia, José Pedro Serra, *Pensar o trágico* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006), 76.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), 281.

<sup>20</sup> Analogamente como refere Ricoeur, *En refusant d'apporter une solution aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique*.

<sup>21</sup> Adriano Correia, “Sobre o trágico da ação: Arendt (e Nietzsche)” in Revista *O que nos faz pensar*, nº 29, (2011), 72.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>23</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur, A Promessa e a Regra*, tr. Joana Chaves (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), 21.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie De La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 371.

---

George Steiner, ao dissertar sobre o conflito do trágico, não deixa de afirmar a sua importância para o esclarecimento da identidade dos seus intervenientes.<sup>25</sup>

Doravante, como sublinha Ricoeur, a condição humilhante a que o “ herói” se empresta na busca constante de uma ordem cosmológica no mundo, não deixa de traduzir a ideia de que o *reconhecimento de si mesmo, só se realiza pelo preço de um duro aprendizado adquirido, no decurso de uma longa viagem através dos conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável da sua localização sempre insuperável.*<sup>26</sup> Há, portanto aqui, segundo o autor, a ideia de uma instrução do ético pelo trágico, facto que não deixa de ser demonstrado na análise que Ricoeur realiza ao texto clássico *Antígona*, como aliás havia feito Hegel.<sup>27</sup>

Por conseguinte, Ricoeur, procurará alcançar, através do estudo das *vozes da não filosofia*, uma reflexão mais concordante com os contornos éticos das ações humanas, não esquecendo porém que o trágico resistirá sempre à sua repetição integral – no seio de um contexto ético-moral discursivo – em parte devido ao receio da própria filosofia em ceder à tentação de considerar a tragédia como mais uma *pedreira* a explorar.<sup>28</sup> Não obstante, mais do que constituir um elemento empírico do trágico, a tragédia comporta já um ensinamento ético-ontológico por dentro da própria filosofia, na medida em que representa um fundamento importante para a identificação da sua genealogia.<sup>29</sup>

## ***1.2 – A relação da identidade ética do “trágico” com o espaço normativo em sociedade***

Na sequência da instrução do ético pelo trágico, torna-se então necessário abrir um parêntesis para analisar com mais acuidade o conceito grego de *ethos*. Este virá indubitavelmente associado à noção de carácter – definido como o conjunto das disposições adquiridas à custa da identidade social de um determinado indivíduo. É, pois, através do reconhecimento da imutabilidade identitária de cada um (e, por conseguinte, da forma como essa identidade permanece ao longo do tempo) que se chega à sedimentação do carácter. Contudo, isto só é possível, se cada indivíduo não prescindir da sua existência coletiva, evitando colocar-se à margem dos acontecimentos exteriores. Por conseguinte, é importante

---

<sup>25</sup> Contudo, adianta ainda, se a unidade é o alvo do ser autêntico, o conflito é a causa de uma culpabilidade trágica, George Steiner, *Antígona*, 39.

<sup>26</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 283.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 281.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Sophie Klimis, *La tragédie grecque donne à penser*, op. cit 47.

---

reconhecer em cada ser humano a sua história de vida única e pessoal que, inovando e progredindo através da convivência com o outro, não deixa de apreender a multiplicidade de identidades e papéis que compõe a sociedade.<sup>30</sup> Contudo, a identidade do *Ipse* – vista como interiorização dos hábitos e dos valores assimilados ao longo da vida – não deixará de ficar encoberta pela identidade do *Idem*, dado que será precisamente por esta última que o caráter revelará não só a sua identidade numérica, mas também a sua resistência à mudança, isto é, a sua permanência no tempo (sedimentação pessoal).<sup>31</sup>

Neste sentido, será pelo âmbito do caráter que se situará a ideia do *ethos*, como expressão de um tipo de honra que simbolizaria na Grécia antiga o sentido de uma identidade plena.<sup>32</sup> De certa forma, o homem grego, porque suscetível à avaliação do outro, tenderia a transferir a *vigilância de si* para o seio de uma vivência comunitária mais ampla – identidade moral heterónoma – a qual estaria, assim, plenamente encaixada nas regras de alteridade do tempo. Será, precisamente, por este ponto que Sophie Klimis argumentará que a identidade do homem não se confinará apenas ao seu *ethos*, mas poderá ir além disso – como aliás já demonstrara o nosso autor em *Soi-même comme un autre*. No fundo, Ricoeur sublinhará que o polo finito da existência a partir do qual o *ethos se* compreende, terá que se deslocar para o âmbito pessoal do caráter, incluindo não só a definição histórica do indivíduo – segundo os costumes e os valores culturalmente adquiridos – mas igualmente a noção de uma dialética que visará alternar a inovação do caráter com a sua própria sedimentação.<sup>33</sup>

Voltando à tragédia, confrontamo-nos então com a necessidade de analisar com mais acuidade a personalidade do homem do trágico, de modo a obter assim a ideia de um entendimento claro sobre as causas que motivam a sua ação. Decorrente deste objetivo, Sophie Klimis acaba por dividir, tomando como base o fenómeno do mito, a noção de identidade grega em três componentes essenciais: genealogia, topologia e mitologia. Em relação aos dois primeiros, ficamos desde logo a perceber a importância que os laços de filiação comportam para a estrutura identitária do “herói”, ligações que originam por sua vez uma abertura no contexto espacial da intriga – no seio da qual as personagens interagem a ponto de modelarem a sua visão de si e do mundo. Assiste-se, então, a uma clara tensão na consciência do homem do trágico, à qual se associa depois a componente mitológica, dada precisamente pelas tradições e pelos costumes da história.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>31</sup> Juntos, consignam o conceito de mesmidade.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 52.

---

Assim, desde a censura ao elogio, passando igualmente pela súplica, tudo é incluído para enquadrar esta mesma identidade específica, facto que manifesta a importância da dimensão temporal do carácter e a sua natureza espacial. Por outro lado, no *ethos* regista-se uma diferenciação maior quanto à sua identidade singular, devido à inserção que o mesmo promove no quadro de uma comunidade mais ampla, onde partilha o *habitat* e costumes similares – alcançando, assim, um sentido individual e transpessoal.<sup>35</sup> Conclui-se então que o *ethos*, porque circularmente compreendido por estas duas dimensões essenciais, não deixa de traduzir uma dialética identitária autónoma, que mediará entre a mesmidade da personagem que age e a sua própria ipseidade, o que é o mesmo que dizer que ao longo da tragédia a atuação do “ herói” transporta um excesso de significação que ultrapassa já a sua manifestação solitária, como homem exclusivamente de ação.<sup>36</sup>

### **1.3 – A apreensão da tragédia como retrato sociológico “dinâmico” dos conflitos**

Ricoeur propõe-se analisar à luz da crítica filosófica alguns dos problemas mais relevantes do *trágico da ação*, de modo a restituir assim o conflito ao lugar onde todas as análises evitaram prosseguir.<sup>37</sup> Seguindo este mesmo objetivo, o autor acabará por produzir um pequeno texto filosófico que servirá posteriormente de interlúdio ao estudo nono da obra *Soi-même comme un autre*. Intui-se, então, desta pequena análise, focada na sua essencialidade no texto clássico *Antígona*, a tessitura de uma reflexão sobre a identidade moral do homem, concebida assim à custa de testemunhos e de argumentos muito diferenciados e, como tal, nem sempre consensuais.

Com efeito, é pela interpretação crítica de *Antígona* que poderemos conhecer a história cultural do Ocidente – mormente dos últimos três séculos – a qual tomando partido no jogo de mediação do conflito, se vê igualmente projetada para horizontes de compreensão que buscam esse mesmo saber no seio da própria intriga.<sup>38</sup> Por outro lado, se tomarmos em conta os estudos de Hegel sobre esta mesma temática, acabamos por reconhecer em *Antígona*, não só a sua grande importância para o estudo do pensamento ocidental, como a própria *questão nuclear da hermenêutica, ou seja das convicções e a natureza da compreensão*.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, 53-54.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>37</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 281

<sup>38</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles* in *Estudos sobre Antígona*, (Lisboa: Inquérito, 2000), 29.

<sup>39</sup> George Steiner, *Antígona*, 43.

---

Neste contexto, a tragédia assumirá assim em Ricoeur uma inaudível expressividade de afetos em constante competição, a ponto de convergir num conflito irreparável que segundo Hegel, representa a ideia de uma ação combinada de indivíduos em confronto permanente.<sup>40</sup> Por conseguinte, poderemos concluir que tais personagens não ficarão apenas condicionadas pela diferença das suas disposições pessoais, mas igualmente pela submissão que demonstram, quer aos mitos, quer às tradições mais seculares do mundo antigo – fatores que enunciarão por sua vez a previsão de um destino fatídico.<sup>41</sup> Será, pois, por esta via, que o nosso filósofo recorrerá às *Lições de Estética* de Hegel<sup>42</sup>, para mostrar assim a oposição existente entre os géneros poéticos da comédia e aqueles que derivam da própria tragédia. Tal oposição compreende, assim, a ideia dramática de um conjunto de personalidades que se desfia gradualmente até à alienação das suas próprias vidas, no fim decretado pela morte.<sup>43</sup> Segundo Ricoeur, a finalidade do trágico não exprime, assim, uma preocupação puramente pedagógica, nas raias de um ensinamento ético-moral, mas transportará também um apelo à purificação do espírito, nomeadamente pela produção de uma catarse surgida *da purgação do fogo das paixões que nele se confessam atordoadas*.<sup>44</sup>

Não será, pois, irrelevante recordar que a raiz etimológica da palavra tragédia – *canto do bode* – remonta às festividades teatrais mais antigas e, como tal, aos seus ritos obscuros e expiatórios.<sup>45</sup> Entre eles, o famoso culto a Dionísio, de suposta origem lídia (culto composto de danças frenéticas e orgiásticas<sup>46</sup>) que contribui assim para a criação do drama ateniense clássico,<sup>47</sup> a que Jean-Paul Sartre apelidou de *horror majestoso ou crueldade solene*.<sup>48</sup>

#### ***1.4 – A descrição da obra Antígona, à luz do compromisso sempre difícil com uma justiça nem sempre consensual***

Se nos focarmos na *Antígona* de Sófocles, deparamo-nos logo à partida com os fins que a justiça concita. Concretamente, na obra em questão, poderemos fazer a distinção entre um modelo de justiça baseado no cumprimento das leis e um modelo de justiça voltado para o

---

<sup>40</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 281.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *Estética – I – VII*, tr. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino (Lisboa: Guimarães Editores, 1993).

<sup>43</sup> *Ibidem*, 289.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 282.

<sup>45</sup> José Pedro Serra, *Pensar o trágico*, 25.

<sup>46</sup> Danças que evoluíram posteriormente para espetáculos corais, onde a dança, a música e os poemas representariam aquilo que foi denominado por bacanais.

<sup>47</sup> Sófocles, *Antígona*, introdução, tradução e notas de Fernando Melro, 9.

<sup>48</sup> Jean-Paul Sartre, *As troianas; entrevista a Jean-Paul Sartre*, tr. Helena Cidade Moura (Lisboa: Plátano, 1973), 121.

---

campo do sentimento humano (portanto, de cariz mais afetivo).<sup>49</sup> Assiste-se, então, a um confronto dialético entre a individualidade íntima do cidadão e o empenhamento prático que o mesmo reveste na sua conduta institucional, facto que conduzirá à diferenciação entre o espaço doméstico e o espaço público.<sup>50</sup> Talvez por isso, *Antígona* represente mais do que um texto vulgar, traduzindo antes *um dos atos mais duradouros e canónicos no interior da história da nossa consciência filosófica, literária e política*.<sup>51</sup>

Em causa, estão assim duas visões autónomas de pensar a justiça que, procurando impor-se uma à outra não deixam de ferir a liberdade moral daqueles que as defendem. Contudo, como se verá adiante, será pela convergência da norma geral com as interpretações mais pessoais, que poderemos produzir soluções mais eficazes para sanar os conflitos do *trágico de ação*. Talvez por isso, a obra *Antígona* não deixe de constituir, na opinião de Hegel, o paradigma mais perfeito da tragédia original e, como tal, a mais bem conseguida de todas as histórias do homem, onde se coloca em evidência o confronto filosófico sobre o lugar da justiça em sociedade. Tal conflito, porque aparentemente irresolúvel, não deixa de conduzir os protagonistas para um trágico desfecho, porém por caminhos muito diferentes.<sup>52</sup> Assim, enquanto *Antígona* acaba por sucumbir sem concretizar a sua cerimónia nupcial, Creonte sofre com a perda dos seus familiares (a esposa e o filho), factos que não deixam de enunciar ao auditório presente a envoltura de um trágico ensinamento que a obra pretende revelar.<sup>53</sup>

### ***1.5 – A questão da divergência moral como fundamento de oposição e disputa no “trágico de ação”***

Ricoeur explica, que o sentido que subjaz à tragédia em análise terá que ser obtido através de uma dialética de nível moral que ponha assim a nu a problemática da justiça e a sua intencionalidade. Tal expressão, na obra *Antígona*, não deriva senão do antagonismo entre a personagem Creonte e a sua sobrinha.

---

<sup>49</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 282.

<sup>50</sup> George Steiner, *Antígona*, 26.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>52</sup> José Pedro Serra, *Pensar o trágico*, 52.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

---

### ***1.5.1 – A contribuição da personagem Antígona para a formação de um direito sagrado***

Antígona vê-se assim no dever de garantir ao seu irmão Polinices uma sepultura condigna, de acordo com as práticas culturais da cidade, o que segundo Ricoeur atestará a superação da ambiguidade entre a instituição familiar e os imperativos de cidadania, em sociedade. Na verdade, o que está em causa é saber se os laços sanguíneos que unem a heroína ao seu irmão falecido, serão suficientemente fortes para se sobreporem aos vínculos políticos entre os amigos e os inimigos da nação. Adianta, contudo, Ricoeur, que estes mesmos laços representam já o resultado de uma tradição serviçal sagrada (de cariz divinatório) que apelam ao pacto tenebroso realizado com a própria morte.<sup>54</sup> Talvez por isso, Schlegel tenha equiparado a figura de Antígona à visão romântica de uma frágil donzela que caminha inocente e resoluta para o seu próprio sacrifício, expressando, desta forma, a ideia de uma mártir obstinada que subjuga a sua própria vida ao sentido mais puro do sagrado.<sup>55</sup> Com efeito, o reconhecimento por Antígona desta lei primordial, não deixa de ser notório na forma como a mesma atua contra o édito de Creonte, sabendo desde logo das consequências para si, desse seu ato de rebeldia. Tal consideração só vem confirmar a verdade do oxímoro que define a heroína e, como tal, a necessidade de violar as leis da cidade para cumprir o dever sagrado.<sup>56</sup> Decorrente daqui, é lícito afirmar que a personagem em causa, representa já um primeiro objeter de consciência,<sup>57</sup> sentido que não exprimirá tanto um espanto desmesurado se tivermos em conta que os antigos acreditavam que na falta de sepultura, jamais os mortos encontrariam o Hades para o seu descanso eterno.<sup>58</sup> Por conseguinte, como refere Ricoeur, a heroína manifesta indubitavelmente um sentimento de compaixão excessiva, que não se objetiva somente no cumprimento do dever religioso, mas também na vaga perspetiva de um martírio consentido.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 282.

<sup>55</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 32.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>57</sup> *Sófocle's Antigone*, introduction, translation, and notes by Marianne McDonald, Nick Hern books, copyright (2000), 1.

<sup>58</sup> Hades representava, assim, o Deus dos mortos e dos lugares subterrâneos, Sófocles, *Antígona, notas finais*.

<sup>59</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana* (Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica, 1987), 36.

---

### 1.5.2 – O papel singular de Creonte e a concepção de uma cidadania mais global

No extremo oposto à personagem Antígona encontramos Creonte, com a sua intenção inelutável de subordinar aos desígnios elevados da *polis* os vínculos sagrados da família (ironicamente, também os seus), proibindo assim a sepultura de Polinices – um antigo *amigo* da cidade que se convertera em *inimigo* ao matar o seu irmão Etéocles, o anterior monarca de Tebas. Creonte é então descrito como um homem que acredita na validade da lei e, portanto, naquilo que ela representa como autoridade de um Estado – no fundo, afiançando a inauguração de uma nova *physis* à medida das suas perspetivas e da eficácia do seu *nomos*.<sup>60</sup> Contudo, Ricoeur salientará que a teimosia desta personagem em particular poderá ser indiciadora de que a cidade e o seu funcionamento não se esgotarão na faceta política da governação, mas antes numa razão mais elevada que sobrepujará a própria fundação mítica da urbe, isto é, a sua natureza religiosa e sagrada.<sup>61</sup> Nesta medida, o autor não deixará de concluir que a fronteira entre a amizade e inimizade entre os homens (concretamente entre o *philos* e o *ekhthros*) traduz desde logo uma disputa entre interesses contrários que, embora legítima (como acontece no *trágico da ação*), não deixa de arrastar os seus protagonistas para longe de uma deliberação consensual, dentro daquilo que Aristóteles e Kant designariam como respeito pela moral.<sup>62</sup> Por conseguinte, se Creonte indicia no começo ser um homem sensato e bem-intencionado – apesar de possuir já, para muitos autores, o germe da corrupção – não deixa de revelar ao longo da peça, uma excessiva *sede de poder que nele abafa todo o sentimento de humanidade e o impele para a catástrofe*.<sup>63</sup> É, pois neste sentido que Ricoeur dirá que, Creonte é a *personagem de maior futuro, de todas as que intervêm na tragédia* e, portanto, o seu verdadeiro protagonista em detrimento da personagem Antígona – personagem que ficaria assim remetida para um papel secundário ou mesmo subsidiário à atuação do rei.<sup>64</sup>

No entanto, insistindo na apologia de Creonte, poderemos discutir se Sófocles não tomou a iniciativa de atribuir a esta mesma personagem, a autonomia bastante para ponderar por si as suas próprias decisões. Por outras palavras, se o fundo de paixões que move a tragédia *Antígona* não seria somente o resultado de um conflito moral fechado mas, igualmente, a ideia de um confronto entre a instância divina – criadora de todos os destinos humanos – e a reivindicação solitária de um homem que assume sozinho a responsabilidade

---

<sup>60</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 40.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> O mesmo personagem não deixa de acrescentar ainda que a *ruína forja-a ele por suas próprias mãos*, Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 36.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 51.

---

dos seus atos?<sup>65</sup> Neste seguimento, poderemos inferir, se tal consideração não se coadunará com a exploração dos limites da consciência humana, isto é, fazendo subordinar a personagem em causa a uma experiência de auto-superação, resgatada desde logo do sentimento de humildade perante o outro ou, mesmo, da sua disposição para aprender com ele.<sup>66</sup>

## 2 – *Passos para uma introdução aos aspetos mais pertinentes em Antígona*

Se nos debruçarmos com atenção sobre *Antígona* podemos perceber que o *trágico da ação* que nela se inscreve, compreende além do conflito entre o dever e a paixão – ou mesmo entre dois deveres – a noção de um litígio entre dois planos de existência, no qual um deles será destituído em detrimento do outro que age, mas não pelos demais.<sup>67</sup>

A história inicia-se então com o diálogo tenso e dramático entre a protagonista Antígona e a sua irmã Ismene<sup>68</sup> sobre a decisão de Creonte – atual rei de Tebas e tio de ambas – de proibir as devidas exéquias fúnebres a um dos seus irmãos falecidos, Polinices. Na verdade, como reivindica Antígona, se a Etéocles foi concedida a dignidade de ser sepultado à luz dos éditos da cidade, também Polinices – o outro filho de Édipo – deverá ter a mesma honra, dado que o seu cadáver jamais poderá ficar insepulto e, como tal, sujeito ao dilaceramento dos necrófagos ou das aves de rapina.<sup>69</sup> Percebe-se então, por meio da contestação de Antígona, o arrebatamento natural que caracteriza a própria personagem que, acometida de uma tensão ao rubro, não hesita em dar início a uma luta entusiástica em favor do seu irmão. Por conseguinte, tal determinação tão arreigada à heroína, não só a levará a rejeitar os conselhos sugeridos por Ismene, como a incitará a apelar à sua irmã para proclamar o seu feito por todo o lado.<sup>70</sup> Com isto, a protagonista não só manifesta uma enorme audácia em transgredir o édito de Creonte, como crítica de forma implícita a posição de Ismene, não só por não apoiá-la como, ironicamente, por não denunciá-la.<sup>71</sup>

A tragédia avança depois com a intenção do rei da cidade de ordenar aos seus guardas a atribuição de sepultura a Etéocles, filho de Édipo que, como o monarca refere, só é devida aos homens que demonstraram uma grande coragem ao serviço do Estado e de Tebas. Por

---

<sup>65</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 282

<sup>66</sup> Marcelo Alves, *Uma leitura crítica de Antígona para o Direito* in *Novos Estudos Jurídicos* – Vol. 10 – Nº 2, 325-376 (2005), 349.

<sup>67</sup> George Steiner, *Antígona*, 50.

<sup>68</sup> De ressaltar que tanto *Antígona* como *Ismene* eram os únicos membros vivos que restavam da antiga casa real de Tebas, oriunda da histórica família dos Labdácias, descendentes de Lábdaco, pai de Laio e avô de Édipo.

<sup>69</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas (Braga: Húmus, 2011), 27.

<sup>70</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 37.

<sup>71</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 34.

---

outro lado, em relação a Polinices, Creonte não deixa de criticá-lo severamente, argumentando que o mesmo só regressou à terra dos seus pais, para *derramar o sangue dos seus e levá-los cativos*, não podendo por isso, gozar das mesmas honras que a cidade destinou ao seu irmão. Adicionalmente, adverte os cidadãos para que não lamentem a morte desse homem e que, portanto, o abandonem ao apetite dos cães e das aves esfomeadas.<sup>72</sup> Segundo o rei, a perversidade toma-se de desvalor em relação aos atos dos justos e, portanto, só *quem à cidade traz benefício vivo ou morto, será honrado*. No entanto, não devemos esquecer, em abono de Polinices, do acordo firmado com Etéocles que visaria assim a alternância dos dois irmãos no governo de Tebas, dever que Etéocles inadvertidamente *não* cumpriu, levando a que Polinices atacasse a cidade com o auxílio do rei de Argos.<sup>73</sup> Não obstante, há que entender que Creonte representa já um tipo de monarca recente, saído de uma guerra que ameaçara toda a cidade e que se vê, portanto, na obrigação de manter a ordem coletiva. No fundo, decide em consonância com os seus princípios éticos, seguir o preceito que afirma *fazer bem aos amigos e mal aos inimigos*.<sup>74</sup>

Doravante, é devido à desobediência de Antígona ao imperativo da lei do Estado que a peça produzirá uma nova visão de justiça, conceção que nem o coro rejeita, inicialmente.<sup>75</sup> Porém, a traição da protagonista, transmitida pelo guarda, acabará por manifestar os verdadeiros intentos do rei pelo poder – intentos convergidos a uma incurável estreiteza de espírito, associada por sua vez à ambição e ao estatuto de soberano incontestável da cidade. De facto, tal não deixa de ser demonstrado, na expressão de espanto do guarda, quando este se apercebe da impetuosidade do seu rei para com ele: *Ai de mim! Como é terrível que uma pessoa que pensa, possa pensar também mentiras*.<sup>76</sup>

## 2.1 – O empréstimo do “trágico” para o entendimento geral da natureza humana

A questão de *Antígona* produz assim a ideia de uma discussão aberta sobre os valores da justiça ideal, noção, esta, esgrimida por aquilo que cada uma das personagens afirma ser o justo em sociedade. Fica deste modo visível, que a raiz do conflito é já indiciadora de uma certa insuficiência moral – quer por parte de Creonte, quer por parte de Antígona – deficiência esta revelada pela incapacidade de ambos em chegar a um consenso. Assim, enquanto para

---

<sup>72</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 33.

<sup>73</sup> *Ibidem*, notas finais

<sup>74</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 40.

---

Creonte, a noção do justo terá de vir definida pelas normas da cidade, para a protagonista em causa, a conceção de justiça terá de passar pelo crivo da consanguinidade familiar, ou seja, pelo símbolo da força, do instinto e da manutenção de uma comunidade de sangue, entre si e os seus.<sup>77</sup> Talvez, por isso, a obra *Antígona* não deva ser examinada somente como uma luta de interesses contrários ou puramente abstratos, mas igualmente como palco por onde se perfila o choque dos caracteres – a partir do qual se extrai o *ethos* das personagens – perante o qual se projeta o olhar visionário do dramaturgo ateniense acerca da autenticidade do homem.

Com efeito, assistir a uma tragédia como *Antígona*, significa desde logo promover o aperfeiçoamento crítico dos valores da moral, ensaiando-se por esta via perspectivas de vida muito diferenciadas, oriundas quase sempre de um único ponto de observação.<sup>78</sup> Espriam-se, por conseguinte, através desta obra, horizontes de visão e morais muito distintos, os quais consciencializam as múltiplas manifestações do agir humano, à luz do extravasamento sempre conflituoso da alma humana.

A tragédia continua depois com a confrontação entre tio e sobrinha, sobre aquilo que deverá ser a melhor solução para regular as condutas dos cidadãos. Depreende-se então desta discussão, a envoltura de dois juízos críticos em torno de uma arquitetura *dual* ou de *arco quebrado*, típicos do teatro sofocliano, facto que deu ensejo a que muitos autores sugerissem um título mais adequado para a obra em questão: *Antígona e Creonte*. Na verdade, o papel de Creonte, nada é inferior ao argumento da sua opositora *Antígona* e, será mesmo pelo debate entre estas duas visões de conceber a justiça que se projetará a identidade de cada uma das personagens na história.<sup>79</sup>

Resumidamente, poderemos concluir que será pelos moldes de um homem finito e insensível às razões do outro, que o carácter humano se constrói na *presença ausente* de um ente divino, consideração inserida assim no seio do universo sofocliano.<sup>80</sup> Desta forma, o melhor exemplo que testemunha tal visão, ser-nos-á oferecido pelo papel singular da heroína, que se vê solitariamente coroada no seio da sua consciência de justiça, evidenciando assim uma característica fundamental do herói sofocliano – a subordinação a um desígnio de união entre o mundo terreno e os deuses celestes.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 41.

<sup>78</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 18 -19.

<sup>79</sup> George Steiner, *Antígona*, 202.

<sup>80</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 14.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

---

## 2.2 – A interpretação da obra *Antígona* à luz de concepções muito distintas

Constata-se, assim, que o trágico da peça só alcança um dos seus momentos mais elevados, quando Antígona surge em cena, acompanhada pelo guarda que anuncia: *Eis aqui a autora da obra. Apanhámo-la a dar sepultura ao cadáver.*<sup>82</sup> Assiste-se, então, ao nascer de um diálogo acerca das razões que motivam o comportamento de cada uma das personagens da peça. Em causa, está desde logo a legitimidade do poder do Estado, bem como a extensão dos seus limites, visto sob o olhar panorâmico de um homem que atribui à ordem da polis e às leis que a regem a máxima justiça que todo o cidadão pode almejar e, portanto, à margem de uma concepção religiosa ou sagrada.

Talvez por isso valha a pena questionar, se existirá um outro texto tão empolgante e fascinante como *Antígona*. Com efeito e, curiosamente, o diálogo compreendido na história em causa não deixa de representar um diálogo de surdos, muito em parte devido à ausência de uma comunicação significativa entre os seus intervenientes. Poderemos então sugerir que a causa de tal rutura se deve a um processo histórico profundo, a partir do qual as próprias linguagens discursivas se foram estruturando – a linguagem de Creonte através da temporalidade mundana e a linguagem de Antígona por meio da eternidade.<sup>83</sup>

Por outro lado, a questão do direito e a sua moralidade, transportará de imediato a ideia de que as normas não dependem da religião de onde surgiram, podendo levar assim – dentro da perspetiva religiosa deste tempo – ao enfraquecimento do argumento de Creonte comparativamente à convicção de Antígona, ao mesmo tempo que instaura no auditório a ideia de uma indefinição quanto ao valor da justiça no conflito. No fundo, percebemos que a conjuntura histórico-religiosa deste período, não traduz de forma irreversível ou absoluta a separação entre lei religiosa e lei dos homens.<sup>84</sup> Diremos, então, que a tradição de conferir sepultura aos mortos não consubstancia apenas um rito de louvor, mas igualmente uma exigência imperativa dos deuses *ínferos* – antigos deuses da religião grega – diante dos quais, até os deuses do Olimpo se curvavam. Daí, o temor reverencial que se sentiria por esta altura, à volta quase sempre da falta de sepulcro e, conseqüentemente, das divindades que supostamente deveriam castigar os homens incautos, quer por meio da imposição de sanções

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>83</sup> George Steiner, *Antígona*, 273.

<sup>84</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 42.

---

(Erínias), quer através da atribuição de destinos desconhecidos (Moiras) ou ainda pela imposição da própria morte (Hades).<sup>85</sup>

Neste sentido, a desobediência de Antígona seria assim encarada como uma espécie de delito santo, que respeitaria sobretudo aos princípios cuja religiosidade remontaria a uma antiguidade ancestral e, portanto, anteriores à própria cidade de Tebas e ao governo de Creonte.<sup>86</sup> Contudo, deve ressaltar-se que tal elemento religioso foi perdendo, ao longo do tempo, grande parte da sua força simbólica, a ponto de ser ocupado com o pragmatismo das normas legais que visariam principalmente regular os assuntos da cidade e, não propriamente os cultos ou as cerimónias divinatórias. Como salienta, Jean Pierre Vernant, ao referir-se à religião da cidade, *todas as cidades têm efectivamente a sua ou as suas divindades poliades cuja função é cimentar o corpo de cidadãos para fazer deles uma autêntica comunidade [...] velando, enfim, pela integridade do Estado.*<sup>87</sup> Na sequência desta ideia, assevera Ricoeur que a própria essência de piedade foi, através de Creonte, rebaixada a um simples vínculo cívico, ficando os deuses com o dever de honrar todos os homens cujas vidas se extremaram na morte à luz de um fervoroso patriotismo. Adicionalmente, como insiste o filósofo, a perdição do rei de Tebas deverá ser associada a uma consciência empobrecida, convertendo-o assim numa espécie de herói que compreende e reconhece já demasiado tarde os vícios da sua própria condição.<sup>88</sup> Porém, não nos devemos esquecer que, por trás do erro de Creonte, poderá existir um equívoco de natureza estratégica, inserido desde logo no contexto temporal da sua existência. No fundo, Creonte poderá ser comparado a alguém, cuja mentalidade demasiado avançada para o seu tempo, se coíbe intencionalmente de cumprir os imperativos religiosos da cidade – demonstrando, assim, mesmo contra a incompreensão dos seus contemporâneos, que um homem apesar de crente na supremacia dos deuses poderá confiar na sua própria razão para decidir de forma diferente.<sup>89</sup>

De um outro ângulo de análise, teremos de levar em conta a reação impulsiva de Creonte, ao afirmar que nenhuma mulher se sobreporá às suas ordens enquanto for vivo. Quer isto dizer, que a discussão por esta altura, já ultrapassava as meras considerações político-religiosas da época, voltando-se antes para um debate de género que não deixaria de intensificar ainda mais o diferencial dos interesses em disputa. Tal consideração torna-se, de facto, manifesta na reação do rei à ousadia demonstrada por Antígona quando o próprio ao

---

<sup>85</sup> Marcelo Alves, *Uma leitura crítica de Antígona para o Direito*, 338.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 332.

<sup>87</sup> *Mythe et religion en Grèce ancienne*, tr. Telma Costa (Lisboa: Teorema, 1991), 43-44.

<sup>88</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 284.

<sup>89</sup> Maria José Figueiredo, *Em defesa de Creonte*, retirado do livro *Estudos sobre Antígona* (Lisboa: Inquérito, 2000), 58-59.

---

confrontá-la, refere: *se a deixo vencer e ficar impune, ela é que será o homem e não eu.*<sup>90</sup> Contudo, tal facto não deixa de assumir uma relevância maior, se tivermos em conta o papel subalterno da mulher nas atividades da *polis*, nas quais somente as tarefas de conotação mais religiosa lhe seriam sumamente confiadas, não obstante existir, como sempre, uma estreita conexão entre política e religião.<sup>91</sup> Não se trata, pois, de um problema somente político aquele que *Antígona* retrata mas igualmente de uma reflexão sobre os costumes mais sagrados dos homens, sem esquecer a eterna rivalidade de género ou o preconceito possível das gerações mais novas em relação às mais velhas da comunidade.

### **3 – A marca de uma justiça ideal. Razões em sua defesa**

No decurso da discussão, Ricoeur questiona-se a certa altura sobre a razão da nossa preferência pela causa de Antígona. Dirá, então, que tal motivação poderá estar relacionada com razões de natureza humana e, portanto, com causas mais simples do que se poderia esperar à primeira vista. Refere o nosso autor que uma das primeiras razões a ter em conta, é o facto da própria heroína ser mulher, isto é, de se ver associada ao rebaixamento da condição feminina nesses tempos mais recuados. Uma segunda razão, poderá ser o facto da personagem em questão comportar, aos olhos de muitos, a imagem de uma justiça serena e, como tal, em clara oposição à lei tirânica do Estado que não deixaria assim de ser injusta. Uma terceira hipótese, que também foi avançada, poderá ter a ver com a própria expressão de fraternidade invocada pela heroína, a qual revelaria uma qualidade de *philia* inalterável diante do *Eros*.<sup>92</sup> Por último e não menos relevante, Ricoeur pondera a hipótese da nossa comiseração por Antígona se dever ao facto da sepultura representar na antiguidade um vínculo indivisível entre vivos e mortos e, portanto, vir associada a uma causa maior, face à qual a política do Estado se deverá solidarizar (sem se esgotar, obviamente, nela).<sup>93</sup> Neste sentido, não deveremos esquecer aquilo que a personagem *Antígona* referiu a Creonte, acerca da supremacia da justiça divina sobre a justiça dos homens: *eu não supunha que por causa dos teus decretos um mortal pudesse violar as leis não escritas e imutáveis dos deuses [...] E eu*

---

<sup>90</sup> De facto, as mulheres detinham na Grécia antiga, um papel indispensável quer na efetuação do ritualismo dos mortos, quer na organização do culto às divindades, cerimónias onde o choro e os lamentos constituíam uma parte importante desses rituais, Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 42.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>92</sup> De sublinhar que é dessa conceção de *philia* atribuída à protagonista, que decorre a noção de inimigo aplicada indubitavelmente à personagem de *Creonte*.

<sup>93</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 285.

---

*não me iria expor à justiça divina por medo da arrogância de nenhum homem.*<sup>94</sup> Esta última passagem, largamente debatida pela tradição filosófica, baliza assim os limites pessoais da atuação da heroína em confronto com o Estado legislativo – posição expressa à luz da união mística do homem com o divino, desvelando o limite revelador do caráter humano das várias instituições.<sup>95</sup> Por conseguinte, a personagem Antígona não deixa de reforçar o primado das leis sagradas sobre as leis dos homens, como fonte de um saber inesgotável, porém sempre alterável pelas atualizações que o preceito do justo reclama.<sup>96</sup> No fundo, observa-se pela ação da protagonista a imagem de uma *eternidade natural* que confere à intemporalidade das normas não escritas, a definição do estatuto sagrado dos mortos.<sup>97</sup>

#### **4 – A contribuição dos conflitos para o pronunciamento de novos paradigmas de vida**

##### **4.1 – A superação moral do Coro em Antígona**

Ricoeur não deixa de afirmar que a instrução do ético pelo trágico só se concretiza na obra em análise, quando integrar no homem um reconhecimento consciente acerca dos seus próprios limites, adiantando contudo que tal consideração não poderá ser extraída da leitura poética da peça, mas antes das odes corais ou das próprias palavras de certas personagens, como Hémon ou Tirésias. No fundo, este sentido revela não só uma intenção didática, mas igualmente a expressão de uma mudança interior que leva a ética a prolongar-se em seu próprio discurso.<sup>98</sup> Na verdade, é a própria personagem do coro que, desconfiando do comportamento da protagonista,<sup>99</sup> adquire ao longo da tragédia um sentimento crescente de compaixão em relação à humanidade ferida da heroína, expondo assim o seu caráter mais sensível.<sup>100</sup> E será somente no final da tragédia, que este mesmo conjunto de anciões (coro), compreenderá o processo que levará à derrocada de Creonte, insinuando assim que os deuses

---

<sup>94</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 41.

<sup>95</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 285.

<sup>96</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 43.

<sup>97</sup> George Steiner, *Antígona*, 275.

<sup>98</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 285-286.

<sup>99</sup> Citando M. Pulquério: *Contudo e apesar do Coro se mover na esfera das pessoas vulgares, não parece correcta a descrição deste conjunto de anciões como um conjunto de homens que defendem o poder e se dobram, por covardia. Na verdade, Sófocles mostrou sinais evidentes do seu desejo em salvaguardar a dignidade do Coro, embora sem contudo o apresentar como exemplo escolhido de humanidade, Ibidem, Problemática da tragédia sofocliana*, 40-41.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 41.

---

teriam provavelmente intervindo no ocultamento de Polinices, cobrindo-o de terra.<sup>101</sup> Foi, portanto, no decurso do diálogo estabelecido entre Creonte e seu filho que o comportamento do coro (auditório) sofreu um importante revés, ao louvar o bom senso de Hémon, fazendo-o vacilar entre o cumprimento dos deveres da cidade e *a exigência de um novo dever, que a sorte de Antígona criou*.<sup>102</sup>

Desde modo, teremos que expressar pela peça em questão, o sentido de uma abertura das odes corais às incertezas fundamentais que envolvem a condição humana, problemática que não se manifesta somente por palavras, música ou dança, mas igualmente pelas contradições que os mitos históricos apresentam – podendo mesmo afirmar-se que o coro em *Antígona* traduz uma totalidade semiótica.<sup>103</sup> Com efeito, poderemos supor que Sófocles criou uma figura tão complexa como a do coro, para promover o ensejo de uma reflexão mais profunda sobre a natureza do próprio homem. Porém, como afirmam outros autores, *se o coro exprime, por vezes a opinião do poeta, fá-lo de maneira discreta, sem quebra da unidade do carácter que na peça lhe pertence*, ou seja, afirmando assim que, da intenção do coro não deveremos extrair nenhum tipo de extravasamento emocional associado à personalidade do seu autor.<sup>104</sup>

Doravante, Ricoeur não deixará de recordar pela mensagem final do coro, a alusão que o mesmo tece à sensatez do próprio homem (*phronéin*) – como última morada de toda a felicidade humana – adiantando que *palavras altivas e insolentes só prolongam as duras penas e que só na velhice se aprende a ser sensato*.<sup>105</sup> Daí o apelo à necessidade de deliberações mais ponderadas (*euboulia*), objetivo que se sedimenta na forma de um pensar mais justo, contudo não isento de sofrimento.

#### 4.2 – A autenticidade da convicção

Ricoeur começa, então, por atender à análise de George Steiner, insistindo que o conflito em *Antígona* é somente fruto do carácter não negociável dos protagonistas da peça.<sup>106</sup> Assim e, em ambos os personagens, assiste-se à individualização de uma força ética muito

---

<sup>101</sup> Maria do Céu Fialho, *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, 49.

<sup>102</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 46.

<sup>103</sup> Como salienta George Steiner, *os ditos, mimados, cantados, dançados, as afirmações, perguntas ou comentários e ainda as expressões de êxtase ou de angústia do Coro, abrangem todo o leque da expressão mental e corporal do homem*, George Steiner, *Antígona*, 277.

<sup>104</sup> Manuel de Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, 41-42.

<sup>105</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 71.

<sup>106</sup> *La fiction forgée par le poète est celle de conflits que Steiner a raison de tenir pour intraitables, non négociables*, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 287-288.

---

particular que, elevada ao limite, promoveria a conceção global de uma justiça maior, em clara oposição aos perigos do unilateralismo moral que, Hegel já referira nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*.<sup>107</sup> Por conseguinte, enforma-se segundo Ricoeur, a ideia de uma justiça essencialmente prática, frutificada à sombra do choque entre duas consciências opostas, situadas precisamente no espaço central da tragédia. Deste modo, a contemplação do espetáculo em causa comportaria o deslocamento do juízo decisório para lá do momento de catarse na história, ou seja, transmitindo a ideia de que tal ocorrência serviria, tão só, para dar entrada à própria convicção.<sup>108</sup>

No fundo, do que dissemos anteriormente, poderemos concluir que o arrependimento do rei Creonte representaria já o *Leitmotiv* que faria deslocar as características do *trágico* em direção aos resultados finais que a própria tragédia comporta. Similarmente, não seria de todo despidendo afirmar que, pela própria emotividade que envolveria as festividades dionisíacas tradicionais, se poderia originar a *formação da consciência cívica dos seus cidadãos, embora em clima de diversão festiva*.<sup>109</sup> Ou seja, ao veicularmos uma perspetiva essencialmente psicológica, poderemos indagar desde logo se este mesmo efeito catártico do *trágico* não poderá indiciar o elemento fomentador de consciências mais sensatas e justas.<sup>110</sup>

Por conseguinte, a própria catarse que envolve a peça *Antígona*, não deixaria de manifestar na sua essência o *movimento cíclico de ascensão e declínio magnificamente encarnado no protagonismo do herói*.<sup>111</sup> De certo modo, levando à contestação crescente do auditório em relação ao destino da protagonista, facto que não deixa de traduzir a expressão de um juízo injusto e, como tal, nunca ultrapassado. No fundo, uma das críticas mais construtivas que se pode fazer à obra de Sófocles, será precisamente aquela que defende que a chegada do poeta ao ambiente cultural do seu tempo não teria senão produzido uma visão artística e inovadora de conceber o teatro. Por outras palavras, o espetáculo em questão não seria encarado como um ritual de celebração dos mistérios divinos, mas antes como um meio de transmissão, a partir do qual se definiriam as diferentes facetas da natureza humana – tendência esta realizada no seio de uma conflitualidade originária e, portanto, inserida plenamente no *trágico de ação*.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> George Steiner, *Antígona*, 51.

<sup>108</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 288.

<sup>109</sup> Sófocles, *Antígona*, introdução, tradução e notas de Fernando Melro, 9.

<sup>110</sup> José Pedro Serra, *Pensar o trágico*, 50.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>112</sup> Sófocles, *Antígona*, introdução, tradução e notas de Fernando Melro, 12.

---

## 5 – A compreensão ricoeuriana do “trágico” e a sua divergência com o pensamento de Hegel

Como se disse, anteriormente, será por uma observação mais atenta dos conflitos que poderemos perceber o deslocamento do momento de catarse para o campo de uma justiça mais sábia e humanista que, no dizer de Ricoeur, se assemelhará à meditação hegeliana. De facto e em abono da verdade, não será por uma mera discordância com Hegel – ou com da sua filosofia de totalidade – que o nosso filósofo formulará um comentário muito diferente do realizado pelo autor alemão. Ou seja, as divisões de que Hegel foi acusado de semear, no seio da própria filosofia, não comportariam nem de perto, nem de longe, a análise que o mesmo efetuou sobre o trágico. Neste sentido, a ideia de reconciliação hegeliana explicitada na *Fenomenologia do Espírito* não traduzirá senão uma forma de apaziguar as convicções em tensão, devido ao incitamento que produz pela tolerância e perdão, no seio de uma convivência mais justa e duradoura. Porém, como adverte Ricoeur, será precisamente pela rejeição da renúncia às posições individuais que se chegará ao elemento pertinente que faz do drama *Antígona* um contraponto à conceção hegeliana de tragédia.<sup>113</sup>

Contudo, posteriormente, o nosso filósofo não deixará de sustentar que a sua principal divergência em relação a Hegel, não reside nas razões citadas até aqui, mas antes na própria insuficiência analítica dos conflitos por parte deste autor alemão que, não compreendeu assim que só por meio deles se poderá constituir a medida moral mais adequada para produzir um *juízo prático em situação*. De certo modo, aprofundando um pouco mais, Ricoeur sublinhará que só por meio do acolhimento a uma ética de índole aristotélica, associada por sua vez, a uma deontologia de teor kantiano, será possível chegar a soluções mais justas e equilibradas para os conflitos do trágico – contrariedades, que não derivam somente da mera disputa de visões pessoais, como mostraria Hegel, mas igualmente do confronto entre princípios morais já estabelecidos.

Posto isto, poderemos dizer que a sabedoria ideal será aquela que se situará no caminho que vai do *phronéin trágico até à phronêsis prática*, ou seja, através de um processo de evolução moral que beneficiará mais com o somatório das convicções contrárias do que com a arbitrariedade individual dos espíritos.<sup>114</sup> Neste sentido, é possível afirmar que uma das principais finalidades do trágico, consiste precisamente na conversão gradual de uma ética de

---

<sup>113</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 288.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 291.

---

índole essencialmente aporético numa prática mais lúcida e eficiente, desenvolvida contudo, à custa de um enorme sofrimento embutido pela própria *sabedoria da tragédia*.

Doravante, Ricoeur não deixará de argumentar que o conceito de reconhecimento hegeliano nunca se poderá sobrepor à especificidade dos papéis da tragédia, dado que se tal acontecesse, implicaria a anulação das próprias personalidades da história, bem como da fonte do trágico – visto assim, como centro gerador dos conflitos da peça. Talvez por isso, o nosso filósofo não deixe de criticar a conceção hegeliana de *Sittlichkeit*, que afirma assim o controlo da moralidade abstrata,<sup>115</sup> à custa da sua deslocação para o espaço abrangente das instituições sociais (no seio das quais, o próprio Estado não representaria senão o seu corolário mais elevado). Ou seja, de forma sintética, poderíamos concluir que a *Sittlichkeit* determinaria a subordinação da moral à ética. Contudo, sabendo *a priori* que o *trágico da ação* é um instrumento importante para algumas das figuras mais emblemáticas do espaço institucional, será necessário compreender, segundo Ricoeur, que a *Sittlichkeit* não deverá representar uma terceira instância superior à ética ou à moral, mas antes um juízo institucional, por meio do qual a própria sabedoria prática seria colocada em ação.<sup>116</sup>

Por conseguinte, teremos que ceder no âmbito da tragédia à definição de um tipo de moral mais avançado – que vá além da constituição de uma nova eticidade – visando a promoção de soluções mais consistentes para com os inúmeros conflitos que a trama produz.<sup>117</sup> Especificamente, um tipo de moral cuja passagem das máximas de ação por um sentido mais prático implique a formação de uma convicção individual, consciência que nunca deixará de ser compreendida à luz de uma terceira instância de juízo, a par da ética ou da norma moral.<sup>118</sup>

Não obstante, deveremos reconhecer em Hegel o mérito de ter procurado pelos meandros da tragédia, um sentido consensual e reconciliador com a noção de bem comum, objetivo que segundo ele, seria alcançado por meio do afastamento das razões que levaram ao surgimento do conflito e, que não raramente determinariam um futuro penoso para os seus intervenientes.<sup>119</sup> Assim, em defesa desta teoria, poderíamos supor se por hipótese

---

<sup>115</sup> *A filosofia do Espírito (Geist)* de Hegel situa assim a *sittlichkeit* acima da moralidade, da filosofia política e da teoria do Estado.

<sup>116</sup> Por outras palavras, como diz Ricoeur, a *sittlichkeit* consagra a hierarquia das mediações institucionais, facto que a sabedoria prática deverá ultrapassar, de forma a que a justiça mereça verdadeiramente o título de equidade, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 291.

<sup>117</sup> Emílio Brito, *Hegel en soi-même comme un autre par Paul Ricoeur*, Laval Théologique et Philosophique, vol. 51, N° 2 (1995), 392.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 401.

<sup>119</sup> Hegel parte do princípio que os caracteres em disputa não são contaminados pelo próprio conflito, sendo antes e somente, a unilateralidade dos seus pontos de vista, o fator propriamente desencadeador desse mesmo conflito, *Ibidem*.

---

aplicássemos tal raciocínio ao relato de *Antígona*, chegaríamos provavelmente à produção de uma solução apaziguadora para o desequilíbrio entre o caráter temporal e intemporal do conflito, ou seja, acabaríamos, segundo Hegel, por *conferir à temporalidade necessária da polis, direitos próprios no próprio interior da eternidade*.<sup>120</sup> De salientar ainda, que tal opinião será já incorporada na fala de Hémon, quando este em retaliação à decisão do seu pai, se insurge para afirmar: *Não sejas ríspido, modera o teu espírito [...] bom seria que um homem pudesse, por natureza ser sábio em tudo, mas, como assim não é, também é bom aprender com quem fala bem*.<sup>121</sup>

Em síntese, como afirma Ricoeur, o pensamento hegeliano irá realçar assim a importância do conteúdo moral do trágico,<sup>122</sup> constatação que não deixa de ser reforçada pela opinião de Martha Nussbaum, quando esta autora apela à necessidade de dotar as personagens da peça de uma estratégia de moderação e autocontrolo, tendo em vista a anulação dos seus conflitos internos. Assim, só por esta via, ou seja, pela ideia de sabedoria trágica, poderemos alcançar por meio da justiça a tão almejada sabedoria prática.<sup>123</sup>

## **6 – O sofrimento de Creonte e sua relevância para a resolução dos conflitos morais**

Poderemos extrair, assim, do confronto argumentativo a marca de um olhar atual sobre a causa dos conflitos, ideia que nos levará a pensar o homem como *animal político*, bem como a vontade do mesmo para alcançar a maioria social.<sup>124</sup> Por outro lado, poderemos retirar igualmente de *Antígona* a ideia de uma mensagem buscada na antiguidade profunda dos mitos, segunda a qual todo o homem estaria comprometido a confrontar-se com o seu próprio destino (moira) e, como tal, a demonstrar a sua coragem perante a imprevisibilidade da vida. Há pois quem sugira que tal homem que percorre a via silenciosa do sofrimento e da escuridão ascenderá um dia à condição de porta-voz de uma justiça terrena, aproximando-se a passos largos de um espírito mais racional, puro e autónomo.<sup>125</sup> Sem dúvida, que tal pensamento poderá ser equiparado ao diálogo estabelecido entre Creonte e Tirésias (adivinho), quando este último – assumindo-se como mediador entre o mundo divino e o mundo humano – aconselha com urgência o seu rei a reconhecer as suas falhas e a harmonizar-se com as vozes que ecoam pela cidade: *Por causa das tuas decisões, está a*

---

<sup>120</sup> George Steiner, *Antígona*, 276.

<sup>121</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 49.

<sup>122</sup> Como demonstram as obras *Fenomenologia do Espírito e Lições sobre a Estética*.

<sup>123</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 284.

<sup>124</sup> George Steiner, *Antígona*, 272.

<sup>125</sup> Sófocles, *Antígona*, introdução, tradução e notas de Fernando Melro, 10.

---

*cidade doente [...] por isso os deuses já não ouvem as nossas preces, nem aceitam o fogo dos sacrifícios.*

Decerto, esta ideia ficará ainda mais clara, quando o adivinho insiste com Creonte na reformulação da justeza das suas decisões: *Pensa bem, meu filho. Todos os homens cometem erros, mas não os corrigir e neles continuar teimosamente, é irreflexão e insensatez [...] Estou a pensar no teu bem, por isso te dou bons conselhos. É bom aprender com quem fala bem se o seu falar é proveitoso.*<sup>126</sup> Contudo, como já acontecera anteriormente, Creonte não deixa de reagir de forma inconsequente e impulsiva contra Tirésias, recusando os seus conselhos e sugerindo mesmo que tais intentos podem dissimular interesses ocultos. A certo momento, o rei acaba mesmo por desafiar os próprios deuses, expressando assim toda a sua intransigência em permitir a sepultura de Polinices: *Nem que as águias de Zeus o quisessem levar ao trono do Deus para lá o comerem, não permitirei que ele seja sepultado, não tenho medo dessa mácula.*<sup>127</sup> Fica, deste modo, expressa a desmesura total de Creonte (*hybris*), devido à qual o próprio adivinho afiança a punição previsível do seu rei: *Pois ficas tu a saber que já não verás o vaivém do Sol antes de dares alguém das tuas entranhas em troca daqueles cadáveres [...] mas são outros que tu afrontas: as Erínias do Hades e dos deuses, as Erínias vingadoras que já estão a preparar a emboscada que te fará cair nos mesmos males que eles.*<sup>128</sup>

Porém, convém sublinhar, como alguns autores, que a personagem *Antígona* procura não só no Hades (pelo cuidado religioso a atribuir aos mortos) um argumento ponderoso contra o seu tio, mas também no impulso vital do *Eros*, desejando transmitir assim que tal Deus *faz perder os homens e a que nem os deuses escapam*. Não obstante e, por ironia do destino, será este mesmo Deus que conduzirá Hémon ao suicídio (retirando à protagonista o desejo de consumir a sua existência, como esposa, ao lado daquele), bem como à extinção das razões que preocupavam Creonte. No fundo, como salienta Ricoeur, só depois do rei recusar o argumento do seu filho (*phronéin*), acreditando ser ele o próprio mestre do pensar justo (*euphronéin*) e só depois de refutar o alerta de Tirésias acerca dos males que o acometeriam no futuro, é que compreendeu finalmente, embora demasiado tarde, a loucura obsessiva (*dusboulíais*) em que estava envolvido, procurando reverter ainda o mal que efetuara.

---

<sup>126</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 60.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 61-62.

---

Retira-se, igualmente, da sentença do coro, a imagem do próprio encerramento do ciclo do *phroneín*<sup>129</sup>, mostrando assim, segundo Ricoeur, que uma das lições mais relevantes a ser extraídas da peça será precisamente aquela que formula a ideia de que o *Homem faz bem em submeter-se aos decretos dos deuses e aos oráculos dos sacerdotes quando é, de facto, um dos primeiros gritos do Homem que não suporta a ordem imutável das coisas*.<sup>130</sup> Vale a pena ressaltar então a atitude de compaixão do coro para com *Hémon* e *Antígona*,<sup>131</sup> bem como a sabedoria crescente que o mesmo foi auferindo ao longo da tragédia. No fundo, acabamos por descortinar nesta peça uma certa semelhança com o conceito de *kommos* aristotélico e, portanto, com a ideia de uma poética entrecida de lamento, não só devido ao sofrimento da heroína, mas também e paradoxalmente, em relação à posição difícil do seu rei ao tentar abstrair-se dessa mesma dor.<sup>132</sup> Por conseguinte, infere-se do sofrimento de Creonte, a ideia de um ensinamento básico de vida que leva o próprio auditório a surpreender-se e a compadecer-se com os remorsos do seu rei, facto que poderá indiciar a constituição de um juízo de cidadania forte e solidário – em vista do qual a *polis* se organizaria contra a tirania dos interesses dos menos escrupulosos.<sup>133</sup> Por outras palavras, a tragédia não se apresenta como um teatro selvagem em que os atores saltam e uivam diante de um terror profético, mas antes como um espetáculo cerimonial que pretende impressionar todo aquele que o visiona, induzindo-o assim a uma aprendizagem mais prática.<sup>134</sup>

### ***7 – A necessidade de uma consciência social mais ampla***

Da lição do *trágico* em *Antígona* podemos então afirmar a ideia sempre repetida de uma contradição indissolúvel entre a sensibilidade e a formalidade da justiça. No fundo, fica patente na obra em questão, a oposição veiculada entre uma justiça mais racional e a ideia de um amor justo e incondicional, associado quase sempre, a uma moral sagrada de contornos caritativos. Como afirma Ricoeur, tudo se torna mais grave na tragédia, quando não são apenas as normas individuais que se tomam de conflito – como as enunciadas por *Antígona* e *Creonte* – mas o próprio respeito à norma universal, ou seja, aquela máxima de paz que se

---

<sup>129</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 287.

<sup>130</sup> Michel Malherbe, Philippe Gaudin, *As Filosofias da Humanidade*, 40.

<sup>131</sup> À qual lhe envia ainda um sentido consolo: *é, pois, gloriosa e com louvor que tu partes para a mansão secreta dos mortos*.

<sup>132</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 21.

<sup>133</sup> Marcelo Alves, *Uma leitura crítica de Antígona para o Direito*, 366.

<sup>134</sup> Jean-Paul Sartre, *As troianas, entrevista a Jean-Paul Sartre*, 121.

---

dirige a todos os cidadãos, sem exceção.<sup>135</sup> Tal ilação, poderá ser assim descortinada no momento em que Creonte reconhece a sua culpa no destino trágico dos seus familiares: *Com as próprias mãos seu coração atingiu quando percebeu os nossos lamentos pela morte do filho, recorda o mensageiro, a que Creonte responde (...) Só eu sou responsável, a mais ninguém se pode atribuir esta culpa.*<sup>136</sup>

Será, pois, através da imagem de um homem ferido consigo mesmo, que a personagem Creonte caminhará até ao final da peça, reclamando a sua própria morte e levando-a a sugerir: *Não peças nada; não podem os mortais escapar ao destino que lhes está reservado.* Sem dúvida que tal perspectiva poderá já significar que as ações dos homens serão sempre objeto da condenação do destino, não podendo deduzir-se daqui, mais do que um curto entendimento em relação ao sentido de tal advertência. No fundo, ao transpor este mesmo pensamento para a peça em análise, poderemos sugerir que a recusa de Creonte em enterrar o corpo de Polinices, teria como castigo a irónica condição de se ver igualmente impedido de entrar na casa dos mortos.<sup>137</sup> Adicionalmente, tal consideração poderá ainda traduzir a inversão cosmológica entre a vida e a morte, transformando o estado da vida numa morte viva e a morte numa sobrevivência orgânica e profana.<sup>138</sup>

Em conclusão, podemos extrair da análise de *Antígona*, a expressão de um contraste emocional alojado no seio do próprio homem histórico, o qual – cruzando ao longo do tempo perspectivas muito diferentes – não deixa ainda assim de legitimar a busca solitária de uma lógica unificada de vida. Será, pois, por meio de uma violência incrustada no fundo das relações humanas, que chegaremos à perceção de uma existência de condição sobejamente trágica. Mas como Ricoeur reitera, a sabedoria trágica desaguará sempre numa sabedoria prática, assim que surgir o *juízo moral em situação*.<sup>139</sup> Somos então remetidos para um novo pensar do justo, através de linhas de consenso mais amplas e criativas e, tendo como fim espaços humanos mais atendíveis. Porém, deveremos sublinhar que uma justiça suficientemente consensual ou sadia só será bem sucedida, se existir da parte da comunidade um desejo forte de união, objetivo que terá a sua maior expressão no reconhecimento pleno da diferença do outro. Assim, compreender o outro é, antes de mais, entender as razões que o levam a ter uma visão *diferente da minha*.

---

<sup>135</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 220.

<sup>136</sup> Sófocles, *Antígona*, tr. Marta Várzeas, 70.

<sup>137</sup> George Steiner, *Antígona*, 291.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>139</sup> Juízo este que se analisará mais adiante, quando abordarmos o capítulo da sabedoria prática, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 281.

---

## ***CAPÍTULO II***

### ***A experiência do sofrimento e a circunstancialidade histórica da injustiça. O reconhecimento da presença do mal no mundo***

#### ***1 – A plasticidade de um mal que modela o homem desde a culpa ao seu sofrimento***

Por mais que acreditemos na ideia de um bem natural no mundo, não podemos deixar de ficar surpreendidos com certas situações estranhas e adversas, que nos fazem duvidar de uma vivência coletiva mais ordenada e solidária. A terra é pois um teatro audiovisual de malefícios constantes – no qual as imagens do mal se soltam como *erínias* – assistindo-se assim ao desmantelamento de muitos sistemas de pensamento que antes procuravam atribuir uma explicação plausível para a existência do mal.<sup>140</sup>

Mas então, como se pode explicar o mal que nos afeta?

Para responder a esta questão, teremos de encontrar uma razão estrutural que nos permita evidenciar, embora de forma simbólica, as facetas elementares do mal – de certa forma, procurando uma relação entre o seu sentido particular e as práticas humanas. Poderemos, então, afirmar que o mal sofrido é já representativo deste mesmo vício que nos ensombra, definindo assim a ideia de um desvalor particular que, vindo de fora, atinge o homem na sua passividade. No entanto, como refere Ricoeur, há que realizar a distinção entre o mal cometido e o mal sofrido, sabendo à partida que os dois se entrelaçam numa mesma e profunda realidade a ponto de se suscitar a sua semelhança. De certa forma, é para isso que nos remete o nosso autor, quando manifesta a ideia de que o mal será concebido através de uma noção mais abrangente, compreendendo fenómenos tão díspares como o pecado, o sofrimento ou a morte.<sup>141</sup>

Ricoeur começa então por realçar que o mal cometido – que equivale ao pecado na sua aceção religiosa – não deixa de apelar à visão de uma motivação oculta que direciona a ação humana para um sentido enviesado. Quer isto dizer que o mal em questão, quando associado aos nexos vivenciais daquele que o pratica, transforma o seu agente num sujeito responsável e, com isso, alvo: de imputação, ou seja, suscetível de apreciação moral; de acusação, devido

---

<sup>140</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, tr. Alexandre Emílio (Lisboa: Instituto Piaget, 2002), 16-17

<sup>141</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève: Labor et Fides, 1986), 15.

---

ao desrespeito à ética dominante; ou ainda, de reprovação, pelo desvalor da ação realizada e, como tal, da sua culpa sob a forma de sanção ou castigo.<sup>142</sup>

Por sua vez, o sofrimento – mal sofrido – ao distinguir-se do mal moral acaba por se centrar no agente passivo e, portanto, no indivíduo concreto que apesar da sua inatividade não deixa de ser afetado por ele.<sup>143</sup> Não obstante, como assevera Ricoeur, a falta não nega a condição de se apresentar como fenómeno sofrível, dado que o próprio castigo é já, em si, a imagem de um sofrimento infligido.<sup>144</sup> Com efeito, havendo possibilidade da culpa, isso significa tão só que o mal realizado pelo agente faltoso se transforma num sofrimento particular, expressando assim a associação entre o castigo e o remorso.<sup>145</sup>

Doravante, como adianta o autor, este mal que vem de fora (exterioridade), poderá igualmente transmitir-se à sociedade pela linguagem, oferecendo-se como réplica aos outros. E será pela interação entre o agente faltoso e a sua vítima trespassada pela dor, que surgirá a figura da lamentação (sob a forma de palavra) como desmerecimento pela falta infligida. De certa forma, poderemos compreender este mesmo argumento, por meio dos salmos de David ou através de filosofias de cariz marxista.<sup>146</sup> No fundo, a marca do mal sofrido não representa senão a ideia de uma vida voltada contra si mesma, que tende como tal a ferir-se e a auto-mutilar.<sup>147</sup>

Deste modo, será pelo estudo da própria experiência humana que, o autor configurará pelo campo da análise hermenêutica o absurdo do mal. Por outro lado, será pela noção de culpa que se chegará à subordinação passiva, definição que virá associada às forças superiores que os mitos tendem a enfatizar. Em suma, induzindo o homem a um pensar sobre si mesmo, como vítima e culpado ao mesmo tempo.<sup>148</sup> Adianta, então, o nosso filósofo, apoiado nos estudos de Mircea Eliade, que os mitos, ao conferirem o conhecimento sobre as causas do mundo, não deixam de expressar, ainda que de forma implícita, a forma *miserável* como a condição humana foi engendrada – pressupondo por aí, a busca de uma ideologia grandiosa que contém o *ethos* do homem e o *cosmos* que o compreende.<sup>149</sup> Sendo, assim, extrairemos da noção de sofrimento a marca de um Deus Criador para o qual tudo se comunica, quer seja a

---

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *De là, la surprenante variété de ses causes: adversité de la nature physique, maladies et infirmités du corps et de l'esprit, affliction produite par la mort d'êtres chers, perspective effrayant de la mortalité propre, sentiment d'indignité personnelle, Ibidem*, 15-16.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 16-17.

<sup>147</sup> André Jacob, *O Homem e o Mal*, trad. Jorge Pinheiro (Lisboa: Instituto Piaget, 2000), 34.

<sup>148</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 17.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p.18.

---

queixa de um injustificável que atormenta o homem desde sempre, quer seja o auxílio necessário para o extinguir.<sup>150</sup> Neste seguimento, convém relembrar, à luz do enquadramento agridoce do mito adâmico, que o surgimento do mal se situará num momento anterior ao aparecimento do homem – como sustentam os *dramas da criação* – e, como tal, associado ao acontecimento da queda e, portanto, à ação humana.<sup>151</sup>

Por fim, como nota biográfica do autor em questão, será importante precisar que a importância atribuída por Ricoeur ao fenómeno do mal resultou em grande parte do cativo a que o mesmo foi sujeito durante a segunda guerra mundial. Com efeito, a questão do mal, nunca deixou de perpassar a obra de Paul Ricoeur, constituindo o *nervo mais tenso do seu pensamento*, porque como refere o autor, o mal só é apreendido por via indireta, ou seja, como evidência daquilo que nunca poderia ser observado à luz da objetividade do ser.<sup>152</sup> Daí que, na pendência do seu pensamento, se possa identificar a exigência de uma reflexão sobre a aporia do mal e, por conseguinte, sobre a sua intemporalidade que, como assevera, Olivier Mongin, irá *sobrepor e recobrir-se progressivamente ao longo de todo o trabalho de Ricoeur*.<sup>153</sup>

## **2 – Breves considerações sobre o pensamento do mal em Job, Agostinho e Kant**

### **2.1 – A incompreensão de Job perante a injustiça do seu sofrimento**

Em relação à problemática do sofrimento, convém recordar, seguindo Ricoeur, que a necessidade do homem em questionar a sua dor revela já o próprio estádio de sabedoria em que se encontra, adiantando assim que de entre as explicações mais razoáveis para o explicar se afigura desde logo a teoria da retribuição. Tal teoria propõe assim, que o sofrimento seja percecionado como “ algo” digno de ser recebido, consignando como tal a atribuição de uma sanção a um pecado cometido, quer de forma consciente, quer desconhecendo a razão da sua punição.<sup>154</sup> No entanto e apesar da diferença entre o mal cometido e o mal sofrido, tudo se conjuga na elaboração de uma ordem que deverá ser essencialmente de nível moral.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 194.

<sup>151</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie De La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 320.

<sup>152</sup> Olivier Mongin, *O pensamento do Mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético*, in *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*, org. Fernanda Henriques (Porto: Afrontamento, 2005), 43.

<sup>153</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 22.

<sup>154</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 21.

<sup>155</sup> A teoria da retribuição seria assim, segundo o que Hegel extraiu do kantianismo, a primeira das visões morais do mundo, *Ibidem*, 21.

---

Não obstante, é pelo livro de Job – texto ao qual Ricoeur faz alusão por diversas vezes – que se produzirá a verdadeira indeterminação quanto à existência de uma causalidade entre o mal sofrido e o mal cometido. Observa-se, então, a tentativa de trazer à superfície a ideia de uma disputa argumentativa entre estes dois tipos de mal; tal objetivo será assim concretizado pelo debate entre a figura de Job – justo sofredor – e os seus amigos – alcunhados pelo próprio de *lamentáveis consoladores*.<sup>156</sup> Porém, tal diálogo não permite afiançar uma razão válida e segura para a injustiça de Job, expressando antes o enigma de um Deus que insiste em não atribuir uma resposta para o sofrimento do justo. De certo modo, o saber que se obtém de tal revelação, manifesta somente o conhecimento que Job possui de si mesmo, ou seja, segundo a expressão refletida pelo corpo de quem sofre. Assim, tal sofrimento não possibilita a conceção de uma justiça concreta ou eficaz, mas antes e, tal como Job já explicitara, a dimensão de um testemunho.<sup>157</sup> Adicionalmente e no que concerne à auto-recriminação de Job, Ricoeur questiona, se esse comportamento não representará já a ideia de um remorso profundo, que precede as próprias lágrimas e, portanto, se o caminho de mágoa e arrependimento percorrido pelo mesmo protagonista não assumirá a dimensão de um verdadeiro amor a Deus.<sup>158</sup>

## 2.2 – O mal originário em Santo Agostinho

Como forma de compreender a raiz do mal, Ricoeur encaminhará a sua análise para a tese de Agostinho, atendendo à ideia de que o mal se constitui no seio de uma disciplina racional e nunca numa imanência substancial. Por outras palavras, não se pode atarefar o *cogito* com um mal convertido à envoltura de um ser, porquanto será sempre mais fácil integrar por esta forma um pensar *inteligível e singular*, isto é, um pensar *bem*.<sup>159</sup> Decorre daqui, como explica o autor, a extração de duas evidências agostinianas sobre o fenómeno do mal: a primeira que invoca o surgimento de uma perplexidade existencial – reflexo de uma existência agónica e absurda; e a segunda, porque inter-relacionada com a primeira, que afirma que a concessão da liberdade aos homens – *livre-arbírio* – conduzirá estes, em virtude da sua deficiência originária, a um caminho sem saída, que terá como destino esse *nada* intemporal – *ex nihilo*.<sup>160</sup> Neste seguimento, acrescenta Ricoeur, será pela inclinação do

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, 21-22.

<sup>157</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofredor*, 201.

<sup>158</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 22.

<sup>159</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 23-24.

---

homem para o mal que a confissão da culpa se manifesta, mostrando assim que por dentro da sua existência estará radicado o mal.<sup>161</sup>

Por conseguinte e, após a impossibilidade de conhecer o fundamento ontológico *Unde malum?*, Ricoeur continuará o seu estudo, procurando, desta feita, as causas primaciais que levam à produção do mal no homem.<sup>162</sup> No fundo, o autor pretende aclarar assim as razões que incitam o ser humano a entender-se como autor responsável dos seus próprios atos (na falta ou no pecado – *nihil privatum*) e, com isso, chegar à explicação do mal através do campo específico da vontade, que não é senão, o seu *livre arbítrio*.<sup>163</sup>

Por outro lado, poderemos acrescentar que a noção de sofrimento em Agostinho – quer como retribuição legítima, quer como expressão de injustiça – indicia já a deslocação do mal para o campo do pecado, consubstanciando assim a dimensão global, histórica e supra-individual do mesmo, isto é, segundo a doutrina do pecado original.<sup>164</sup> Contudo, como sublinha Ricoeur, tanto o autor das *Confissões*, como o seu opositor ideológico na época, Pelágio, não deixaram de rejeitar a atribuição de uma resposta para as causas do mal sofrido, enveredando o primeiro por um silêncio contínuo diante do mal – ao expressar o sinal de uma humanidade extraviada pelo pecado que a manchou – e o segundo pela responsabilidade imputada ao homem sob a forma de uma culpa antropológica que, só a si se subordina e se basta.<sup>165</sup>

### **2.3 – O conceito de mal radical em Kant**

No seguimento do seu estudo, Ricoeur refere-se em seguida à teoria kantiana do mal, para mostrar assim a impossibilidade deste filósofo em descobrir uma razão suficientemente válida para os impasses que o mal provoca – facto a que não são alheias as várias teodiceias edificadas desde Agostinho até Leibniz. Nesta medida, assevera Ricoeur, a posição defendida por Kant, na conceção de *ilusão transcendental*, não deixa de enquadrar a questão do mal no seio de uma ética comum e, portanto, dentro daquilo que jamais poderia comportar a ideia de um determinismo moral. Por outras palavras, o mal segundo o filósofo de Königsberg consigna a noção de um ato inerente à esfera prática e, por conseguinte, aquilo que nunca

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>162</sup> *unde malum faciamus*.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>164</sup> *Ibidem*, 24-25.

<sup>165</sup> *Ibidem*, 26.

---

deveria ser e contra o qual toda ação se deverá impor.<sup>166</sup> Kant sustentará então que o mal radical levará o homem a conceber-se por dentro de uma sociabilidade insociável, isto é, como ser simultaneamente sociável e insociável. Deste modo, apesar de existir um desejo de convivência entre os homens, será sempre difícil de realizar tal objetivo, na medida em que os vícios e as paixões humanas preenchem desde logo a visão de um mundo em permanente discórdia.

No entanto, segundo alguns autores, tais inclinações, ainda que mesquinhas e aparentemente perniciosas, poderão igualmente contribuir para remover o sono eterno do mundo, fazendo-o caminhar assim na direção de uma certa positividade e progresso.<sup>167</sup> Desta forma, como afirma Ricoeur, o sofrimento kantiano será sempre fruto de uma abordagem cosmo-política muito específica, ao situar o mal sofrível no seio de um contexto moral mais lato. Tal contexto compreenderá assim o espaço da comunidade por onde circulam as diversas disposições do homem (o culto da personalidade ou da sociabilidade), tornando-o num ser naturalmente dotado – levando a restringir, neste sentido, a tarefa filosófica de dar uma justificação ao *ex-nihilo* de origem.<sup>168</sup>

Na verdade, o quadro concetual por onde Kant insere a sua problemática – mal moral<sup>169</sup> – apresenta-se desde logo descrito pela incindibilidade das normas subjetivas do homem, significando isto, que poderá existir uma lei geral superior (mal radical) a partir da qual derivarão todas as outras normas do mal (tecidas à volta do *livre-arbítrio*).<sup>170</sup> De certo modo, a ideia do mal em Kant corresponderá ao retrato de um homem tendencialmente bom, revelando contudo uma faceta igualmente maléfica, quer à conta do mal radical que transporta, quer devido à fraqueza da sua vontade ou, ainda, por conta da promiscuidade entre as suas intenções mais perversas e as ações segundo o dever. Contudo, tal tendência para o mal não traduzirá tanto um equívoco quanto à escolha do objeto dessa mesma inclinação, mas antes a forma de uma deliberação arbitrária, inscrita desde logo no seio da liberdade do agente. Adicionalmente, há que referir que tal inclinação nunca poderá ser concebida como mero instinto sensível, pois se assim fosse, esgotaria a significação quer da noção de homem bom, quer da noção de malvado.<sup>171</sup>

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>167</sup> *A sociedade é comparável a uma máquina que transforma o mal particular em bem geral e o desenvolvimento da civilização decorre deste processo de transformação*, Michel Lacroix, *O Mal*, 35.

<sup>168</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 28-29.

<sup>169</sup> Mais à frente, este mesmo tema, será objeto de um maior desenvolvimento, quando for abordado a questão da falibilidade humana e a simbólica do mal, em Ricoeur.

<sup>170</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>171</sup> Jérôme Porée *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 126.

---

Por conseguinte, de toda a mescla de valores que constitui a moral kantiana, teremos de concluir com Ricoeur que *o mal do Mal nasce da via da totalização e da pretensão de fazer a síntese e o balanço entre o Mal feito e o Mal sofrido, entre o Bem efetuado e o Bem obtido.*<sup>172</sup> Poderemos então inferir daqui, a ideia de uma retribuição, ou seja, de uma justiça supostamente equilibrada, através da qual todo o bem será plenamente recompensado e todo o mal sancionado. Porém, a verdadeira retribuição, segundo Ricoeur, insere-se na visão algo perversa de uma totalização sistemática criada à luz das grandes ideologias político-religiosas da história.<sup>173</sup>

O autor não deixa de ser perentório, quando afirma que o mal radical em Kant impossibilita a criação de um entendimento racional sobre o próprio mal no homem.<sup>174</sup> Ou seja, que o mal só poderá ser definido pela *mais considerável provocação a pensar*, isto é, aquela que *leva a filosofia ao limite.*<sup>175</sup> Significa isto que tanto o mal que é cometido, como o mal que é sofrido, só poderão ser reconhecidos depois de produzirem o seu efeito – quer seja pelo agente que o praticou (confissão), quer seja pela vítima que o acolheu (lamentação). Em síntese, que o mal só se manifestará através das marcas corporais deixadas pelo próprio após a sua passagem, facto que levará a descrevê-lo como fenómeno situado no *ethos* humano.

Será, assim, na esteira de Ricoeur, que iremos introduzir aquilo que poderá ser concebido como precedência a todo o património histórico de línguas milenares, no seio do qual a própria vivência do homem levará à articulação entre o mal cometido e o mal sofrido. Adianta, o filósofo que será precisamente por meio deste conjunto semântico de fórmulas anónimas ou roupagens literárias mais expressivas, que se estatuirá o sentido de um fenómeno que excede a própria linguagem e, portanto, de um dito que não se reconhece em toda a sua plenitude, nem se desfia por meio de uma causa ou razão fundamental.<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> Olivier Abel, *Justiça e Mal* in *A Justiça e o Mal*, dir. Antoine Garapon/Dennis Salas, tr. Maria Fernanda Oliveira (Lisboa : Instituto Piaget, 1999), 110.

<sup>173</sup> *Ibidem.*

<sup>174</sup> *Il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir*, Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 29.

<sup>175</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), 12.

<sup>176</sup> Olivier Abel, *A Justiça e o Mal*, 104.

---

### 3 – A fronteira entre o mal cometido e o mal sofrido

#### 3.1 – A lamentação como forma especial de superar a aporia do mal

Segundo alguns autores, o mal na sua essência não se manifesta senão como algo notoriamente excessivo, porém, como sentido de um excesso na sua própria quiddidade. Já o sofrimento, por seu lado, produz a expressão de uma rutura na ordem estrutural do mundo – no sentido de um afeto dirigido ao injustificável.<sup>177</sup> Injustificável que poderemos traduzir como aquilo que impede a redução do mal a uma parte do todo, isto é, à promoção aporética de um existente singular.<sup>178</sup> Nesta medida, será pela lógica que o mal comporta que Ricoeur exprimirá a lamentação do justo sofredor, ou seja, pela compensação do mal com o bem – sempre à luz de um chamamento desesperado ou de uma retribuição consoladora.

Deste modo, o sofrimento que aqui se retrata, não representa senão uma antinomia em relação ao próprio prazer, resultando, quer numa diminuição da integridade física e espiritual do homem, quer na sua transformação subsequente, já não como ser culpado mas como vítima.<sup>179</sup> Poderemos sugerir, então, que um caso concreto de tal consideração, poderá ser exemplificado à luz da formação ontológica do homem, mais precisamente pela associação entre a contingência do mesmo e a impossibilidade de criar o seu próprio ser.<sup>180</sup> No fundo, um ser que, sofrendo, exterioriza o seu desconforto no próprio ato da lamentação, opondo assim a vitória da palavra ao silêncio e, mostrando irreversivelmente que a linguagem ainda não se conquistou a ela mesma. Seguindo esta linha, poderemos então afirmar que a lamentação cava em si mesma, através do signo, um fosso entre o mal e ela própria, ao mesmo tempo que não deixa de se expressar pela narrativa do mito, isto é, por meio de uma linguagem mais primitiva e menos ordenada – de certo modo, expondo assim toda a negatividade que comporta.<sup>181</sup>

Neste sentido, o nosso autor não deixará de trazer mais uma vez à discussão a filosofia de Hegel, sublinhando que a evolução dialética do homem nunca deixará de alcançar a conceção de um ser absoluto. No fundo, tal dialética não representa senão a imagem de uma negatividade que promove a dinâmica de um novo acontecer, ou seja, que compreende a todos os níveis aquilo que *contraria e que nega, cada figura do Espírito* para se transformar, em

---

<sup>177</sup> Philippe Nemo, *Job y el exceso del mal*, tr. Jesús María Ayuso Díez (Madrid: Caparrós, 2005), 156.

<sup>178</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 175.

<sup>179</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Falibilidade, mal e testemunho em Ricoeur*, 152.

<sup>180</sup> Maria Alice Fontes Aleixo, *Reafirmação da Esperança*, colecção teses LusoSofia (Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2010), 133.

<sup>181</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 207.

---

seguida, no seu contrário. Reformulando, tal dialética enquadra assim uma nova figura do todo até ser suprimida e retornar novamente à primeira figura no seio da *superação hegeliana*.<sup>182</sup>

Entende-se, então, que a sustentabilidade do mal no mundo, não se converterá numa coexistência inconciliável com aquele, mas antes direcionar-se-á para a ideia de uma instância superada pela sua aceitação ou, mesmo, reconfigurada à paz de uma concórdia. Daí o nosso filósofo, estabelecer a correspondência entre a dialética hegeliana e a figura do trágico, ao enunciar a sua famosa deixa: *é necessário que qualquer coisa morra, para que qualquer coisa maior nasça*. Por conseguinte, o fenómeno do mal compreenderá, antes de tudo, um momento superado da nossa consciência que, apesar de absurdo, não deixa de ser anulado pela reconciliação que realizamos com ele.<sup>183</sup>

Quer isto dizer que a catarse, determinante no rompimento com o mal, não exprime tanto a ideia de um distanciamento mas antes a dimensão de uma aceitação – envolta num sacrifício espiritual – e, como tal, de um sofrimento profundo (saldando-se, assim, no próprio amadurecimento do indivíduo que sofre). De salientar ainda que, no âmbito desta discussão, poderíamos retomar o tema do *trágico da ação*, porquanto será sempre pela via da tragédia que o mal se dá a conhecer (precisamente, no momento, em que a vítima passa do sofrimento à sua compreensão, a qual se realizará, assim, por meio de uma sabedoria iluminada). O mal vê-se então embutido numa forma de irracionalidade que lhe dá assim a textura de um objeto de difícil compreensão discursiva (mesmo a nível teológico), o qual por sua vez não deixará de transmitir simultaneamente a aparência de uma certa racionalidade e, portanto, de um começo de justificação. Daí afirmarmos que toda a recusa da razão, neste campo específico, não deixará de produzir a ideia de um respeito que será atribuído a ela própria.<sup>184</sup>

Neste sentido, será através do abismo da razão que, o nosso filósofo introduzirá a ideia de um sofrimento que só pode ser apreendido à conta de uma linguagem simbólica (mitológica) e, como tal, afastado da distinção entre o mal cometido e o mal sofrido.<sup>185</sup> Com efeito, tanto o sujeito que se confessa, como aquele que se lamenta, contextualizam através dos sentidos simbólicos a indiferenciação do mal que os afeta – através de uma moral retributiva ou pelas diversas teodiceias – a qual irá por sua vez transportar ao longo do

---

<sup>182</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 30.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, tr. Padre Abílio Cardoso (Lisboa: Rei dos Livros, 1995), 45.

<sup>185</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e as mitologias do Mal*, in *Mal, Símbolo e Justiça* (Coimbra: Fac. de letras da Universidade de Coimbra, 2001), 129.

---

percurso histórico do homem os seus quadros míticos e mentais sobre a vida e sobre o mundo.<sup>186</sup>

Apesar disto, há que tecer com Ricoeur um apelo consciente à separação do mal moral e do mal sofrido ou, em alternativa, à divisão entre o pecador que dá muito que falar e a vítima que dá azo a muito silêncio.<sup>187</sup> Assim, mais do que o pecado realizado, o mal consubstanciará a sua vinculação a toda a experiência afetiva do homem, evento que se manifestará pela *radical passividade da dor e do sofrimento e, portanto, intercalando a culpa muito para lá de uma situação normativa ou de um discurso teológico-moral sobre o crime e o castigo*.<sup>188</sup> Por outro lado, há quem nomeie como possibilidade da culpa, a tripla manifestação do erro, do crime e do pecado, postulando assim a ideia de um homem que se atualiza constantemente na sua própria *potência para o mal*.<sup>189</sup> Desta forma, o sentimento que subjaz a este mesmo sofrimento só poderá ser qualificado pela expressão de uma sujeição, porquanto nos afeta e coloca, em si mesmo, a própria lamentação.

### **3.2 – A pertinência de uma retribuição para o mal dos conflitos**

Poderemos, então, dizer que será pela conjugação do mal cometido com o sofrimento do homem, que se veiculará a ideia de uma fonte malévola. Por outras palavras, será pela iniquidade das ações maléficas que advirá o fundamento do mal sofrido – quer seja à custa da falta realizada, quer seja por conta do remorso de todo o homem culpado.<sup>190</sup> Daí a ideia de injustiça para todo aquele que se confronta com a violação da moral dominante – observada assim como elemento originário ou como oposição à própria consciência. No fundo, a consciência do mal representa desde logo a oposição entre o ser e o dever ser, afirmação que a ser plausível acabará por promover o juízo que avalia a retidão de cada conduta – tal deve-se, ao facto de não sermos aquilo que supostamente deveríamos ser.<sup>191</sup>

Nesta mesma ótica, poderemos reter a opinião defendida pelo filósofo Olivier Abel, comentador de Paul Ricoeur, que afirma que todo o fazer e refazer do mal comportará uma transgressão à regra universal. Talvez por isso se possa pensar que o mal realizado no mundo, não será fruto senão de um erro que o homem cometeu, em consciência consigo mesmo, facto

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>187</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>188</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Falibilidade, mal e testemunho em Ricoeur*, 151.

<sup>189</sup> Bernardo Teixeira Coelho, *Sobre a Culpabilidade*, Separata de *O Médico*, nº 1664, 90-94 - Ano 34- Vol. 106-1983, 9.

<sup>190</sup> Será assim a presença infernal de um superego desmedido e cruel, face a um ego vulnerável e sem defesas, Carlos João Correia, *Ricoeur e as mitologias do Mal*, 126.

<sup>191</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 192-193.

---

que o levará a interioriza-lo na sua própria história de vida (segundo o seu modo específico de agir) e, portanto, à luz da imagem de uma vida plena. De certa forma, será pelo sentido conferido à sua ação, que o agente do mal se vê destinado a restaurar a sua coerência perdida, onde quem mata deverá aceitar ser igualmente morto.<sup>192</sup> Porém, mesmo que o sujeito culpado manifeste um remorso profundo, tal não significa que a realização da retribuição compreenda uma intenção verdadeira, pois seria sempre necessário que *aquele que está morto não aceitasse esse facto e não estivesse pronto a pôr em jogo a sua vida e a do seu antagonista*.<sup>193</sup>

Não obstante, é possível encontrar pela noção de responsabilidade retributiva, uma segunda causa justificativa para o fenómeno do mal. Exemplo disto, são as críticas dos amigos de Job quando insistem no pecado realizado por este para justificarem a sua culpa e, como tal, o seu sofrimento.<sup>194</sup> Por outras palavras, sugerindo que a causa de tal falsidade estaria no ato que reduz o sofrimento à falta e, portanto, de que o castigo em Job não derivaria senão de um mal punido por Deus.<sup>195</sup> Por outro lado, há que questionar se a sinceridade de Job perante Deus, não demonstra já um conhecimento inevitável acerca da relação entre o mal e a potência infinita do criador, significando que o mal não derivaria apenas de um mistério inatingível, mas antes e sobretudo de uma questão colocada à própria liberdade do homem.<sup>196</sup>

Para além disso, deve ressaltar-se a referência que Ricoeur tece à teologia de Karl Barth, ao afirmar que só pelo recurso a uma teologia *desarticulada (brisée)* será possível descobrir o mal como experiência alienada – ou seja, só por meio de uma teologia desenvolvida à luz de uma renúncia à totalidade, se conseguirá estabelecer uma definição válida para o fenómeno do mal.<sup>197</sup> Quer isto dizer que, só com a aplicação de um critério religioso, afastado por sua vez de uma explicação abrangente sobre o mal, se poderá demonstrar a incompatibilidade entre a bondade divina e o *Nada* que Karl Barth denominou como *das Nichtige*.<sup>198</sup>

Dito isto, urge pensar o mal através da oposição à ontologia de um Deus misericordioso e, portanto, à luz de uma negatividade indefinida que compreenderá, além de certas privações de sentido, a própria corrupção e destruição do mundo. Por conseguinte, não só o mal radical obterá por esta via a sua razão mais convincente como, sob a ótica do mal sofrido, se rejeitará a noção de que o sofrimento possa ser fruto apenas da retribuição do mal

---

<sup>192</sup> Olivier Abel, *A Justiça e o Mal*, 112.

<sup>193</sup> *Ibidem*, 112.

<sup>194</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e as mitologias do Mal*, 127.

<sup>195</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 191.

<sup>196</sup> *Idem*, 190.

<sup>197</sup> Paul Ricoeur, *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, 34.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

---

cometido – isto é, de uma providência divina que conformaria assim pela dimensão do mal moral, uma nova essência devolvida à bondade da criação.<sup>199</sup>

Conclui, então, Ricoeur que a verdade que se encontra por detrás da noção de bem moral (situada no eixo determinístico de uma bondade divina) nunca deverá acentuar o malefício que a assola, mas antes deverá direcionar-se para a produção de uma fé inabalável, que possa assim mitigar os efeitos negativos de uma existência sofrível. Há, portanto, que oferecer segundo o autor, uma nota de esperança para todos aqueles que sofrem, pois se em Cristo, Deus venceu o mal, então há que acreditar que o mal nunca nos poderá aniquilar.<sup>200</sup>

#### ***4 – A opacidade de um mal que tenta escamotear a confiança entre o homem e Deus***

A ideia de um mal como acontecimento de escândalo e perplexidade consagra, assim, segundo Ricoeur – no auxílio a todo aquele que sofre – a fonte de maior indignação que o homem pode comportar sem, contudo, o conseguir explicar. Quer isto dizer que o mal deverá ser considerado, antes de tudo, à luz de uma perspectiva essencialmente prática, como *aquilo que é, não deveria ser mas que não podemos decidir porque é*, ou seja, segundo o compromisso com a fé à luz de um *crer apesar de*.<sup>201</sup>

Assim, em *Le Scandale du Mal*, Ricoeur explicitará o sofrimento de Job através do discurso sobre o mal sofrido, sob o sigo de uma aceitação passiva. Tal argumento revela, então, um sentido muito distante da ideia de retribuição, a ponto de nortear-se segundo a via de um amar a Deus despojado de toda razão (no fundo, crendo simplesmente por nada, apesar do lamento de Job se mostrar autêntico e colocá-lo cativo do seu destino).<sup>202</sup> Tal ilação pode ser assim demonstrada por uma das passagens do livro de Job, quando o próprio protagonista sugere que o seu arrependimento será fruto da própria lamentação que dirige para Deus. Por outras palavras, o arrependimento em Job representa assim a ideia de uma renúncia a todo o desejo, seja este determinado por um lamento ou uma queixa, seja como recompensa por alguma virtude, ou ainda, devido ao anseio infantil de imortalidade no homem.<sup>203</sup>

De certo modo, a renúncia de Job contrariamente à retribuição defendida pelos amigos, representa já o caminhar de uma infelicidade absurda até à incomensurabilidade de

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>200</sup> *Le néant, c'est ce que le Christ a vaincu en s'anéantissant lui-même dans la Croix. Remontant du Christ à Dieu il faut dire qu'en Jésus-Christ Dieu a rencontré et combattu le néant, et qu'ainsi nous connaissons le néant.*, *Ibidem*, 35.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

---

uma justiça divina, consideração que a própria justiça concita através da simetria estabelecida entre os homens. No fundo, a indeterminação do mal não deixa de deslocar a intenção da justiça para a luta com ele próprio *sem pretender com isso misturar-lhe uma justiça divina que nos escapa de qualquer forma*.<sup>204</sup> Contrariamente a esta opinião, poderemos afirmar que o *com-bate* entre o crente e o fenómeno do mal, transportará a ideia de uma luta de Deus com o próprio mal (*cum Deo*). Por conseguinte, segundo esta mesma perspetiva, expõe-se a ideia de uma divindade que grita por clamor ao lado do homem, tal como aconteceu em *Job* ou em *Jacob*. Por outras palavras, Deus ao reconhecer a resistência de Job, denomina-o como *Is-ra-el*, ou seja, porque lutaste com Deus.<sup>205</sup>

Assim, retomando o que se disse anteriormente, devemos entender com Ricoeur, a ideia de que a renúncia a todo o mal no homem se refletirá na realização de condutas não violentas que, como ele sublinha, se desvelam por antecipações em forma de parábolas, no âmbito das quais se descobrirá o próprio sofrimento.<sup>206</sup> Assim, é possível extrair deste mesmo estudo, a decorrência de uma conceção aporética que *suscita impasses que o pensamento tem por dever meditar*. Dito de outro modo, o mal expressa por esta via um mistério que se isenta do discurso da consciência, sem impedir contudo o homem de pensar em soluções mais consistentes para conseguir explicá-lo – como aliás aconteceu ao longo da história humana através das diversas teodiceias.<sup>207</sup> Conclui-se, então, que o mal nunca se poderá observar com tanta voracidade e transparência, como quando ameaça a esperança de todos aqueles que depositam a sua fé nas heranças da história, para com isso o justificar e compreender.<sup>208</sup>

### **5 – A conceção de uma liberdade por onde o mal se materializa em ação**

Será, assim, no seguimento desta mesma análise que concluiremos que *afirmar a liberdade é tomar sobre si a origem do Mal*. Um mal que não se conjuga com antigos maniqueísmos, nem com metafísicas fantásticas ou ilusórias, mas antes reduzido a uma simples ação, isto é, como *mal-fazer* e não como *mal-ser*.<sup>209</sup> Daqui se retira igualmente a visão de que a liberdade só se manifesta à luz do acontecimento do mal, possibilitando assim a todo o sujeito uma nova tomada de *consciência de si*, como forma de se tornar objeto de

---

<sup>204</sup> Olivier Abel, *A Justiça e o Mal*, 120.

<sup>205</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 34.

<sup>206</sup> Paul Ricoeur, *Le Scandale du Mal*, *Esprit*, 140 -141 (1988), 57-63.

<sup>207</sup> Jeanne Marie Gagnebin, *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*, in *Estudos Avançados*, 11 (30), 1997, 269.

<sup>208</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 208.

<sup>209</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipsidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, vol. II (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004), 280.

---

imputação dos próprios atos de que é autor.<sup>210</sup> Aquilata-se, então, segundo a vivência do homem culpado, a ideia de uma temporalidade mais alongada que, durando sucessivamente, produz a matéria subjetiva daquele que age. Por outras palavras, é perante as consequências dos atos de que se é autor, que o homem se revê no início destes mesmos atos, não apenas através da identificação da sua própria autoria, mas igualmente pela contingência que os mesmos representam – como atos que poderiam ser realizados de forma totalmente diferente.<sup>211</sup> Em resumo, trata-se de submeter ao “poder” de fazer o “dever” de realizar. Por conseguinte, o *ser obrigado* será sempre um ser que deve e que, portanto, não deixa de sustentar o seu poder. Afirma Kant, que este dever nada mais é do que um poder associado à fidelidade da lei, a qual transportará assim a função de se opor aos constrangimentos inatos dos instintos.<sup>212</sup>

Por outro lado, da ambivalência formada entre o mal e a liberdade, extrai-se a ideia de que não só a liberdade é a causa do mal, como o próprio ato de confissão é condição indispensável para realizar essa mesma liberdade, visto que será sempre por seu intermédio que se regista a  *fina articulação do passado e do futuro* (na qual, de certo modo, se jogam as ações e as decisões morais implícitas *no próprio coração da liberdade*).<sup>213</sup> Próximo deste âmbito, poderemos sugerir ainda, que será precisamente pelo seio desta mesma liberdade que o sentimento de culpa acabará por surgir – pautado pelo próprio desconforto em relação ao seu desejo de integridade. Tal facto levará assim a considerar a experiência do mal como um ato de descentramento em relação à própria racionalidade humana.<sup>214</sup> Por conseguinte, será através de um ato de transgressão à razão que se configurará a confissão do mal praticado – quer por fraqueza, quer por mera perversidade – facto que não deixa de expressar a prova de um arrependimento pessoal ou, mesmo, de uma revolta inflamada produzida pelo próprio sofrimento. Porém, há quem ateste que tais sentimentos algo confusos poderão conduzir paradoxalmente a situações mais positivas de vida. É o caso nomeadamente da confissão que permite ao agente faltoso uma visão menos sofrível e mais esperançosa do futuro (levando-o, no fundo, a atribuir a si mesmo um meio de re-dizer um sim à vida). Por outro lado, o próprio efeito de revolta não representará senão um incentivo à própria estima pessoal do indivíduo,

---

<sup>210</sup> *Ibidem.*

<sup>211</sup> *Ibidem.*

<sup>212</sup> *Ibidem*, 281.

<sup>213</sup> Olivier Mongin, *O pensamento do Mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético*, 44.

<sup>214</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Falibilidade, Mal e testemunho em Ricoeur*, 147.

---

incitando-o assim a recusar a condição que lhe é imposta e a procurar o sentido de uma vida melhor.<sup>215</sup>

Não obstante, poderemos extrair do mal o sentido de um desvio, no seio do qual o agente não se reconhece como aquele que é, mas antes como aquele que faz ou realiza. Mais precisamente, será através da relação entre o *homem capaz* e o acontecimento que produz no mundo que revelará a presença do mal na existência, facto que, segundo Maria Luísa Portocarrero, se expressará por meio de *experiências negativas de contraste atestadas pelos contornos linguísticos e praxísticos da liberdade*.<sup>216</sup>

## **6 – A desproporção ontológica e o seu comprometimento com a prerrogativa do “homem capaz”**

Neste ponto, incumbe questionar: *Mas unde malum faciamos?*

Como resposta, Ricoeur transporta-nos até à obra *Finitude et Culpabilité* para explicar assim a existência de uma descontinuidade lógico-fenomenológica alojada no íntimo do ser humano. Por outras palavras, há que constatar a presença de um hiato ontológico entre a estrutura do homem falível e a abertura que o mesmo tece ao mal no mundo. Concebe-se, então, a marca de uma falibilidade que aponta para a possibilidade de introdução do mal na natureza do homem.<sup>217</sup> Neste sentido, poderemos concluir que a causa do mal virá sempre associada à noção grega de *acrasia*, isto é, à natureza de um homem intemperado, desfalcado do seu autodomínio e, como tal, demasiado fraco para resistir aos prazeres e aos vícios do pecado.<sup>218</sup> Teremos, portanto, que encontrar no próprio homem a origem do mal que o afeta, sabendo logo à partida, que o mal que realiza ou que o faz sofrer, derivam de uma mesma e única fonte.<sup>219</sup> De certa forma, tal indivíduo ficará condicionado à ideia de uma limitação estrutural que, segundo Leibniz propicia a ocasião da entrada do mal no mundo – fenómeno que este filósofo considerava ser de índole metafísica. Contudo, como afiança Ricoeur, tal insuficiência não traduz a possibilidade da falta, mas antes a ideia de uma equiparação em relação à sua limitação ontológica, isto é, associada a uma realidade antropológica que não é

---

<sup>215</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 20.

<sup>216</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Falibilidade, mal e testemunho em Ricoeur*, 147.

<sup>217</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 149.

<sup>218</sup> Diferentemente dos animais e expressando a plenitude da sua humanidade, o homem acaba por se sujeitar ao vício, por meio de um tipo de servidão voluntária, Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 92 – 93.

<sup>219</sup> *Ibidem*, 56.

---

coincidente consigo mesma.<sup>220</sup> Dito de outro modo, há que afirmar que a limitação do homem falível se baseia essencialmente na ideia de uma desproporção entre a finitude (caráter) e a sua infinitude (felicidade) e, portanto, à luz de um sentimento de incompletude, através do qual o mal se atualiza.

Assim, segundo Ricoeur, a possibilidade de introdução do mal no homem, postula antes de mais a articulação de três momentos distintos; iniciando-se assim pela *ocasião* passando depois pela *origem* até chegar à *capacidade*.<sup>221</sup> Por conseguinte, a *ocasião* compreende, desde logo, *o ponto de menor resistência por onde o mal pode penetrar no homem*, ou seja, o local específico por onde se realiza o desfalecimento da vontade em face do cometimento do mal. E porque desta conceção não se consegue anuir um princípio consistente de inteligibilidade, teremos que concluir que tal *hiato* será considerado como *um corpo estranho na eidética do homem*. Desta forma, o *salto* em questão, apontará assim para uma representação enigmática da culpa, facto que levará Ricoeur a defini-lo como distância que, embora produzida à luz de uma descrição antropológica, não deixa de se intencionar para a uma ética de oposição entre o bem e o mal.<sup>222</sup>

Afiança, então, Ricoeur que a culpa capacita a nossa possibilidade para o mal, assim que nos induz à perceção da nossa limitação originária, a qual não admitindo a sua relação com o próprio, não deixa ainda assim de se mostrar falível. Por conseguinte, concluiremos que o mal que resulta da culpa será sempre aquele que se direciona para o nosso íntimo originário, à conta de um desvio ou, mesmo, de uma autotransgressão.<sup>223</sup> Em relação a esta afirmação, Ricoeur invocará a necessidade de um maior aprofundamento em relação à entrada do mal no homem, ou seja, *o coração dos homens* – do qual se poderá discernir assim uma condição mais antiga do que a própria maldade.<sup>224</sup> Assim, se a causa hipotética do mal decorre da falibilidade do homem e esta, por sua vez, se imbrica no argumento de que o indivíduo é o próprio indiciador dessa mesma falibilidade, então poderemos afirmar que será somente no homem que se encontrará a *origem* do mal. De salientar, igualmente, que tal opinião não deixou de ser corroborada por vários filósofos, como foi o caso de Jean Paule Sartre que fez corresponder ao conceito de homem livre a ideia de um homem *sem desculpa*,

---

<sup>220</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 149.

<sup>221</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>222</sup> *Ibidem*, 158.

<sup>223</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

---

isto é, afirmando que nele não poderá existir o direito de se queixar, pois será sempre um homem culpado.<sup>225</sup>

Neste seguimento, Ricoeur irá distinguir o fundo originário do ser humano da própria aporia que envolve o mal. Com vista a isso, concebe assim a imagem de um fenómeno originário (sob a forma de uma inocência ou de uma falibilidade sem culpa), que não representará senão a ideia de uma fragilidade, porém não diminuída – isto é, em cujo âmbito não se concretiza a queda.<sup>226</sup> Adverte, porém, o filósofo que a imagem em questão nunca poderá ser analisada à luz do escândalo que tece com a finalidade da filosofia, mas antes, como testemunho de um valor indispensável para a investigação do possível.

Por conseguinte, a inocência que Ricoeur descreve, tenderá a deslocar-se para o quadro de um simbolismo originário, situado precisamente no lado oposto ao fenómeno do mal, auspiciando com isso o surgimento de uma bondade que, consigne por si mesma, a variação imaginativa de uma essência humana primária – pronunciada como tal, através de uma falibilidade sem vício, ou seja, isenta de desvalor ou de imputação de culpa.<sup>227</sup> Ser homem será, assim, reconhecer intimamente o dever de resistir a todas as imprevisibilidades que o acoçam, tornando como tal possível a sua própria transcendência em relação às forças desses mesmos determinismos. E será, pois, no uso da própria liberdade que residirá a nobreza de dizer que não.<sup>228</sup> Com isto, Ricoeur concluirá que o destino de todo o homem estará na ideia de uma bondade originária, no âmbito da qual o mesmo só poderá aceder ao mal, quando possuir igualmente o conhecimento do bem. Em suma, só por intermédio de uma inocência anterior, será possível refletir sobre a experiência do mal.

Deste modo, será somente pela visão de um vínculo originário – entre o bem e o mal – que se chegará um juízo mais consistente sobre aquilo que é considerado negativo ou causa de tristeza, isto é, que decorre da própria noção do mal. Ricoeur assevera, então, *que por mais que seja originária a maldade, a bondade é ainda mais originária.*<sup>229</sup> Ou seja, será somente à luz da articulação entre a ideia de bondade e o conceito de *afirmação originária*,<sup>230</sup> que poderemos alcançar a alegria do *existir em*, expressão que fundamenta tanto o nosso pensar, como o nosso agir. Contudo, será pela negação da própria existência, que Ricoeur denominou como caráter – sentimento vital – que se resgatará sob a forma de um contraste, aquilo que

---

<sup>225</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 57.

<sup>226</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 161.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 161.

<sup>228</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, 98.

<sup>229</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 161.

<sup>230</sup> A afirmação originária compreende em si três fases, que traduzem, à medida que se passa por elas, uma maior interiorização. A saber: a infinitude do verbo, a ideia de delicidade e o sentimento do coração, *Ibidem*, 152.

---

Espinoza designou como esforço em existir. No fundo, a ideia desta totalidade, terá de vir expressa pela forma de uma existência não criada em si mesma e, como tal, fruto da contingência que reveste a própria vivência humana.<sup>231</sup> Como diz Ricoeur, *eu estou aqui, e não era necessário*.

De certa forma, será pelo reconhecimento de uma desnecessidade em existir, que o ser humano acaba por ser afetado pela tristeza. Ricoeur conclui, então, que o homem deverá ser pensado à luz da síntese entre a afirmação originária e a negação existencial, isto é, que o homem é *a alegria do sim na tristeza do finito*<sup>232</sup> – não esquecendo, porém, que este tipo de tristeza corresponde aquela que todo o homem acomoda no fundo de si mesmo e que, portanto, virá associada às experiências que compreendem um espaço de negação.<sup>233</sup>

Por conseguinte, será em torno desta ideia originária, que ficamos capazes de compreender a capacidade do homem para realizar o mal. Ou seja, que a sua falibilidade tenderá a desaguar na vertigem da sua própria queda. No fundo, o homem aceita-se como ser capaz conscientemente de fazer o mal, colocando-se assim à margem de qualquer experiência fortuita. Por outras palavras, todo o indivíduo constitui-se como instrumento de mediação do mal no mundo e, simultaneamente, como promotor da sua própria existência. Refere então Ricoeur, neste seguimento, que a falibilidade do homem não representa somente o lugar por onde o mal se insere – ou pelo menos, a estrutura originária a partir da qual o homem se corrompe – mas igualmente a ideia da sua capacidade. De certo modo, que esta fragilidade original só se torna verdadeiramente visível no momento em que o mal for praticado.<sup>234</sup>

Não obstante, o mito da queda só se concetualiza nos mitos da criação (e, como tal, da inocência), quando comportar a ideia de que o homem nunca questionará o seu afastamento em relação à ideia de Deus – ou seja, que nunca deixará de ser homem ao tornar-se malévolo. Talvez por isso, Rousseau, ao contrário de Hobbes, receba o assentimento de Ricoeur, não só pela ideia de uma humanidade original não corrompida, como também pela sua perversidade histórica e cultural.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, 155.

<sup>232</sup> *Ibidem*, 156.

<sup>233</sup> Maria Alice Fontes Aleixo, *Reafirmação da Esperança*, 39.

<sup>234</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 162.

<sup>235</sup> *Ibidem*, 161.

---

## 7 – A hermenêutica do mal e a importância do símbolo como fonte inesgotável de sentido

*Mas, então, como se configura o salto do mal para a sua realização efetiva?*

Sendo o mal um fenómeno de difícil compreensão, há que procurar assim aclarar a sua definição por meio da confissão que a consciência religiosa concita. Por outras palavras, este ato pelo qual nos confessamos deverá poder extrair através da via metafórica da linguagem a emoção que transportamos – ao invés de mumifica-la à luz de uma alma cativa. Deste modo – como foi referido – tanto os relatos bíblicos como as diversas teodiceias da história assumiram desde sempre um papel crucial na conciliação dos sentidos que o homem formula diante do mal (promovendo assim a atenuação do seu escândalo), ao mesmo tempo, que o incitam a situar-se no seio de uma mundividência totalizante e racional. Nesta medida, ao exorcizar o mal ou ao *metabolizá-lo* pelo recurso a um logos ordenador ou confessional, o homem adquire a serenidade que almeja.<sup>236</sup> Por conseguinte, será por intermédio da confissão que o reconhecimento da culpa é iluminado pela palavra, símbolo que se mostrará visível quer no sofrimento, quer na angústia existencial.<sup>237</sup>

Ricoeur concluirá, então, que a confissão do mal embora não se cruze diretamente com a filosofia, não deixa de estatuir o reino da palavra no seio do homem. Reformulando, diremos que o sujeito ao confessar-se, sente-se a comunicar consigo mesmo, alcançando por essa via a tomada da palavra pelo discurso filosófico. Adicionalmente, e no sentido dessa mesma apropriação, o nosso autor não deixará de sublinhar que a repetição da confissão não aludirá tanto uma perspetiva religiosa do crente, mas antes à sua intencionalidade criativa ou simbólica, ou seja, àquilo a que Ricoeur chamou de *via da imaginação e simpatia* – facto que não se coaduna com uma filosofia da culpa.<sup>238</sup> Significa, então, que aos olhos de Ricoeur o que norteia verdadeiramente a filosofia do mal não será senão a sua disposição para averiguar, pelo âmbito da mediação religiosa, a repetição da confissão da culpa, procurando assim o sentido que a mesma exprime por meio da linguagem.

Por conseguinte, será através ato de confissão que se promoverá a abertura ao sentido inesgotável do mal, significando isto que se atenderá, desde logo, aos símbolos primários da mancha, do pecado e da culpabilidade, sem esquecer igualmente, os símbolos de segundo e de

---

<sup>236</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, 9-10.

<sup>237</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 171.

<sup>238</sup> *Ibidem*, 167.

---

terceiro grau, como são os mitos ou a própria *gnósis*.<sup>239</sup> Todavia, sendo a confissão uma experiência cega em si mesma (porque fechada na sua própria angústia), tal significa que a mesma só poderá ser identificada pelo discurso que ela própria suscita, facto que não constitui senão a contrapartida do carácter triplo da confissão – o qual remeterá conseqüentemente para a luz a cegueira, a equivocidade e o escândalo que atormentam o homem diante do mal.<sup>240</sup>

Deveremos então aludir ao carácter funcional que o símbolo representa no seio da própria experiência humana. Antes, porém, teremos de admitir que o símbolo não se reconhece como signo, apesar de, como afiança Ricoeur, se orientar para a significação de algo concreto que vai além de si mesmo. Não obstante, é fundamental entender que o símbolo oculta pela sua dimensão de mistério, a forma de uma intencionalidade dupla que compreende não apenas o seu sentido literal – signo convencional – mas igualmente um sentido secundário que curiosamente só se realiza nele mesmo.<sup>241</sup> Resulta daqui que o conteúdo significativo do símbolo comporta a própria literalidade determinística do signo, ideia que se poderá comprovar pelo exemplo da mancha. De facto, poderemos desde logo resumir o símbolo da mancha à imagem de um desconforto físico tomado como *sujo*. Porém, este sentido não comportará a forma de uma intencionalidade pura, mas antes a expressão de um estado de sujidade alojado no âmbito do sagrado, que lhe devolverá assim o sentido daquilo que será considerado impuro ou maculado – e, como tal, manchado.

Assim, como afirma Ricoeur, ao contrário dos signos que poderão ser conceitualizados como sinais transparentes e objetivos – definindo aquilo que querem expressar – os símbolos apresentam-se antes como elementos opacos e obscuros, desvelando através dessa mesma opacidade a sua intencionalidade inesgotável.<sup>242</sup> Decorre, então, daqui a ideia de que a hermenêutica do mal não se realiza à custa de uma *via curta* de reflexões ou descrições específicas, mas antes através de uma *via longa* e reflexiva, no decurso da qual o homem se projeta nas várias facetas da sua existência – como tal, seguindo um sentido que se mostra à partida dissimulado.<sup>243</sup>

---

<sup>239</sup> Na recuperação dos símbolos de segundo e terceiro grau no âmbito da confissão, estarão a linguagem dos mitos, bem como a sua especulação.

<sup>240</sup> *Ibidem*, 170 -171.

<sup>241</sup> *Ibidem*, 178.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

<sup>243</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 202.

---

*8 – A experiência simbólica e a sua relevância para a descodificação do mal existencial. Os exemplos particulares do cosmos, do sonho e da poesia*

É devido à opacidade dos símbolos que surge a necessidade de sistematizar no espaço real – bem como nas experiências que o exprimem – a envoltura “caleidoscópica” que os mesmos comportam. Com vista a isso, Paul Ricoeur definiu um esquema triplo de funções simbólicas, a partir do qual os símbolos se dividiriam nas suas dimensões cósmicas, oníricas e poéticas. Neste sentido, só seriam considerados símbolos autênticos, aqueles onde existisse a convergência simultânea das três vias de experiência enunciadas. Assim, a primeira, representando desde logo a realidade sagrada do cosmos, expressaria o símbolo como uma forma de atribuir um sentido real ao conceito de *coisa*. No fundo, tal experiência simbolizaria as diversas particularidades que compõe os fenómenos naturais – como o céu, o sol, a lua, a água ou a vegetação – os quais ascendem por esta via à dimensão visível da palavra. De certo modo, será pela tradução do mundo em linguagem que poderemos alcançar a imagem do sagrado, facto que não deixa de descentrar as múltiplas significações que concretizam a experiência integradora *antropocósmica*. Em suma, a linguagem fornece-nos assim a ideia de uma ambivalência simbólica, no seio da qual o bem e o mal se complementam numa mesma existência. Por conseguinte, se o desprezo e o ódio se servem da palavra para transmitir a sua mensagem, também a invocação argumentativa – por onde nasce a concórdia – poderá almejar o mesmo fim, só que ao serviço do perdão e da amizade entre os homens.<sup>244</sup> Contudo, não se poderá olvidar que tais realidades cósmicas já serão anteriores ao próprio fenómeno falado e que, como tal, a sua intencionalidade antes de dar que falar, propicia a pensar.<sup>245</sup> Nesta medida, como adverte Ricoeur, a associação do símbolo ao conceito de *coisa*, cumpre-se à luz da *sobredeterminação do sentido inesgotável, que se ramifica no cósmico, no ético e no político*.<sup>246</sup> Portanto, entre os vários símbolos primários que expressam o mal, teremos de destacar desde logo o sentido da mancha, que incorporará assim a faceta cósmica do símbolo, manifestando por seu intermédio a sacralização dos fenómenos naturais – os quais definem a mancha como o mais inesgotável e profundo dos sinais do mundo.<sup>247</sup>

Uma segunda componente simbólica da experiência humana será aquela que se direciona para o conteúdo dos sonhos e, portanto, para a atividade onírica em si mesma. Diz,

---

<sup>244</sup> De realçar, então, que é devido a isso que se associa às tragédias, o termo *mal-dições*, Michel Lacroix, *O Mal*, 109.

<sup>245</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 174.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 175.

---

então o nosso autor, que o sonho compreende o processo de conversão da função cósmica do símbolo na função psíquica do homem, possibilitando assim o acesso aos *símbolos mais fundamentais e mais estáveis da Humanidade*. No fundo, tal expressão equivalerá a um compromisso constituído entre o ser do homem e o ser total. Por outras palavras, o símbolo definirá um encontro com o passado histórico e cultural da humanidade. Por conseguinte, todas as componentes infantis ou instintivas do psiquismo humano – que supostamente enformariam os sonhos – estão, segundo a ótica de Ricoeur, isentas de verdade. Conclui-se, então, que só pela individualidade original do homem será possível a sua inserção no arcaísmo global da humanidade, à qual subjaz desde logo a essência de um sentido humano comum – dado precisamente pela descoberta (ou, mesmo, pela profecia) daquilo que o homem é na verdade.<sup>248</sup> Em resumo, poderemos dizer que os elementos cósmicos e oníricos confluem assim para um mesmo preâmbulo simbólico, no âmbito do qual a descrição do mundo (cosmos) é correlata do próprio conteúdo de espírito realizado sobre aquele.

Por fim, uma outra experiência que poderá potenciar a exteriorização do símbolo pelo homem é, sem dúvida, a expressão poética. Especificando melhor, poderemos dizer que o símbolo irrompe na força da imagem poética – não se reduzindo, portanto, ao retrato concreto do mundo (isto é, que aquele define pela inovação da linguagem um novo ser enformado de palavra). Como nos assevera Ricoeur, citando desta feita Bachelard, a poesia remete-nos assim para o advento de um ser falante, a partir do qual se experienciará o momento concecional de onde emerge o próprio sentido simbólico.

Não menos importante será ainda a referência que se poderá tecer à convivência íntima que tais perspetivas simbólicas realizam entre si. Ou seja, que tais símbolos se apresentam semelhantes sempre que a poética se une ao simbolismo dos sonhos e aos elementos sagrados do mundo – *o céu, as águas, a vegetação e as pedras*.<sup>249</sup> Será, então, pela hermenêutica formada pelos símbolos primários, que se poderá explorar os nexos constitutivos das diferentes experiências do mal, as quais compreendem *o esforço multimilenário da Humanidade para se compreender a si mesma*.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>249</sup> *Ibidem*, 177.

<sup>250</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 202.

---

**9 – O enquadramento semântico do símbolo, em comparação com outras figuras da linguística. Breve referência aos mitos do mal**

Antes mesmo de apreciar em detalhe a estrutura propriamente dita dos símbolos, faremos uma breve reflexão sobre as diferenças que os mesmos comportam em relação a outras estruturas semânticas da linguagem, como é a analogia, a alegoria ou a narrativa dos mitos. Começando pela figura da analogia, constata-se a noção de uma equiparação formal (ou mesmo redutora) em relação aos diversos sentidos do texto,<sup>251</sup> facto que denota desde logo uma certa insuficiência para teorizar uma explicação mais profunda sobre os diferentes significados em jogo. Por conseguinte e, apesar da analogia (em consonância com o símbolo) expressar um significado secundário em relação ao seu sentido literal (primário), tal não implica que a sua intenção seja exclusivamente exterior, mas antes que está imbuída de um conteúdo intrínseco, visando apreender o simbolizado sem dominar intelectualmente a similitude.<sup>252</sup>

Por sua vez, a alegoria, e ao contrário do símbolo, comporta a ideia de uma interpretação aplicada, apesar da intencionalidade daquela ser dirigida à descoberta de um segundo sentido. Ou seja, pelo âmbito da alegoria, já está perspectivada uma relação de tradução que, uma vez efetivada, prescinde da analogia que lhe está subjacente. Poderemos, então, dizer que com a alegoria, é eliminada toda e qualquer forma de transmissão de sentido, porquanto a mesma é o resultado de um momento essencialmente interpretativo, ao invés de uma criação puramente espontânea de signos. Deste modo, será possível reconhecer a diferença entre a doação de sentido dada pela transparência do símbolo e a tradução que deriva da própria interpretação no seio da alegoria.<sup>253</sup> Como sublinha Ricoeur, se o símbolo se situa em anterioridade em relação à própria hermenêutica, a alegoria apresentar-se-á na forma de uma hermenêutica totalmente pura.<sup>254</sup> Talvez, por isso, se observe uma diferença maior entre o mito e a alegoria, do que entre o mito e o símbolo. Isto, porque, todos os mitos, sem exceção, produzem desde logo uma sequência de narrativas à conta de desenvolvimentos simbólicos, a partir dos quais se associarão posteriormente as noções de um tempo e de um espaço anterior à própria história do homem.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> Entre o sentido literal e aquele para o qual é remetido.

<sup>252</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 178-179.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 179.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ibidem*, 181.

---

O símbolo infere-se portanto, no seio de uma fecundidade semântica dotada de uma significação primordial, que possibilita por sua vez o surgimento de um sentido original, ou seja, fazendo situar o símbolo no espaço de uma temporalidade mais remota do que a do próprio mito. A título de exemplo, Ricoeur recorrerá à expulsão de Adão e Eva do jardim do Paraíso, para demonstrar que embora o desterro possa ser considerado uma imagem da própria alienação humana – na dependência de um simbolismo primário – não deixa de se enquadrar igualmente numa história mais lata, que o coloca por sua vez no centro de um relato fantástico, preenchido de personagens, lugares e tempos imemoriais, todos eles convergindo para um mesmo acontecimento histórico, o mito.

Conclui-se, então, que a expressividade de tal simbolismo, pressupõe a ideia de um sentido, que será tanto mais visível quanto maior for a indefinição dos seus contornos de representação. E, similarmente, segundo o nosso autor, quanto mais for cognoscível o símbolo enunciado, mais se ganha dele a transparência de uma firme objetividade, ao mesmo tempo, que nos distanciamos da profundidade do seu conteúdo, como se pode comprovar pela diferenciação entre os símbolos primários e os símbolos de segundo e de terceiro grau.

Em suma, foi pelo repensar de tudo aquilo que os símbolos nos podem revelar que Ricoeur direcionou a sua análise para a descoberta do mal. No fundo, mostrando a visão inesgotável dos símbolos à luz da palavra que deles se extrai, como fonte de um sentido moldado por um tempo esquecido da humanidade. Por conseguinte, Ricoeur afirma, que o inatismo que compreende os símbolos citados – colocados numa relação de pré-existência relativamente ao homem – representa a prova mais evidente de que nunca se poderá efetuar um estudo aturado sobre o mal, sem que esses mesmos conteúdos significantes se mostrem presentes, oferecendo desde logo algo legítimo para pensar.<sup>256</sup>

Assim sendo, poderemos concluir que tais símbolos não provêm de nenhum património comum, mas antes se inserem no seio das tradições culturais (enraizamento histórico-geográfico), onde a questão do mal se situa. Daí, Ricoeur, salientar a contingência que reveste os símbolos da nossa cultura, a que subjaz igualmente a própria memória filosófica resultante do cruzamento entre as civilizações gregas e hebraicas. Mediante isto, afirma o filósofo, todo o elemento analítico compreendido no estudo da confissão do mal e da culpa, deverá aproximar-se da referência histórica e cultural quer da Grécia antiga, quer de Israel.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Segundo Ricoeur, *il faut renoncer à la chimère d'une philosophie sans présuppositions et partir du langage plein*, *Ibidem*, 182.

<sup>257</sup> *Ibidem*, 182-183.

---

## ***10 – Os símbolos primários do mal, através da mancha, do pecado e da culpabilidade no homem falível***

Analisando, de seguida, a obra *La Symbolique du Mal*, focaremos então a nossa atenção nos símbolos primários do mal, a partir dos quais se extrairá o sentido desse enigma que afeta o homem desde sempre – fazendo de cada indivíduo um porta-voz na convivência com o mal. Desta forma e, percorrendo a sequência do texto, abordaremos primeiramente aquele símbolo que transporta desde logo uma antiguidade maior (o qual denota apesar de uma menor racionalidade, uma criatividade mais elevada), ou seja, a mancha. Em seguida, passaremos ao estudo do pecado e, por fim à culpabilidade simbólica. Ao encerrar o capítulo, faremos ainda uma breve alusão aos símbolos secundários do mal, os mitos.

### ***10.1 – O símbolo da mancha e o seu contributo para o medo ontológico do homem***

O símbolo que pretendemos retratar compreende assim a noção de uma intangibilidade primordial, entendida pelo homem como uma forma de rejeição, não só em relação ao seu modo de agir, como igualmente ao cuidado a ter quanto aos critérios que moldam a sua ação. Afirma, então, Ricoeur que o receio em nos considerarmos impuros, associado aos nossos atos de purificação e de limpeza corporal,<sup>258</sup> expressam o desejo de mitigar o sentimento de culpa que transportamos. No fundo, todo esse ritual higiénico vinculado à nossa conduta, não revela senão o esforço de nos distanciarmos da imagem de sujidade que possuímos.<sup>259</sup> Tal consideração poderá ser explicada, à luz de um fenómeno *quase material* que atinge a intimidade do homem em particular – compreendendo, assim, um sentido desconhecido. Deste modo, adianta Ricoeur que será precisamente através do simbolismo extraído da mancha que o homem se introduz no reino do terror.<sup>260</sup>

Com efeito, é possível resgatar deste *ex nihilo*, a ilação de um sentido negativo criado à luz da distância ôntica entre a criatura e o Criador.<sup>261</sup> Demonstra-se, assim, a ideia de uma repulsa em relação ao próprio sofrimento – no caso, sobre si mesmo. Tal repulsa não se manifesta porém através dos instintos naturais mas antes por um reflexo inteligível, facto que constitui já uma reflexão. No fundo, significando que os objetivos últimos do Diabo não são

---

<sup>258</sup> Como seja, no âmbito das doenças do foro psiquiátrico, o caso das neuroses obsessivas-compulsivas.

<sup>259</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>260</sup> Para parafrasear essa afirmação, o filósofo recorre à famosa formulação, *nec spe nec metu*, à luz da filosofia espinozana, para recordar que não se deve esperar por nada, de forma a não termos medo de nada, *Ibidem*.

<sup>261</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 285.

---

menos sistemáticos que os fins de Deus, mas que decorrem do acordo possível com um determinado modo de existência que se percebe a si mesmo.<sup>262</sup>

Todavia, o nosso autor vai mais longe, quando assevera que a recondução do símbolo da mancha (e, como tal, do terror) se direciona para o olhar daquele que o atesta. Por outras palavras, não deveremos considerá-lo com uma identidade inacessível à consciência do homem – e, portanto, como uma infecção cósmica que atinge aquele por contato – mas, antes, com algo compreendido no seu núcleo sentimental, experienciando assim a noção de um medo existencial – visualizado à luz de uma sentença que paira sobre o próprio homem. Refere, então, Ricoeur que a noção do medo em questão compreenderá a ideia de um terror alojado no próprio homem, que se vê assim obrigado a situar-se no mundo ético.<sup>263</sup> Por conseguinte, apesar da objetividade da mancha – como elemento extrínseco que atinge o homem por contágio – será igualmente importante entender a sua manifestação subjetiva na consciência do homem, sob a forma de uma mácula ou impureza (isto é, afastado da sua natureza original).

De certo modo, este temor ético que ultrapassa a ameaça física, compreende já um perigo mais elevado, situado no seio da própria consciência do mal. No fundo, tal consciência exprime assim a impossibilidade de manifestar qualquer tipo de amor pelo seu semelhante ou, como alvitra o nosso autor, de atribuir a si mesmo uma morte antecipada como homem indigno de se considerar verdadeiramente humano.<sup>264</sup> Desta feita, a existência de um homem essencialmente livre (passível, como tal, de realizar o bem ou o mal) representa dentro do âmbito da filosofia um paradoxo incontornável, na medida em que nele habita, tanto o pendor que aniquila a subjetividade do outro (transformando-o numa “coisa” manipulável), como o respeito por essa mesma subjetividade, ou seja, direcionando-o para a fusão íntima que desagua num destino direto ao amor.<sup>265</sup>

Doravante, acredita Ricoeur que a razão que está por detrás deste temor ético, produz somente a ideia de uma vingança original, no seio da qual o símbolo da mancha compreenderá a imagem de um presságio que, *in illo tempore*, se constituiu como imposição ao homem de um castigo sobre a sua falta. Por outro lado, o sofrimento que daqui decorre, não comporta senão uma motivação transcendente sobre o mal, a qual não será fruto de uma experiência eminentemente particular, mas antes da afirmação de uma bondade existencial.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 31-32.

<sup>263</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 191.

<sup>264</sup> Ricoeur escreve *le danger de ne plus pouvoir aimer, le danger d'être un mort la cité des fins*, Idem, 192.

<sup>265</sup> Bernardo Teixeira Coelho, *Sobre a Culpabilidade*, 8

<sup>266</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 198.

---

Deste modo, o elo que une a mancha à vingança revela já um sentido de anterioridade que remonta ao passado das instituições humanas, bem como das leis aplicadas ou, mesmo, da consciencialização de um Deus justiceiro e vingativo.<sup>267</sup>

Constatamos então que o injustificável do sofrimento encontra no simbolismo da mancha e do castigo, a expressão de uma retribuição finalista, a qual se insere por sua vez nos diversos campos da história por meio de uma luta acesa e reiterada entre o homem e o mal que o assola – despertando-o, assim, à luz do sofrimento e do temor para o juízo moral dos seus atos. Diz, então, Ricoeur que o valor do sofrimento, como sintoma e revelação da ambiguidade da mancha, se transfere para o valor explicativo e etiológico do mal moral.<sup>268</sup> Ou seja, que a experiência do mal sofrido representa assim a expiação de um interdito que foi transgredido, sob a forma de uma sanção oposta à do pecado – de onde resulta, por sua vez, a enfermidade do homem. Por conseguinte, se há o desejo de amputar o mal das suas calamidades, fracassos ou perigos teremos de assumir então as condutas que sejam mais adequadas para evitar a provação desses mesmos castigos.

Neste seguimento, poderemos concluir que toda a proibição incorpora já um mal, sob a forma de mal sofrido, porquanto consigna além de um juízo meramente impeditivo, igualmente a visão de uma ameaça ao próprio homem. Com efeito, implícita neste mesmo interdito, estará sempre a sombra de uma retribuição a longo prazo, a qual se dispõe assim a convergir para aquilo que o homem não pode transgredir, isto é, para a ideia de um medo ameaçador ou preventivo.<sup>269</sup>

Ricoeur diz, então, que é precisamente devido ao despontar deste sofrimento escandaloso na consciência humana, que a mancha se desloca para o universo da culpa. De notar ainda, segundo o autor, que uma consciência alargada de culpa nunca poderá enredar-se pela esfera da sexualidade humana (como causa da confissão do mal), mas somente à luz de uma perspetiva mais abrangente, que se incorporará desde logo no espaço público do trabalho ou da política – éticas de justiça – podendo a partir daí convergir para a esfera da sexualidade.<sup>270</sup> Consequentemente, o símbolo da mancha, na sua faceta mais objetiva, traduzirá a ideia de um momento superado na consciência do homem, a qual se predispõe assim a estabelecer a distinção entre o mal praticado e todos os outros atos que expressam

---

<sup>267</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 193.

<sup>268</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>269</sup> *Ibidem*, 193-194.

<sup>270</sup> *Ibidem*, 191.

---

uma aparente maldade – especificamente, aqueles que poderão ser definidos como ações involuntárias ou inconscientes (ou, mesmo, como atos simplesmente espontâneos).<sup>271</sup>

Em suma, o sentido da mancha será assim concebido como elemento exterior e poroso do mal. Trata-se, pois, de uma subjetividade que tenderá a resolver-se, não à luz de um contato vindo de fora que infeta e contagia o homem à sua passagem, mas por meio da influência que as leis gregas e hebraicas sustentam na descrição que tecem às ações faltosas dos homens (roubo, homicídio, entre outras). Desta forma, como afirma o nosso filósofo, tais ações só cominarão uma falta efetiva, passível assim de ser sentenciada, se consubstanciarem a ideia de uma confissão ou transgressão às próprias relações humanas ou, mesmo, à autoestima de cada um.<sup>272</sup> Deste modo, se as mesmas se intencionarem à ruptura com o pacto social, tal significa tão só a noção de uma garantia quanto ao lugar ocupado por cada homem no mundo – tornando-o, assim, sujeito da sua própria vida.<sup>273</sup> Nesta medida, a confissão da culpa, aduzida do próprio simbolismo da mancha, será tanto mais definível na sua exterioridade real, quanto maior for a restrição à sua intencionalidade subjetiva, expressada precisamente pela própria consciência humana.<sup>274</sup> Por conseguinte, se o sentido da mancha se apresenta cifrado, é porque a sua visibilidade só é possível no âmbito da atuação humana. Ou seja, somente ao agir, conseguimos perceber a sua dimensão verdadeira, como aliás se pode comprovar pelos ritos de higiene corporal, os quais expressam assim a supressão dessa mesma impressão de ameaça.

Neste sentido, como assegura Ricoeur, se a mancha nos afeta e infeta de uma forma sumamente simbólica, será lógico que os rituais que pressupõem a sua exclusão, sejam igualmente representados por essa mesma dimensão simbólica.<sup>275</sup> Com efeito, é só mediante a experiência dos ritos que se poderá revelar o simbolismo da mancha. No entanto, para que tal aconteça, será preciso que o mesmo seja formalizado pela dimensão da palavra, atendendo à ideia de que este nunca poderá ser um processo mudo ou isento de linguagem. No fundo, a designação deste mesmo simbolismo comportará sempre, no início, uma palavra.<sup>276</sup> Daí que seja necessária a pronúncia da palavra para denunciar a imagem de um estado de impureza e, com isso, cotejar as diferentes perspectivas do estado puro e impuro da alma, ciente de que só assim, através da linguagem, é que se poderá ascender à expressão do sagrado.<sup>277</sup> Com base

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>272</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>273</sup> Jérôme porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 208.

<sup>274</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 189.

<sup>275</sup> *Ibidem*, 191.

<sup>276</sup> *Le rite n'est jamais muet; et si nulle parole ne l'accompagne, une parole antérieure le fonde*, *Ibidem*, 198.

<sup>277</sup> *Ibidem*, 198.

---

neste raciocínio, poderemos perceber que tal diferenciação entre o puro e o impuro se concentrará sobretudo no conteúdo significante da palavra e que, portanto, só à luz de um fundo de linguagem formal se enformará a culpa confessional que oprime o homem.<sup>278</sup>

Por conseguinte, a confissão do mal exprime assim sob a forma da palavra, a expressão de um temor original, fazendo-o retroagir na sua descrição, à ideia de uma ética em detrimento da sua componente física.<sup>279</sup> Por outro lado, adianta Ricoeur, o castigo que decorre do simbolismo da mancha será sempre pautado por uma certa infelicidade que, embora apontando para um sofrimento justo não deixa de incitar o homem à procura do seu último sentido.<sup>280</sup> A título de curiosidade, poderemos complementar esta mesma experiência de tristeza, com aquilo que Schopenhauer definiu como sofrimento humano, à luz da inversão de uma providência divina na qual a justiça eterna prevaleceria à custa da miséria dos homens. Por outras palavras, o destino do homem (tendencialmente moldado para o infortúnio, para a lamentação ou para a morte) só deverá ser concebido à conta de uma irredutível culpa simbólica. Nesta medida, tanto os males naturais, como os males morais, deverão ser compreendidos à luz de visões perfeitamente equilibradas, no seio das quais o próprio mundo será sempre o tribunal do mundo.<sup>281</sup>

Seguindo esta mesma linha, dirá Ricoeur, é na retaguarda do próprio receio de punição que se alcançará o objetivo de uma justiça retributiva – *se o homem é castigado porque peca, deve antes ser castigado como peca*<sup>282</sup> – levando assim à restauração da ordem anterior à falta. Dirá, então, o nosso autor, que à negatividade do castigo se antecipa à afirmação de uma integridade originária e, portanto, a expressão de uma felicidade futura que advém de um estado de ordem ou de tristeza recuperado. De certo modo, o mal poderá ser definido à luz de um argumento mais ordenado, no sentido em que o poderemos situar no mundo como a parte se situa no todo, significando com isto, que ele não existe só por si, mas antes vinculado a uma relação de bem que lhe atribui uma via mais consistente para se constituir em glória.<sup>283</sup>

Por conseguinte, à noção ideal de felicidade teremos de associar um sentido híper-ético mais abrangente, o qual irá produzir através da expressão do próprio temor, a visão de uma passagem até uma ordem mais elevada – a qual se exprimirá no espírito do homem pela equiparação entre o medo e a nobreza do amor. Contudo, antes de ser erradicado, tal temor

---

<sup>278</sup> *La constitution d'un vocabulaire du pur et de l'impur, (...), est ainsi la première assise linguistique et sémantique du sentiment de culpabilité et d'abord de la confession des péchés, Ibidem.*

<sup>279</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>280</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>281</sup> Susan Neiman, *O Mal no pensamento moderno*, tr. Vítor Matos (Lisboa: Gradiva, 2005), 225.

<sup>282</sup> *Ibidem*, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 203.

<sup>283</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 50.

---

deverá ser sujeito às transformações que lhe são inculcadas pelo amor – dentro das suas gradativas aspirações – que mais não são do que o pior dos receios do homem, ou seja, o de não amar suficientemente.<sup>284</sup> Adianta, o nosso filósofo, que tal temor não é senão aquele que é manifestado pelos santos e que, portanto, se poderá elevar à perfeição de um amor absoluto. Concluiremos, então, que a extinção deste medo arcaico dado pelo simbolismo da mancha, só será efetuada à custa da mensagem de amor que o próprio comporta, ou seja, tendo em vista a escatologia da moralidade.<sup>285</sup>

### ***10.2 – O pecado e a alienação espiritual do homem em Deus***

Por sua vez, o símbolo do pecado só poderá ser compreendido em Ricoeur à luz do *diante de Deus* de Kierkegaard. Isto é, expressando a ideia de que o homem estabeleceu em tempos imemoriais uma aliança sagrada com Deus. Concluimos, então, que o pecado transportará a imagem de um encontro com o divino, contudo pela expressão de um incumprimento por parte do homem em honrar o seu compromisso com Deus. No fundo, será por meio deste vínculo quebrado que se chegará à distância de sentido entre o símbolo do pecado e o símbolo da mancha. Desta forma e, ao contrário da mancha, Ricoeur não deixará de ver no pecado a constituição de um acordo divino estabelecido com o povo judaico.<sup>286</sup> Todavia, do mesmo modo que a mancha se apreende na consciência dos homens pela palavra – quer pelos ritos, quer pela confissão – também no quadro da aliança sagrada, bem como na violação à mesma, se concretiza esse mesmo poder do verbo.<sup>287</sup>

Assim, a relação do homem com o divino, bem como a sua observância à lei religiosa, aludirá a um dizer invocado para Deus, consubstanciando assim o emergir de uma linguagem simbólica direcionada precisamente para o pecado. Contudo, tal lei não comportará a ideia de um interdito específico, como se poderia inicialmente pensar, mas antes a forma de uma injunção positiva que nos ordena a amar incansavelmente tudo e todos.<sup>288</sup> Assiste-se, então, a um homem esfomeado de absoluto, disposto a ser integrado em algo maior do que ele mesmo e, portanto, comprometido com uma ordem de consciência superior – quer esta reflita ou não a ideia de um Deus transcendental. Nasce, assim, no ser humano a presença vaga de uma lei

---

<sup>284</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 206.

<sup>285</sup> *Ibidem*, 205-206.

<sup>286</sup> Diz Ricoeur que, ao contrário dos demais povos semíticos, a experiência hebraica do pecado não deve ser procurada tanto na letra dos códigos como na vida e na direção das suas transformações, Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II*, 212.

<sup>287</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>288</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 59.

---

acima das leis, que o leva tanto a fascinar-se quando a apreende plenamente, como angustiar-se quando nele regista a sua ausência.<sup>289</sup>

Deste modo, a palavra que postula a aliança com Deus, tenderá a converter-se num imperativo moral específico, que ultrapassa, segundo Ricoeur, a concretude da norma jurídica, em virtude de ser já um produto de um mandamento inacessível.<sup>290</sup> Por conseguinte, tal mandamento – que não representa senão uma máxima de Deus – irá determinar pelo pecado um sentido exclusivamente religioso – mais do que ético – porque como defende o nosso autor, não está em causa a violação de uma norma abstrata, mas antes e sobretudo a lesão de um laço pessoal.<sup>291</sup> Decorrente daqui, poderemos afirmar então que o pecado consubstancia desde logo o meio privilegiado a partir do qual se transforma a história do homem na história de Deus.<sup>292</sup> No fundo, será pela perspectiva de Adolphe Gesché, que Ricoeur reconhecerá no próprio mal, a perspectiva de uma visão teológica mais abrangente, que ultrapassa assim e em larga medida a sua questão filosófica. Com efeito, o problema do mal em Deus não comporta somente um estudo de indelével interesse, mas igualmente a necessidade de compreender que o próprio sofrimento se completa em Deus, porque só no reencontro com Ele, a discussão interior se concretiza.<sup>293</sup> Poderemos então afirmar, que o pecado traduz menos uma vontade concreta de fazer o mal do que uma desorientação em relação à noção do bem, o que advém, desde logo, de uma inclinação para o *obscurecimento da razão humana pela sensibilidade ou da regra universal pelo Amor de si*.<sup>294</sup> Desta forma, a consciência do pecado, insiste Ricoeur, comporta no homem uma tensão entre a demanda infinita do Criador e a exigência que deriva das normas de conduta, explanadas nos códigos semíticos do Oriente.<sup>295</sup> Em síntese, extrairemos da dialética em questão – mandamento finito versus exigência divina – a estrutura fundamental de uma aliança que não representa senão a própria ética hebraica.

Por conseguinte, desta dialética do pecado, há que adiantar ainda que tal infinitude, provinda de Deus, só terá um significado verdadeiramente perceptível quando se vincular à palavra profética. Isto é, que a profecia deverá integrar em si a noção de uma ameaça voltada para a dimensão de uma acusação ética, transposta, como tal, para o sentido do pecado (pela conjugação da ira de Deus com a indignação do profeta).<sup>296</sup> Deste modo, há que dizer que, a infinitude de tal exigência desvela somente o quão profundo se encontra a raiz do mal no

---

<sup>289</sup> Bernardo Teixeira Coelho, *Sobre a Culpabilidade*, 9.

<sup>290</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 213.

<sup>291</sup> *Ibidem*, 212.

<sup>292</sup> Equipa de teólogos, *Pecado, penitência*, tr. Manuel de Aguiar (Lisboa: Paulistas, 1977), 32.

<sup>293</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 26.

<sup>294</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 113.

<sup>295</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 218.

<sup>296</sup> *Ibidem*, 214.

---

homem (isto é, o seu mal radical). Por outro lado, do símbolo do pecado resulta ainda a ideia de uma dualidade balanceada entre a demanda infinita de Deus – veiculada pela profecia – e o legalismo semítico, tributário das antigas proibições codificadas. Devemos, então, depreender a dimensão de um temor que perpassa o arcaísmo simbólico da mancha, alojando-se assim na subjetividade profunda do homem, isto é, conformando a expressão de uma angústia que o atinge quando se encontra *diante de Deus*.<sup>297</sup> Tal temor reflete-se, portanto, no seio de uma dimensão comunitária, segundo a confissão dos pecados do povo na sua totalidade.<sup>298</sup> Como se verá mais adiante, é precisamente por aqui que se encontra o desvio em relação à culpabilidade simbólica, no âmbito da qual, o aparecimento do medo será sempre independente da sua interiorização pela consciência do pecado.<sup>299</sup> Todavia, como assevera Ricoeur, a ameaça que paira sobre o povo de Israel, ficará sempre comprometida com a possibilidade de uma reconciliação integral, porquanto Deus jamais se transformará num outro totalmente diferente e, nem mesmo, a rutura fomentada pelo distanciamento da angústia ficará, desta forma, consumada. Assim, o sentido da angústia, será somente o momento sentimental traduzido pela dialética da aliança, sem convergir, contudo, para a sua anulação.<sup>300</sup> Poderemos dizer então que, a abundância do pecado suscita a ideia de uma superabundância da salvação, na medida em que, se o sofrimento e a morte são o salário do pecado, então este terá que competir inevitavelmente para ter acesso à beatitude e à vida eterna.<sup>301</sup>

Nesta medida, a realidade do pecado não determinará senão uma dupla concepção de sentido, transposta como tal para uma experiência simultaneamente relacional e intemporal no seio da própria intimidade do homem. Associa-se, então, à expressividade do pecado, uma visão simbólica que o coloca quer no *nada*, quer voltado para uma *posição* determinada. Em relação ao *nada*, argumentará Ricoeur que, diante do contacto da mancha se contrapõe a orientação intencional do pecado, à luz de uma escolha extraviada ou, mesmo, pela rutura com uma religião previamente acordada. Assim, o pecado nada mais é do que a escolha de uma vontade, disposta a esbater o verbo criador e a irromper contra as forças tenebrosas que o souberam destronar.<sup>302</sup> Por outro lado, o pecado poderá ser igualmente concebido, como expressão de uma queda responsável, na esteira de um *nihil privativum*, isto é, associado a um

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, 222.

<sup>298</sup> Ricoeur refere-se à comunidade de Israel.

<sup>299</sup> *Ibidem*, 222-223.

<sup>300</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>301</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 61.

<sup>302</sup> *Ibidem*, 54.

---

ato de livre arbítrio.<sup>303</sup> Desta forma, enquanto a mancha representa o símbolo de uma infecção ou de um fenómeno colocado sobre nós – positividade exterior<sup>304</sup> – o pecado tenderá a afirmar-se antes no rompimento individual com Deus, transformando o homem num ser solitário ou, mesmo, alienado. E, será por conta desta ideia, oposta ao símbolo da mancha, que o nosso autor afirmará que a conversão do positivo no negativo, do espaço no tempo ou, ainda, da revolução das imagens na sua significação se entrosará impreterivelmente com o símbolo do pecado.<sup>305</sup>

Concluimos, então, que o esquema do *nada* aplicado ao símbolo do pecado, resulta precisamente do afastamento de Deus em relação ao homem, por meio do qual este último se vê assim abandonado e destituído de sentido. Daí não ser considerada estranha, desde logo, a fonte de onde brota a palavra pecado – *sunden* – a qual significa separar, ou seja, expressando a ideia de que por dentro da própria provação do mal se encontra aquele que vive separado, separado de quem ama, separado da comunidade humana e, sobretudo, separado de Deus.<sup>306</sup> Há pois, assim, uma impossibilidade concreta de um pensar justificado sobre a falta, porquanto a falta nunca será pecado e não pertencerá à esfera do sagrado, se a mesma não for cometida sem razão.<sup>307</sup> Deste modo, tolhido sob a angústia do vínculo perdido, o homem não deixará de se esgotar no grito *Meus Deus, Meu Deus, porque me abandonaste?*<sup>308</sup> De certa forma, no seio desta súplica sofrida, conceptualiza-se a grandeza de Deus, assente naquilo a que Ricoeur chamou de *perdão-retorno*, isto é, a mediação que faz do homem um ser com esperança, pela certeza de que Deus nunca o irá condenar, mas antes entregar-lhe a graça do seu perdão. Deste modo, regista-se aqui a concordância total entre a ira e o perdão divino.<sup>309</sup>

Por outro lado, será através da religião cristã que se assistirá à conjugação entre o pecado e a graça divina (ou da miséria do homem e a sua salvação), argumento que se poderá associar, por sua vez, ao sentido transmitido por Cristo na salvação da ovelha perdida e, portanto, ao lado do pecador em detrimento do justo. Desta forma, poderemos dizer que diante do homem se coloca a dimensão de um Deus misericordioso, que prescinde assim do seu desígnio superior para devolver àquele o seu vínculo original. Por outras palavras, tal expressão transfigura-se assim na imagem de um Deus poderoso que se despe da sua função criadora para se revelar como entidade paterna, cujo filho, Jesus Cristo, foi anunciado ao

---

<sup>303</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 286.

<sup>304</sup> Ao contrário da negatividade, que nesse caso seria, segundo Ricoeur, a imagem da pureza.

<sup>305</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude e culpabilité*, 228 e 232.

<sup>306</sup> A maior falha da nossa época, designa-se por exclusão, ficando daqui exposto que a separação, o afastamento e a discórdia são as figuras do mal actual, Michel Lacroix, *O Mal*, 114.

<sup>307</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 52.

<sup>308</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 235.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 236.

---

mundo como fundador de um novo tipo de relação entre o homem e Deus – no fundo, contribuindo para que o homem supere os seus limites e a sua mediocridade.<sup>310</sup> Por conseguinte, o poder de Deus não se traduz no esquecimento do pecado, mas antes na ideia de um reatamento desse vínculo cindido que pressupõe, desde logo, o direcionamento do homem para um caminho mais sensato, isto é, a via que lhe atribui um sentido à vida e a torna gratificante: a via de retorno a Deus.

Neste sentido poderemos inferir que, a forma mais perfeita de dar resposta ao mal no mundo reside na própria salvação do homem culpado, quer seja pelo amor a Deus, quer pela paixão ou, mesmo, à conta do excesso da criação em detrimento do afastamento do mal. Quer isto dizer que, só pela caridade e não por um calculismo racional, poderemos atingir a ideia de uma superabundância, consubstanciada assim no amor infinito de Deus pelo homem – configurado, por sua vez, pelo combate entre *Eros* e *Thanatos*.<sup>311</sup> Recorda então, o nosso filósofo, que o perdão de Deus se espraia sobre o percurso histórico do homem, equivalentemente aos acontecimentos da religião hebraica – os quais ascendem a uma teologia da história – por meio dos quais o arrependimento à conta da ira de Deus, se expressará à luz de uma pedagogia divina, sempre em construção.<sup>312</sup> Como adianta Ricoeur, citando Jankélévitch, o perdão no homem é forte como o mal, mas igualmente o mal é forte como o perdão, significando isto que o homem será sempre incapaz, ao contrário de Deus, de amar incondicionalmente o seu semelhante.<sup>313</sup>

Por fim e, ainda sobre o símbolo do pecado e desse *nada* que o representa, poderemos aludir, dentro do âmbito do direito, ao valor da sentença condenatória, a qual compreenderá assim a imagem de um sofrimento estatuído, equivalente a uma experiência de provação situada no próprio homem, quer pela tomada de consciência da sua falta, quer pela confissão da sua culpa – confissão que permite, desde logo, revelar por contraste uma outra faceta do perdão. Por conseguinte, o perdão, embora não suprimindo o sofrimento, acaba por surgir como moldura justificativa da pena, a qual se atesta assim pelo reconhecimento no homem do pecado cometido. É por isso que será lícito afirmar que *amar, é dar a alguém o poder de nos causar sofrimento*.<sup>314</sup>

De ressaltar, igualmente, que sem o excesso do sofrimento não será possível o excesso do mal, dado que só mediante a experiência de um sofrimento intolerável se torna

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, 37 e 42.

<sup>311</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 95.

<sup>312</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 236.

<sup>313</sup> Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, tr. Agustín Neira (Madrid: Trotta, Madrid, 2003), 616.

<sup>314</sup> Equipa de teólogos, *Peché, pénitence*, 30.

---

possível a ideia de um Deus para o qual tudo se transfere – no fundo, arquitetando a esperança de uma resposta para o desregramento do próprio homem. Adicionalmente, poderemos concluir que a religião se associará a um processo contínuo que conduz o mal à sua derrota e, como tal, ao perdão divino.<sup>315</sup>

Por outro lado, como afirma Ricoeur, o pecado nunca poderá representar um vazio de vaidade relativamente à exterioridade da mancha, na medida em que, ao despojar-se da sua relação de infecção, acabará por tornar o homem cativo do mal interior que o preenche. Assiste-se, então, por esta via, à deslocação do mal do exterior para o interior do ser humano, onde o mesmo se irá alojar. Daqui se retira, igualmente, a ideia de uma nova posição simbólica, produzida precisamente pela transposição do sentido da mancha para um novo símbolo do mal, o pecado.<sup>316</sup> Contudo e, apesar de tal símbolo se encontrar alojado no íntimo do homem, jamais se converterá na imagem de uma consciência culpada, porque embora expresse a ideia de uma interioridade profunda, não deixa ao mesmo tempo de revelar a aparência de uma certa objetividade.<sup>317</sup>

Por conseguinte, poderemos concluir que o homem representa indubitavelmente no enquadramento da aliança com Deus, a medida mais realista do pecado, visto que não se presta a uma subjetividade difusa mas antes à dimensão concreta de um homem ferido consigo mesmo, na sua individualidade e no seu sentido comunitário. Por sua vez, poderemos igualmente antever, na esteira de Ricoeur, a superação deste mesmo individualismo de culpabilidade (pecado), à custa de um sentimento de solidariedade mais amplo e coletivo, extraído precisamente da herança sociocultural de um povo – facto que poderá ser observado na confissão litúrgica dos pecados. Deste modo, será por um dizer plural de um *nós pecadores*, que se evidenciará a disseminação da culpa por todo um coletivo, ilação que denota, por sua vez, o alcance que a confissão do pecado comporta por dentro do domínio híper-biológico e híper-histórico da humanidade. Como adianta o nosso autor, o mito adâmico não é senão o exemplo mais autêntico dessa universalidade confessional, que expõe por si mesma, a consciência do pecado.<sup>318</sup> E será, precisamente, devido ao facto do pecado original se converter em castigo, que podemos justificar o sofrimento dos homens inocentes.<sup>319</sup>

Não obstante, emergirá pelo símbolo do pecado, a envoltura de uma experiência simultaneamente íntima e pessoal, que não deixa contudo de deslocar o reconhecimento da

---

<sup>315</sup> Jerome Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 194.

<sup>316</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 237.

<sup>317</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>318</sup> *Ibidem*.

<sup>319</sup> Maria Alice Fontes Aleixo, *Reafirmação da Esperança*, 18.

---

nossa falta para o âmbito mais lato da responsabilidade coletiva. Com isto se pressupõe assim o aperfeiçoamento de um sentido de justiça mais refinado e transparente que, como afirma o nosso filósofo, contribuirá para que o preço a pagar seja equivalente à perda da unidade da espécie humana, convergida para um *diante de Deus, através do elo mais vital e histórico da culpa*.<sup>320</sup> Mais uma vez se postula, por esta via, a ideia de que a condição original do homem *diante de Deus* será sempre o resultado de uma fusão do pecado com o compromisso restaurador da aliança. Adicionalmente, poderemos acrescentar que, será sob este mesmo modo de sujeição que o divino modelará a consciência do homem rumo ao aperfeiçoamento da verdade e da justeza da sua existência.

Será, por conseguinte, por um exame de consciência profundo, que se obterá um olhar mais próximo ou distante de Deus, capaz de evidenciar assim através de uma forma maioritariamente reflexiva, os contornos da própria *consciência de si*. Deste modo, será por conta da atenção que dedicamos a esta mesma consciência, que acabamos por realizar o nosso auto-conhecimento e, será igualmente devido à aparência do *peso* de Deus sobre essa mesma subjetividade que se constituirá o sentimento de desconfiança em relação a nós mesmos, a ponto de nos interrogarmos sobre o sentido dos nossos atos e das nossas intenções.<sup>321</sup> Conclui, então, o nosso filósofo que, esta sabedoria surgida de uma tomada de consciência sobre Deus, produzirá no homem o conhecimento *da sua vaidade, tal como a conhece Deus*.<sup>322</sup> Isto porque, só por esta via será possível ao mesmo indivíduo encontrar a sua salvação na verdade que o preenche.

Neste sentido, em vez de colocarmos a questão *Unde malum?*, deveríamos antes interrogarmo-nos sobre *Unde salus?*, dado que a salvação residirá sempre em Deus e o mal ofende, antes de tudo, o Criador. Por outras palavras, o elemento divino revela-se assim como o único adversário capaz de enfrentar o mal. No fundo, para combater um excesso só mesmo outro excesso será exigível, o que é o mesmo que dizer que para defrontar a irracionalidade do mal, só mesmo a faceta irracional do divino – *loucura de Deus* – será o seu oponente perfeito.<sup>323</sup> Não obstante, na esteira do homem *intemperado* aristotélico, teremos que sublinhar que, tanto a paixão como o mal nunca poderão sair vitoriosos, dado que nele estará

---

<sup>320</sup> *Ibidem*.

<sup>321</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 242.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 37.

---

sempre colocado o princípio do bem, como ser capaz de se arrepender e, obter daí uma cura.<sup>324</sup>

Por fim, no que tange à ideia de retorno – expressão aduzida, como se viu, da reversão do afastamento de Deus no homem pecador – acresce a ideia de uma redenção pessoal que implica desde logo o sentido de um mal que aprisiona o homem no seio de uma força maior – tornando-o assim impotente para se libertar sozinho.<sup>325</sup> Eis, então, que o pecador se encontra voltado para o pecado, como o hebreu para a escravatura.<sup>326</sup> E será, por conseguinte, devido à submissão forçada desta mesma consciência a esse poder exterior que a torna cativa,<sup>327</sup> que surgirá a exigência da sua libertação, reformulada pela ideia de um resgate à custa da salvação divina. O homem reconhece, então, diante do coração de Deus, a relevância da sua falta ou da sua miséria, bem como o poder da misericórdia divina ao aperceber-se do Amor que vem ao encontro da sua pobreza e vergonha, levando-o a ansiar por uma profunda vontade de mudança.<sup>328</sup>

Desta forma, o pecado, segundo alguns autores, acaba por assumir a forma de uma adesão ao algo negativo que vem de fora – analogamente à mancha – descobrindo no homem, não o seu fundo originário, como seria expectável, mas antes o autor do seu consentimento em relação ao mal que o permeia, tornando-o assim suscetível de merecer um perdão em pleno.<sup>329</sup> De certo modo, para além da ideia de perdão que faz regressar o homem a uma via de idealização para Deus, também a simbologia do pecado transporta a ideia da sua libertação, por conta desse mesmo Deus redentor. Por conseguinte, há que concluir que tal consideração tenderá a buscar, segundo Ricoeur, a sua máxima força de sentido na passagem bíblica que relata a saída do povo de Israel do Egito onde estaria cativo.

Para terminar a temática do pecado e, prosseguindo ainda pela ideia de salvação em Deus, Ricoeur recordará, sem hesitar, o valor insubstituível que o discurso da esperança comporta no quadro do pecado para a consciência de todo o homem sofredor. No fundo, invocando a ideia de um novo olhar que venceu e derrotou o medo da morte, reconfigurando assim um sentido mais concordante com o despontar de todo o amor.<sup>330</sup> Ao descobrir-se como criatura, o homem descobre o mundo como cifra do criador, assunção esta que nos levará a

---

<sup>324</sup> Segundo o mesmo autor, a maldade não prova a fraqueza, mas a força da vontade, Jérôme porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 98.

<sup>325</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 37.

<sup>326</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 249.

<sup>327</sup> Diz Ricoeur que essa impotência que vem de fora e que faz o homem cativo, se apresenta por um retomar do símbolo da mancha, *Ibidem*, 250.

<sup>328</sup> Equipa de teólogos, *Peché, pénitence*, 37.

<sup>329</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 57.

<sup>330</sup> *Ibidem*, 51.

---

dizer que, só por meio do acesso à transcendência – por meio de uma poética de esperança – será possível o reconhecimento de uma liberdade negada e humilhada, disposta a alcançar a reconciliação plena com Deus.<sup>331</sup>

### ***10.3 – O despertar da consciência culpada. Do escrúpulo religioso à racionalidade da culpa moral***

A culpabilidade representa na obra *La Symbolique du Mal*, a terceira via pela qual o homem apreende, sob o significado do símbolo, a passagem do mal que o afeta. Ricoeur situa-a assim no seio de uma dialética interior que compreende por sua vez os três componentes da culpa: a mancha, o pecado e a culpabilidade.<sup>332</sup> Sentir-se culpado será, portanto, constituir-se à luz de uma interioridade irremediavelmente sofrível, consideração, esta que tornará fluido o sentimento de alienação enquadrado pela própria objetividade do pecado. Por conseguinte, a culpabilidade não problematizará nem a experiência de um terror que nos surpreende vindo de fora – analogamente à mancha – nem o próprio temor resultante do rompimento com a aliança sagrada – ou seja, o pecado. Irá, sim, problematizar a noção de um efeito punitivo produzido por uma consciência arrependida que não deixa de se martirizar a si própria. Nesta aceção, poderemos então afirmar que a consciência do sofrimento constitui um laivo de vida que se recusa e se opõe a si mesma.<sup>333</sup>

Há, portanto, dentro do âmbito da culpabilidade simbólica, a constatação de um duplo movimento que se expressa, quer como rutura da consciência – no sentido em que a culpa se reconhece a si própria como merecedora de um castigo – quer como ideia de um movimento tendente à sua recuperação, deslocando assim o simbolismo do pecado e da mancha na direção da própria culpa. Desta forma, se por um lado a culpa simboliza a noção de um homem cativo (carente de liberdade), por outro não deixa de transparecer a consciência de uma falta que lhe poderá ser imputada – remetendo assim para a noção de uma responsabilidade que, segundo Ricoeur, converge inteiramente na noção de servo arbítrio.<sup>334</sup> Deste modo, a falta será concebida como expressão da falibilidade do homem, a qual ao imbricar-se no quadro mais amplo da sociedade – nomeadamente pela agência individual –

---

<sup>331</sup> Maria Alice Fontes Aleixo, *Reafirmação da Esperança*, 41.

<sup>332</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 255.

<sup>333</sup> Jérôme porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 23.

<sup>334</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 256.

---

acabará por contribuir para a criação do sentimento de culpa à luz do remorso ou do arrependimento individual.<sup>335</sup>

Poderemos, ainda, afirmar, que o universo do mal não compreende senão um grupo de intenções do eu solipsista, porém tendo em conta a sua dimensão comunitária. Isto porque a convivência humana consubstancia, desde logo, a ideia de um atuar *com-os-outros*, mostrando assim que cada subjetividade só é verdadeiramente singular, quando se contrapõe ao próprio mundo (isto é, quando se vê reconhecida por outras subjetividades).<sup>336</sup> Desta forma, a culpabilidade interpretada como experiência subjetiva da culpa, não constitui senão *uma autêntica revolução na própria experiência do Mal*, em oposição ao pecado que designa o seu momento ontológico.<sup>337</sup> No fundo, no âmbito da culpa, mais do que o reconhecimento de um vínculo assumido perante Deus ou, mesmo, de uma vingança afiançada sobre o homem, será sobretudo o mau uso da liberdade por este que expressará a estreiteza do seu valor.<sup>338</sup>

Ricoeur afirma, então, que só através da separação entre a culpabilidade e o pecado, será possível atribuir uma medida para a culpa no homem. Ou seja, demonstrando, no fundo, que a quantidade de culpa interior estará diretamente relacionada com o facto do homem se sentir mais ou menos culpado. Deste modo, será pelo âmbito da dimensão do *homem-medida* que se perceberá o sentido exato da culpabilidade simbólica, assente assim na visão distante do pecado e, compreendendo desde logo três situações distintas: a individualização do delito penal, a consciência do escrupuloso e o inferno da condenação.<sup>339</sup>

Daqui resulta, então, a nítida divergência entre a culpabilidade e o pecado, assente na potência do *homem-medida* comparativamente ao olhar escrutinador do divino. Por outras palavras, a esfera individual da culpa coloca-se em confronto com um povo subjugado – mostrando que tal oposição ficará intercalada entre a imputação gradativa da culpa e a acusação global do pecado. Por conseguinte, o esquema do mal (bem como a sua confissão) não deixará de vir referenciado como culpa coletiva, a qual se expressa, porém, através de uma culpa essencialmente pessoal, medida assim à luz da escala gradativa da pena – ao invés da uniformidade do pecado. Adicionalmente, poderemos dizer que, no seio da culpabilidade, a confissão do mal tomará a forma de uma iniciativa individual, que resulta assim de um ato pessoal que cada homem inicia (afastada, portanto, de um acordo divino). Decorre daqui, que

---

<sup>335</sup> André Jacob, *O Homem e o Mal*, 32.

<sup>336</sup> Bernardo Teixeira Coelho, *Sobre a Culpabilidade*, 8-9.

<sup>337</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 257.

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> *Ibidem*, 258.

---

a pulverização da culpa distribuída pelas várias subjetividades individuais, não deixará de enunciar a forma de uma solidão que encobre a própria consciência culpada.<sup>340</sup>

Por outro lado, a culpa não deixa de traduzir a visão de um ato produzido livremente (ou seja, que poderia não ter sido praticado), a ponto de mostrar assim o desvio de sentido que lhe é constitutivo, devido em grande parte ao peso da responsabilidade que o homem imputa a si próprio. De certo modo, a expressão de um mal, interiorizado como culpa, suscita o problema da sua própria oposição, ao sustentar a irreversibilidade dos seus atos e das suas ofensas.<sup>341</sup> Por outras palavras, incitando o homem à sua regeneração por meio da liberdade que a angústia ou o arrependimento produzem.<sup>342</sup>

Doravante, poderemos equiparar a noção simbólica de culpabilidade à própria instância de um tribunal, a qual formula assim pela consciência individual um juízo ético tendencialmente prático. De certo modo, Ricoeur tenderá a remeter para a noção grega antiga de culpabilidade, a assimilação de conceitos como *hybris* ou *Adikîa*, ou, mesmo, a cegueira trágica de *hamartía*. Por outro lado, sabendo à partida que a Bíblia se disseminou no Ocidente através da língua grega, será sempre necessário prestar a devida atenção ao cruzamento entre os preceitos ético-religiosos judaicos e a conceção penal de culpabilidade grega. Isto é, procurando perceber que a culpa, quando transposta para o âmbito da justiça, não determina uma ordem que vem do alto, mas antes a ideia de uma racionalidade terrena que se objetiva na consciência do homem (como ideia de uma partilha cósmica ou cidadina, metaforizada pelo tribunal interior da consciência). Neste sentido, sintetiza Ricoeur, a própria *dikê* ao racionalizar-se por si mesma, instaura a racionalidade do *adíkema*.<sup>343</sup> Ou, por outro lado, a injustiça ao irradiar-se de uma elevada racionalidade, acaba por se converter no juízo que define o caráter do justo no ato, seguindo assim o critério da voluntariedade ou da involuntariedade do agente que o realizou.<sup>344</sup>

De realçar, porém que, no âmbito da conceção de *hamartia* – contextualizada no trágico pela falta como finalismo da culpa – não existirá apenas a noção de um reconhecimento à luz do legalismo dos tribunais mas, igualmente, a consciencialização de uma culpa moral no seio do espaço geral da ética e da religião. Com efeito, a definição de culpabilidade como conceito ético-jurídico, constitui já em si uma das bases mais relevantes do direito penal moderno, assumindo-se assim como recorte de enorme importância legal para

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, 261.

<sup>341</sup> Olivier Abel, *Justiça e Mal*, 125-126.

<sup>342</sup> Bernardo Teixeira Coelho, *Sobre a Culpabilidade*, p. 4.

<sup>343</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, p. 265.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

---

a configuração estrutural do delito. Decorre daqui igualmente a constituição do princípio basilar de direito *nullim crimen sine culpa* – do qual se obtém o próprio princípio da culpabilidade – no âmbito do qual se declara a inexistência de crime em todas as situações onde não há a cominação de dolo ou de culpa.

Será, pois, pela culpabilidade que se define um novo tipo de responsabilidade subjetiva, no âmbito da qual a culpa não constitui senão a *base da reprovabilidade da conduta do agente, para que se torne possível a atribuição de punição*.<sup>345</sup> Por esta associação constata-se assim que, a fundamentação que produz a reprovação dos atos cometidos resulta da noção de livre arbítrio, conceção que alude a uma vontade que se intenciona, desde logo, a agir de acordo com o direito.<sup>346</sup> Por sua vez, conclui Ricoeur, o sentido ético e religioso da culpa, compreenderá tanto a conceção de penalidade grega como o poder imponderável de Deus, elemento que apontará, assim, para a culpa judaica. Por conseguinte, na esteira deste cruzamento cultural, o nosso autor não deixará de acrescentar a ideia de que será, precisamente pelo campo do sagrado (o qual revestirá o espírito da *polis*) que o pensamento grego se associará a uma certa piedade judia, precisamente aquela, que surgiu após o acontecimento histórico do exílio.<sup>347</sup>

Assim, para lá da imputação de culpabilidade deve atender-se igualmente à conceção judaica do escrúpulo, a qual define um preceito subtil de expressar a culpa na consciência do homem – relativamente à qual o filósofo não deixou de associar o farisaísmo religioso, como corrente de pensamento que delegou ao mundo a imagem do escrúpulo. Assim, da herança do farisaísmo, poderemos sublinhar desde logo a sua grande extensão histórica – seis séculos sucessivos – influenciando não só a religião judaica, mas também o cristianismo e o islão e, como tal, difundindo irreversivelmente a figura do escrúpulo da consciência culpada pelos povos e culturas do mundo.<sup>348</sup>

Deste modo, o escrúpulo, visualizado assim como segunda modalidade de culpa, representará a expressão de uma categoria heterónoma consequente e consentida, significando isto que a moral pregada pelo próprio farisaísmo não só comporta na sua lei a ética que demanda e exige, mas igualmente a sua religiosidade característica, fazendo jus assim à aceitação incondicional da vontade de Deus no homem. É devido a isso que a Tora se assume, logo à partida, como regra inalienável em todos os círculos sociais por onde o homem se faz

---

<sup>345</sup> Cristiano Rodrigues, *Teorias da Culpabilidade* (Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004), 11–12.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>347</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, p. 271.

<sup>348</sup> *Les Pharisiens constituent le noeud de ce mouvement de pensée qui va d'Esdras à la rédaction du Talmud(...) c'est à eux que le Christianisme et l'Islam doivent d'exister (...) parce que le Judaïsme a offert à saint Paul l'expression la plus parfaite de ce qu'il dut refuser avec le plus de force*, *Ibidem*, 271-272.

---

presença, conjugando deste modo a ética (ou o ritualismo religioso) com a dimensão penal e económica da sociedade. Por conseguinte, à versão máxima da heteronomia doada pelo escrúpulo, Ricoeur atribuirá o nome de ternura devota, em virtude de exprimir a ideia de uma obediência integralmente assumida por Deus, porém com o risco de convergir na hipocrisia se tal não for intencionado – tal obediência expressa, assim, a ideia farisaica de que tudo o que é vivido poderá ser inelutavelmente arreigado a uma *ocasião e obrigação de cumprir a vontade de Deus*.<sup>349</sup> No fundo, à consciência escrupulosa, virá sempre ligada a noção de uma dependência a Deus, não podendo portanto conceber-se por aqui a visão de uma alma alienada. Por outras palavras, ao escrúpulo teremos de associar a noção de uma deliberação que determina a imputação pessoal do homem, associada por sua vez à polaridade dos extremos entre o justo e o malvado.<sup>350</sup> Daqui resulta, a expressão de uma heteronomia consequente e consentida, por onde a Tora se concretiza na plenitude da revelação, ao mesmo tempo que a própria revelação se assume na Tora.<sup>351</sup>

Ricoeur afirma, então, que o escrúpulo representa o ponto extremo da culpabilidade, ao situar precisamente o justo e o malvado em extremos opostos de uma escala de valor que mede a própria transgressão. Por conseguinte, a ideia de subordinação a Deus expressa, não apenas, a visão de uma coabitação definitiva com o sagrado, como igualmente a tessitura de um plano de vida por onde se acolhe o máximo de justiça possível, porque como adverte o filósofo: *ao homem não se pede nada que ele não possa fazer*.<sup>352</sup> Deste modo, ao ato pelo qual se procura agradar a Deus, acrescenta-se não só a intenção de uma boa vontade, mas igualmente a realização de uma ação justa.

O mérito será, então, a par da imputação pessoal ou da polaridade do justo e do malvado, a terceira perspetiva que enforma a própria consciência escrupulosa (que deriva, portanto, do farisaísmo). No fundo, visa-se acentuar por esta via, a expressão de uma culpabilidade inserida na própria experiência ético-religiosa, que levará a contrapor, à noção de homem finito o fundamento infinito de um Deus justo, em nome do qual se realizou algo importante. Desta forma, sob a ideia de mérito, compreende-se não só a visão de uma função contemplativa ou meramente intencional, mas igualmente a esfera prática do fazer.<sup>353</sup> Aprofundando um pouco mais, chegaremos à ideia de uma recompensa espiritual – visão farisaica – destinada a traduzir a concordância com o próprio ideal sagrado. Ou seja, será

---

<sup>349</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>350</sup> Imputação que vê o homem como foco de culpabilidade, à luz das ensinamentos colhidos dos profetas Jeremias e Ezequiel.

<sup>351</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>352</sup> *Ibidem*, 281.

<sup>353</sup> *Ibidem*.

---

necessária uma certa observância à lei de Deus – e durante a ocasião permitida ao homem – para que o próprio possa sentir o mérito da sua atitude – reconhecendo aquela como correta – bem como a sua subordinação a Deus. Como afiança o nosso autor, o homem obediente, será sempre um homem feliz, porque a felicidade não resulta senão de uma recompensa pelo ato de fé realizado.<sup>354</sup> Por conseguinte, é lícito concluir que, sob o ensejo do escrúpulo, se instaura uma relação de instrução entre o homem e o divino, isto é, entre a *vontade que ordena e a vontade que obedece*.<sup>355</sup>

Por último, deveremos acrescentar que Ricoeur não deixará de imputar o inferno da condenação à própria lei de Deus, por forma a reconhecer assim a incapacidade do homem para observar integralmente as demandas do mandamento infinito. De certa forma, sabendo dos imensuráveis preceitos que a lei divina comporta – como forma de alcançar a ideia de perfeição – poderemos concluir que será bastante difícil para o homem subordinar-se plenamente à mesma, a ponto de o desviar para um destino de maldição.<sup>356</sup> Adicionalmente, poderemos afirmar que este mesmo legalismo acabará por deslocar a ideia de justiça para a conceção oposta de uma distância, noção que se associará à assunção de S. Paulo quando o próprio descreve a lei como fonte de pecado e inferno da culpabilidade. À luz deste mesmo sentido, poderemos então asseverar que a lei não visa senão justificar o homem, no momento em que o mesmo insista em cumprir todos os seus quesitos e preceitos.

Por conseguinte, tal desígnio de maldição deverá ser representado pela imagem solitária de uma consciência culpada que assim se apreende e se surpreende ao mesmo tempo, como lugar de confluência de toda a bondade e todo o mal. Por sua vez, o inferno da condenação não traduzirá senão a ideia de uma culpabilidade alojada na própria consciência do homem, a qual se reconhecerá, quer como escrava, quer como *consciência sem promessa*.<sup>357</sup> A este respeito, há que assinalar a título de curiosidade, a argumentação de Hannah Arendt sobre a possibilidade da culpa poder não compreender um conteúdo genuíno de malícia. Com efeito, na obra *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt não deixa de persistir na ideia de que muitos dos homens envolvidos na execução de judeus, não estariam motivados por um ódio xenófobo ou um desejo de maldade explícito, mas antes pelo receio de sofrerem represálias ou de serem deslocados para a frente dos combates.<sup>358</sup> No fundo, segundo esta perspectiva de um mal organizado, poderemos questionar também se não será por

---

<sup>354</sup> *Ibidem*, 282.

<sup>355</sup> *Ibidem*, 285.

<sup>356</sup> *Ibidem*, 291.

<sup>357</sup> *Ibidem*, 297.

<sup>358</sup> Ou mesmo, como no caso de Eichmann, criminoso nazi, que se iniciara no processo de extermínio de judeus apenas por motivos de progressão pessoal, segundo ele próprio.

---

meio de uma justiça igualmente organizada que se conseguirá alcançar a erradicação do mal no mundo e, como tal, se o direito está à altura de assumir tal papel.

### *11 – A fundamentação do “servo arbítrio” e a ideia de uma consciência “triplamente” culpada*

Ricoeur equipará, assim, à noção de *servo arbítrio* a ideia de uma intencionalidade simbólica mais vasta, segundo a qual, a manifestação do mal resultará da sua aproximação à noção de culpabilidade por meio da confissão. Por conseguinte, não deixa de ser visível, que tal culpabilidade comporte já de forma regressiva a representação dos símbolos do pecado e da mancha.<sup>359</sup> No fundo, decorre daqui, a circularidade de uma relação que transporta o sentido dos símbolos mais primitivos para aqueles que são mais recentes, fazendo eclodir todo o potencial do seu simbolismo. De certo modo, a culpabilidade denota já a herança de um significado simbólico que o precede, em vista do qual convergirão variadas representações, como seja a imagem de uma infeção pela mancha ou do cativo pelo pecado. Neste sentido, a interiorização destes símbolos por dentro de uma consciência culpável, conduz à ideia de uma limitação da liberdade pessoal, a qual poderá ser vista como expressão de uma escravatura auto-infligida ou, mesmo, como uma infeção decorrente de um mal que ela própria conjurou.<sup>360</sup>

Ricoeur assevera então que a imagem do cativo no pecado, quando associada à consciência da culpa, acaba por despojar aquela da sua reminiscência histórica, convertendo-se assim num verdadeiro símbolo da liberdade. Por conseguinte, será pela liberdade do homem que confessa a sua culpa, que a expressão mais antiga do mal se manifesta pelo símbolo da mancha.<sup>361</sup> Diz então o nosso autor que a representação da mancha só ficará verdadeiramente realizada quando extrair de si a sua expressão mais abrangente, à luz de uma intencionalidade composta por três sentidos distintos, que constituirão desde logo a noção de servo arbítrio.<sup>362</sup> Em resumo, poderemos dizer que o triplo esquema do servo arbítrio denomina, tanto o sentido de positividade, como de exterioridade ou, mesmo, de uma infeção. Deste modo, a positividade compreenderá a ideia de um mal colocado no mundo (o qual assalta o homem, constantemente), podendo, como tal, ser removido.<sup>363</sup> Por sua vez, a

---

<sup>359</sup> *Les derniers dégagent le sens de ceux qui les précèdent, Ibidem.*

<sup>360</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 302.

<sup>361</sup> *Ibidem.*

<sup>362</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>363</sup> *Sou o Cordeiro de Deus que remove os pecados do Mundo.*

---

exterioridade não traduz senão um mal de pendor essencialmente extrínseco, que vindo de fora acaba por seduzir o homem falível. Por último, a infeção comporta não só um elemento sedutor – na sua dimensão de exterioridade – mas também o sentido de uma afeção interior situada no seio do próprio homem (auto-infeção).<sup>364</sup> Desta forma, será pelo percurso que vai da exteriorização do mal à sua interiorização pelo homem, que se descobre o simbolismo da mancha, o qual representa assim a imagem de uma consciência cativa dentro da própria injustiça.<sup>365</sup>

Por conseguinte, Ricoeur, assegura que o paralelismo entre o sentimento de escravidão no homem (de certo modo consentido) e o mal que o ensombra, comporta já a ideia de um mal radical enraizado desde sempre no coração do ser humano. Extrai-se assim desta afirmação, a própria génese da individualidade do homem, que não deixa contudo de ser o que é, nem se desvalora ou arruína, à luz daquilo que tem de mais significativa na sua humanidade. Isto é, por mais positivo e infetante que seja o mal, nunca poderá converter o homem num outro ser que não seja ele mesmo. Daí concluirmos que o mal nunca se manifestará como opositor do bem, mas antes como elemento que tolda a inocência do homem ou, por outras palavras, por mais radical que seja o mal, o bem será sempre mais originário.<sup>366</sup> Desta forma, como assevera Ricoeur, a mancha não deixa de transmitir ao homem a expressão de uma liberdade originária, que se vê assim *subjugada pela sombra do mal, quando se transfere e se converte na linguagem do servo arbítrio*.<sup>367</sup> De facto, há que entender que o fenómeno do mal existiu desde sempre, significando isto que o homem não o iniciou, mas apenas continuou.<sup>368</sup> Como diria Kant, o homem não pode ser tão mau em termos absolutos, dado que é fruto de uma sedução que o desviou e o tornou padecido por ela.<sup>369</sup>

## ***12 – Os mitos e o fenómeno do mal. A sua função e análise segundo a distância ôntica que vai do ser inocente ao ser culpado***

Podemos definir o mito como uma narrativa de base simbólica, no âmbito da qual a linguagem do mal não representa senão a tradução de uma lógica que nunca se reduz à clareza de uma sabedoria convencional. Neste sentido, será pelos meandros aporéticos da experiência

---

<sup>364</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 305.

<sup>365</sup> Olivier Mongin, *O pensamento do Mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético*, 50.

<sup>366</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 307-308.

<sup>367</sup> *Ibidem*, 308.

<sup>368</sup> Olivier Mongin, *O pensamento do Mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético*, 48.

<sup>369</sup> A identificação com um *pathos*, que afeta o homem. Diz Ricoeur que para remover o símbolo da mancha, haverá que eliminar da experiência do mal, o esquema da sua exterioridade.

---

que se descobrem os símbolos da ficção, os quais ao excederem o seu próprio sentido, acabam por produzir as mais variadas interpretações, por vezes contraditórias entre si.<sup>370</sup> Podemos então afirmar que uma sociedade sem mitos será sempre uma sociedade sem horizontes, sem alma e, portanto, morta.<sup>371</sup> Isto, porque, como nos recorda Ricoeur, o conflito de interpretações necessita sempre de um texto para se revelar, facto que induzirá a própria hermenêutica a situar-se ao nível da interpretação simbólica. Ou seja, intercalando-a entre a tradução mais generalista do mal e a interpretação literal do texto, suscitada pelo binómio leitura/escrita. Constata-se então, segundo Ricoeur, a evidência de uma equiparação entre a subjetividade do leitor e a subjetividade do autor, baseada precisamente na autonomia semântica do texto que leva o leitor a compreender-se à luz da compreensão do si perante o texto.<sup>372</sup>

Por outro lado, há igualmente a necessidade de destrinçar por meio do mito a expressão do seu *logos* falacioso, isto é, a tendência que temos de percecioná-lo como explicação total de origem.<sup>373</sup> No fundo, há que obter uma intenção simultaneamente simbólica e racional, como forma de dar visibilidade aos modelos ocultos que se escondem por detrás da inteligibilidade do mal.<sup>374</sup> Por outro lado, teremos que diferenciar pelo âmbito do mito, quer a sua faceta mais folclórica (a partir da qual se extrai a linguagem do mal), quer o seu lado mais especulativo, isto é, aquele que percorrerá a via das grandes teodiceias.<sup>375</sup>

De certo modo, o nosso autor atribui ao mito a ideia de uma tripla experiência universal, que se define tanto pela sua orientação temporal, como pela sua universalidade concreta ou, ainda, pela sua exploração ontológica. Portanto, refere Ricoeur, a mitologia direciona-se, desde logo, para a interpretação da vida humana no seu sentido global, reunindo assim num mesmo acontecimento histórico, a humanidade no seu conjunto – a qual se vê subordinada à partilha de um espaço e de um tempo comuns (perceção, aliás, sentida pelas personagens das histórias mitológicas). Conclui, então, o filósofo, na esteira dos ensinamentos de S. Paulo, que todos os homens pecaram em Adão.<sup>376</sup> Por conseguinte, ao transferir para o homem o relato da sua culpa, o mito acaba por promover não só a dinamização concreta da

---

<sup>370</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 202.

<sup>371</sup> Zacarias Nascimento, *Os Mitos Gregos – Vozes do nosso inconsciente* (Lisboa: Plátano, 2004), 197.

<sup>372</sup> É o mesmo que dizer, que se obtém através do texto *as condições para um si, em vez do eu que inicialmente chega à leitura*, Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 60.

<sup>373</sup> Ricoeur designa-a por desmitolização.

<sup>374</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e as Mitologias do Mal*, 132.

<sup>375</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 283.

<sup>376</sup> Daí, como reitera o filósofo, a experiência escapa à sua singularidade e se transmuta em seu próprio arquétipo (...) no mito, o homem se recapitula e se totaliza no homem exemplar, Paul Ricoeur, *Philosophie De La Volonté II, Finitude et culpabilité*, 310.

---

sua universalidade, mas igualmente a própria dimensão de temporalidade compreendida pelo começo e pelo fim da sua confissão de culpa – decerto, atribuindo assim à experiência humana um rumo para sua resolução.

Desta forma, o relato mitológico não deixa de representar para o homem a expressão de uma tensão irreversivelmente contínua, no âmbito da qual, a própria ação individual se vê distendida para um espaço mais amplo da história humana, iniciada precisamente no gênesis da perdição e finalizada no apocalipse da salvação.<sup>377</sup> Podemos, então, afirmar que todo o homem que se confessa inicialmente culpado deverá – como forma de atingir o triunfo da redenção – prosseguir o caminho de distanciamento em relação à própria raiz do mal. Em suma, concluindo que um dos objetivos do mito será a revelação desse enigma no seio da existência humana. No fundo, narrando o salto que transporta o homem de uma criatura boa e, tendencialmente, feliz para um ser pecador e confesso de culpa. Por outras palavras, o mito referencia-se a uma dimensão ontológica mais lata que, expõe assim em traçado simbólico a dissonância existente entre a inocência do homem e a sua culpabilidade. De certa forma, por esta simbologia, extrairemos uma função de abertura em direção à dimensão da experiência sensível que, de outro modo, permaneceria oculta e fechada.<sup>378</sup>

Por conseguinte, segundo alguns autores, há processos de simbolização que denotam o surgimento de certos *tabus* ou interditos, reconhecidos desde logo pelas frustrações, ódios e injustiças que daí se retiram.<sup>379</sup> Em perspetiva contrária, Ricoeur argumentará que, à luz do contexto narrativo dos mitos se adquire, além do sentimento de resignação, a própria renúncia aos desejos do homem – afetos cuja ferida acaba por gerar a queixa – segundo a ideia de que o homem mitológico acabará por acolher o seu sofrimento, desistindo assim da componente infantil do desejo de imortalidade. Tal sentido, remata o autor, nunca poderá ser ensinado mas apenas encontrado.<sup>380</sup>

Em sùmula, imprime-se assim, por meio da simbólica dos mitos, a descrição possível sobre o inenarrável do mal que afeta o homem. No fundo, mostrando que a razão nunca deverá ceder ao sentimentalismo das paixões, especialmente, em todas ocasiões em que o homem se vê preenchido de indignação ou revolta (ou mesmo, de uma compaixão confrangedora). Não obstante, o sentimento do homem poderá chegar à reconciliação com a existência do mal, a ponto de se submeter aos seus efeitos e, com isso, produzir a sua eliminação. Contudo, se seguirmos esta mesma tendência, correremos sempre o risco de nos

---

<sup>377</sup> *Ibidem*, 311.

<sup>378</sup> *Ibidem*, 313.

<sup>379</sup> André Jacob, *O Homem e o Mal*, 88.

<sup>380</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e as Mitologias do Mal*, 146.

---

aproximarmos da indiferença, no preciso momento em que dissolvemos o mal na sua totalidade histórica, à maneira das Teodiceias, que invocam a beleza da criação<sup>381</sup>.

### ***13 – Considerações sobre o mal atual e a sua “banalidade” nos dias que correm***

Vários foram os paradigmas que construíram a história do mundo até hoje, delegando muitas vezes às forças do mal o futuro de prosperidade que a humanidade sempre almejou. Por aí se perfilaram algumas das ideologias e teorias económicas mais conhecidas, como foi o caso do *materialismo histórico* de Karl Marx (exemplificado, entre outros aspetos, pelo ódio entre classes), ou mesma a noção mercantil e liberal de Adam Smith, através da qual, a conjugação entre o comportamento egocêntrico dos consumidores e a ganância dos produtores se saldaria no bem comum.<sup>382</sup> Por outras palavras, tais teorias consignariam assim o direcionamento do mal para o sentido de uma satisfação geral e coletiva.<sup>383</sup>

Porém, no seio das sociedades modernas atuais, assiste-se cada vez mais, à crescente agudização da angústia entre os homens, não só por se verem envolvidos de inúmeras imagens do mal, mas também porque se reconhecerem, quer na figura de acusados, quer de acusadores, ao invés de um passado histórico longínquo em que era o próprio Deus ofendido que usava de todo o seu poder para restaurar a ordem perdida.<sup>384</sup> Nesta mesma aceção, poderemos então recordar com Dostoievski, a ideia de que os homens não são senão culpados, perante tudo e todos e, o indivíduo, ainda mais que os outros. Talvez por isso, o próprio cristianismo continue ainda hoje e, de forma insistente, a refutar o afastamento de Deus em relação aos homens (negando assim o abandono de Deus às forças malévolas que os acoçam), porque antes de tudo será preciso que Deus viva para que o homem não morra.<sup>385</sup> De certa forma, o sentido de Deus define, segundo o cristianismo, a ideia de uma plena e indefetível objeção contra o mal do mundo, dado que só por meio de um Ente integralmente bom e inocente será possível eliminar aquele. Dito de outro modo, será somente pelo facto de Deus não ser pecador que se poderá oferecer em pecado e, com isso, entregar-se em nome do homem e descer aos infernos. Demonstrando, no fundo, que tal tarefa jamais poderá ser

---

<sup>381</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, 44.

<sup>382</sup> Porém, teremos de referir que na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Adam Smith não defende exatamente esta posição.

<sup>383</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, 48.

<sup>384</sup> Adolphe Gesché, *O Mal*, 40.

<sup>385</sup> *Ibidem*, 41.

---

confiada ao homem, porquanto este se revela como ser preenchido de culpa, culpa de tudo e de todos e diante de todos.<sup>386</sup>

Não obstante, o pecado ao colocar o mal à mercê do homem, não só o des-fatalizou, como fez atribuir ao próprio (quicá, por via do consentimento) o poder de o dominar. Assim, segundo este sentido, o pecado não seria senão uma mera contingência que o homem poderia ter evitado. Contudo, só pelo sofrimento será possível reconhecer pela da voz das vítimas (ou, pela ausência de piedade daqueles que realizam o mal) os contornos característicos do mal e, como tal, os critérios que o permitem avaliar.<sup>387</sup> Mesmo assim, deve questionar-se se a des-simbolização do mal não ameaça já a própria atuação do homem existencial, ou seja, a sua capacidade para produzir a obra cultural da sua história.<sup>388</sup>

Contudo, há que indagar, mais uma vez, se não será pela forma de um mal organizado e totalmente racional,<sup>389</sup> a fonte de onde derivará a ideia de um sofrimento acentuado e, portanto, aquele que produzirá um maior número de vítimas, ao mesmo tempo, que gera ironicamente uma aceitação maior junto da opinião pública – de certa forma, um tipo de mal que comportará aparentemente um conteúdo de malícia menor. Se assim for, há que concluir, então, que o mal mais perturbador será aquele que se compõe de uma grande dose de racionalidade, ainda que ilusória. Pois, se assim não fosse, seria anulado e destronado com grande rapidez, como afiança, desde logo, o filósofo Jérôme Porée.<sup>390</sup> Daí se constatar, por este argumento, que algumas das maiores virtudes da vida, como o trabalho, a ordem ou a disciplina, sejam usadas erradamente ao serviço de fins terríveis, associados quase sempre a idealismos funestos ou deturpados.

Assim, se focarmos a nossa atenção nos estudos de psicanálise de Sigmund Freud, conseguimos depreender que os instintos humanos de que aquele autor fala, embora recalçados, nunca serão totalmente destruídos, continuando assim a ocultar por detrás de uma aparente máscara de civilidade a própria marca da barbárie. Como diria, Sigmund Freud, o homem vive em termos psicológicos, acima dos seus meios.<sup>391</sup> Por outro lado, teremos de entender que na história humana não há Estados inocentes, nem nações fundadas sob a égide do crime ou coação, mas antes Estados capazes de reconhecer o reflexo da sua barbárie e

---

<sup>386</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>387</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 198.

<sup>388</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>389</sup> No seguimento do pensamento de Hannah Arendt e de Jérôme Porée.

<sup>390</sup> *Ibidem*.

<sup>391</sup> Michel Lacroix, *O Mal*, p. 89.

---

outros, ainda, procurando através da violência de outros tempos, uma forma de desculpar a sua maldade presente.<sup>392</sup>

Por conseguinte, será através deste mesmo recorte de opiniões que chegaremos à associação da fenomenologia do mal com a hermenêutica simbólica, a ponto de constituir assim, dentro do âmbito interpretativo, uma ética da indiferença ou, mesmo, a alienação do próprio mal – quer em termos de valores humanos, quer em relação às diversas tradições herdadas pelas culturas e pelos povos. Assim, sabendo, que o mal não pode ser totalmente explicado e, como tal, pensado, é suposto deduzir que o mesmo só poderá ser “des-coberto” à luz de relatos históricos ou míticos. Por outro lado, podemos concluir que todo o indivíduo culpado só será capaz de agir e tornar-se responsável – ou seja, de realizar justiça – se concretizar a reparação da falta cometida. Porém, como afiança Olivier Abel, na linha de Ricoeur, o mal nunca deixará de exceder a própria reparação, porque de certo modo estará sempre presente e permanecerá assim até ao último dia da história da humanidade.<sup>393</sup>

No entanto, teremos de perceber que existem outras soluções para apaziguar o mal que nos atinge. Em termos concretos, mesmo que adotemos uma atitude preventiva contra este injustificável de origem, jamais poderemos ter a garantia de que o mal não nos afetará – semelhante a uma doença incurável – e que, portanto, será sempre necessário um apelo à presença pacífica com o outro. Logo, poderemos extrair deste mesmo argumento, a ideia de um acompanhamento como expediente indispensável para remover o mal no homem – sem dúvida, que esta função poderá ser observada pelas inúmeras tarefas sociais que preenchem, ainda hoje, os objetivos do Estado moderno, em prol dos mais frágeis e vulneráveis da comunidade.<sup>394</sup> Concluindo, diremos, que será por meio de um sofrimento acentuado que se descobre no homem a prova da sua humanidade. Por outras palavras, será pela ocasião da desgraça que atinge o homem que a emergência da virtude surgirá, revelando a ideia de que mais vale suportar uma infelicidade contínua do que ser brutalmente esmagado por bens infinitos e desmedidos.<sup>395</sup>

Por último, poderemos estabelecer a hipótese de ser ainda possível, no âmbito do trabalho de luto, a suavização da experiência aporética do mal. Assim, se numa primeira fase não for viável alcançar a sabedoria de tal aporia, haverá sempre a possibilidade de, numa segunda etapa, conseguir convertê-la na forma de uma lamentação – convolvendo-a assim na

---

<sup>392</sup>Pascal Bruckner, *O Complexo de Culpa do Ocidente*, tr. Carlos Pestana Nunes (Lisboa, Publicações Europa-América, 2006), 98.

<sup>393</sup>Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra* (Lisboa : Instituto Piaget, 2007), 21.

<sup>394</sup>Michel Lacroix, *O Mal*, 106.

<sup>395</sup>*Ibidem*, 107.

---

direção de uma queixa voltada para Deus. De acordo com esta hipótese, Ricoeur apelará assim para a existência de uma *teologia do protesto* contra a permissão divina do mal, consideração que Joaquim Sousa Teixeira denominou como impaciência da esperança. Por fim, de acordo com o último estágio de luto – e ainda no quadro do lamento – haverá que abrir a porta à aporia da especulação, como forma de evidenciar a discrepância entre as razões que levam a crer em Deus e aquelas que comportam exclusivamente a marca do sofrimento humano. Em suma, poderemos concluir que ultrapassar este limiar, não será senão caminhar para além da ética e da moral.<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 290-291.

---

## ***PARTE II***

***A produção de uma justiça equilibrada no encontro entre a  
ética e o dever imperativo da lei***



---

## CAPÍTULO I

### *A afirmação de uma ordem de virtude ensaiada pelo ideal de “vida boa”. O compromisso de amizade entre homens que se estimam mutuamente*

#### *1 – O enquadramento ético das práticas individuais no plano histórico da vida*

O conceito aristotélico de *vida boa* particulariza, segundo Ricoeur, *o verdadeiro escopo da intencionalidade ética no homem*. Assim, segundo o filósofo grego, a linha de orientação pelo qual discorre este mesmo sentido, não compreende senão a conceção de *praxis*. No fundo, teremos que nos debruçar sobre a teleologia interna da ação, como forma de alcançar assim o princípio último de felicidade.<sup>397</sup> Este princípio, segundo Ricoeur, abarca desde logo um conjunto diversificado de ideias e sonhos, a partir dos quais se pode avaliar se uma vida foi necessariamente bem realizada. No fundo, será por esta decorrência que Sócrates afirmará que uma vida não examinada jamais poderá ser digna desse nome.<sup>398</sup>

Por sua vez, há quem afirme que a conceção de *vida boa* representa uma vida determinada para a sua totalidade, compreendendo não só as relações entre os diversos membros da comunidade, como as atividades que produzem o bem-estar de cada um.<sup>399</sup> Daí que possamos afiançar que a figura da prudência, ao nível pessoal, é já uma qualidade imprescindível para se atingir a *vida boa*, dado que todo aquele que é considerado prudente deverá, antes de tudo, ser capaz de deliberar com acerto sobre aquilo que é melhor ou mais vantajoso para si. Desta forma, poderemos concluir que o ato pelo qual se diz que um indivíduo agiu bem, será sempre aquele em que o homem se realiza em si próprio.<sup>400</sup> Tal consideração levará à escolha dos valores e dos ideais mais adequados para se conseguir obter uma *existência liberta de alienações e orientada por uma ordem justa*.<sup>401</sup> Regista-se, então, por este mesmo enquadramento, a convergência para uma ética do *desejo*<sup>402</sup> – em moldes

---

<sup>397</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 203.

<sup>398</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>399</sup> Robert Milch, *Cliffs Notes on Aristotle's Ethics*, tr. Clarisse Tavares (Lisboa: Publicações Europa-América, 1996), 33.

<sup>400</sup> Cristina Beckert, *Ética* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012), 24.

<sup>401</sup> Luís Araújo, *Ética*, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 30.

<sup>402</sup> Uma ética do querer, ou *Strebensethik*, oposta a uma ética do dever, ou *Sollensethik*.

---

aristotélicos – associada à pretensão de cada um em alcançar a *vida boa* à luz do ideal de *Eudaimonia*.<sup>403</sup>

Neste sentido, Ricoeur não deixará de associar à própria ação um princípio unificador, que não ficará apenas subordinado a relações lógicas de coordenação (regras constitutivas), mas igualmente aos preceitos do bem-fazer e, como tal, das *boas práticas*.<sup>404</sup> Deste modo, será possível afirmar que, a unificação da ética à luz da virtude, representa indubitavelmente um passo determinante para a constituição da racionalidade do *ethos*.<sup>405</sup> Por outras palavras, entre o polo objetivo do bem e o polo subjetivo da virtude, enforma-se a trajetória de uma *praxis*, que define o percurso de união entre a virtude (*aretê*) e a noção de bem (*ethos*).<sup>406</sup>

A este princípio agregador atribui o filósofo MacIntyre o nome de padrões de excelência que, não são mais do que regras formais equiparadas aos diversos ideais de perfeição comungados por uma dada coletividade. No fundo, tais princípios poderão ser demonstrados por todos aqueles que no âmbito de uma prática específica se tornam virtuosos ou mestres – facto que permitirá saber até que ponto, um político ou um médico possuem algum talento para desempenharem as suas atividades. De certo modo, será por esta mesma linha e, na esteira de Aristóteles, que poderemos sugerir que a todo o homem corresponde o dever de ser feliz e que a melhor forma de o conseguir, será precisamente pelo caminho em que o próprio se realiza.<sup>407</sup>

Assim e buscando de novo MacIntyre, Ricoeur recordará que as práticas sociais não compreenderão senão atividades cooperativas, cujas regras se inferem do próprio campo social. Daí a necessidade de uma interpretação conjunta, como forma de apagar *qualquer interpretação solipsista da estima de si, a partir da qual depositamos essas mesmas práticas*.<sup>408</sup> Nesta medida, antes mesmo de valorar o indivíduo que executa uma atividade específica, deveremos aludir à noção de bens imanentes oriundos do próprio fim das ações, isto é, da sua teleologia interna – como seria, desde logo, o interesse ou a sua própria

---

<sup>403</sup> José Manuel Santos, *Introdução à Ética* (Lisboa, Documenta, 2012), 135.

<sup>404</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 206.

<sup>405</sup> Adianta o autor, que foi por esta via que Aristóteles procurou encontrar uma inteligibilidade específica da *praxis*, assim que abandonou a ontologia platónica do Bem, Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, tr. Elsa Childs (Lisboa: Edições 70, 2013), 51.

<sup>406</sup> Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Ética e Direito* (São Paulo: Loyola, 2002), 51.

<sup>407</sup> Curiosamente, o verbo *dever* é dos mais usados na *Ética a Nicómaco*, sendo empregue pelo estagirita (sem contar com os usos não morais) cerca de 170 vezes. Conjetura então, René Gauthier que a intenção de Aristóteles, seria apontar para o centro da sua moral, o conceito distinto de *dever moral*, René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, trad. Maria José Ribeiro (Lisboa, Publicações Europa-América, 1992), 44 e 74.

<sup>408</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 207.

---

satisfação, que não deverão ser confundidos com o prazer.<sup>409</sup> Adicionalmente, assiste-se por esta mesma noção de bens imanentes, à incorporação de práticas individuais no seio de projetos mais amplos ao nível comunitário, como são a instituição familiar, a instituição associativa ou, mesmo, a instituição política que compreendem aquilo que Ricoeur designou como planos de vida. Na verdade, já na *República*<sup>410</sup>, Platão denominava a tarefa pela qual o homem se realiza em si mesmo, como *ergon*, isto é, a função em vista da qual a essência do seu ser estaria destinada.<sup>411</sup>

Por conseguinte, tal designação exprime assim um sentido mais completo de homem do que as suas práticas fragmentadas. Convergindo, de certo modo, para uma teleologia interna, associada aos diversos padrões de excelência que configuram a ação em geral.<sup>412</sup> No fundo, tais planos de vida representam os vários sistemas eletivos do homem, através dos quais o mesmo define pelo campo social, o conjunto dos seus sentidos existenciais. Procura-se, então, evitar a visão solipsista (ipseísta) da *estima de si*, segundo a razão de que tais planos se realizam à margem do executante individual, sendo assim fruto da própria alteridade.<sup>413</sup> Portanto, como afirma Joaquim Sousa Teixeira – comentador de Paul Ricoeur – a *apropriação para si próprio de algo que se torne vetor de ação* enforma já o horizonte de uma ética individual, mesmo que tal resulte da própria alteridade.<sup>414</sup> Contudo não podemos olvidar que, toda a ação comporta a ideia de uma certa opacidade (ou seja, de um certo risco), cuja implicação define, desde logo, a ideia de que nenhum homem jamais se poderá conhecer na sua totalidade. Daí se concluir que, por dentro da ação, existirá sempre a possibilidade do *trágico*.<sup>415</sup>

Não obstante, poderemos defender a ideia, de que será pela realização de uma determinada tarefa que o homem mostra aquilo que é na sua essência. Tal consideração será, assim, demonstrada na *Ética a Nicómaco*<sup>416</sup>, a partir da qual Aristóteles não deixará de fazer alusão ao funcionamento do olho para explicar que o mesmo só se reconhece como

---

<sup>409</sup> *Ibidem*, 207-208.

<sup>410</sup> Platão, *A República*, tr. Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987).

<sup>411</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 49.

<sup>412</sup> Maria Alice Fontes Aleixo, *Estima de Si, solicitude, igualdade. O triângulo de base da Vida Ética segundo Paul Ricoeur*, extraído do site: [www.lusofonia.net](http://www.lusofonia.net), (Covilhã: Seminário Avançado de Antropologia Filosófica do Mestrado em Ética e Política da Universidade da Beira Interior, 2007-2008), 12.

<sup>413</sup> Decorrente disto, todas as práticas revestem um caráter tradicional, traduzido pela alteridade diacrónica; e um caráter cooperativo, traduzido pela alteridade sincrónica, Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 260.

<sup>414</sup> *Ibidem*, 261.

<sup>415</sup> Adicionalmente, segundo Guy Petitdemange, a ação é um pressuposto ético e político ao mesmo tempo, ou seja, *elle engage le soi et aussi la communauté des mortels et des dieux*, Guy Petitdemange, *Éthique et Responsabilité, Paul Ricoeur*, Textes reunis par Jean-Christophe Aeschlimann (Neuchâtel: La Baconnière, 1994), 92.

<sup>416</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal, 2004).

---

verdadeiro – e, não como um olho de vidro – quando está em plena atividade. No fundo, explicitando que, cada indivíduo só se define integralmente por aquilo que realiza, isto é, pela ideia de um bem associado à tarefa de construção do homem nele mesmo. Em resumo, podemos concluir que a *vida boa* não poderá ser concebida senão à luz de um conjunto de regras e princípios mais abrangentes, no âmbito dos quais se encetarão as próprias escolhas de vida, bem como o juízo das ações que realizamos – levando-nos assim a conhecermo-nos melhor. Com efeito, o ideal de *vida boa* só alcança a sua máxima plenitude, quando a atividade racional for efetiva e, através de um simples agir potencial ou virtuoso.<sup>417</sup> Deste modo, assevera Ricoeur, a produção da própria ação representa já a *base sobre a qual se pode construir a ética* – remetendo assim a responsabilidade individual para o ponto de convergência entre o discurso da ação e o discurso da ética. No fundo, a razão para tal, deve-se à necessidade de atribuir uma autoria a toda a ação, ficando cada indivíduo com o dever de se responsabilizar pelos seus atos.<sup>418</sup>

Assim, a tarefa do homem – ou seja, o fim da sua existência – consistirá em ultrapassar as suas práticas individuais (ocupações profissionais) de forma a cumprir assim o desígnio do seu humanismo pleno, o qual não se imiscuirá num humanismo de trabalho.<sup>419</sup> Na verdade, será pelo âmbito da ética que toda a atividade compreendida na noção de *vida boa* se revelará como tarefa idónea e eficiente – auto-suficiente – pois caso contrário, seria considerada somente um projeto de vida intencionado para um meio e, não para um fim.<sup>420</sup> No fundo, suporíamos que o objetivo em questão tenderia a consumir-se numa dupla visão, que não compreenderia senão a perspetiva de felicidade que todo o ser humano procura, adicionada das suas qualidades ou capacidades individuais para atingir essa mesma finalidade – objetivo ligado ao campo das virtudes.<sup>421</sup>

Com efeito, se trouxermos à discussão o exemplo do médico apresentado por Ricoeur, poderemos concluir que o sentido que o mesmo expressa nas suas práticas profissionais – bem como na tomada das suas decisões – enseja quase sempre a ideia de uma natureza instrumental a formular por si mesma, os meios necessários para atingir os seus fins

---

<sup>417</sup> Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, 35-36.

<sup>418</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da Ação*, tr. Artur Morão com revisão de Gonçalo Marcelo (Lisboa, Edições 70, 2013), 56.

<sup>419</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 49

<sup>420</sup> Diz Aristóteles que mediante a atividade do intelecto, se poderá objetivar a mais perfeita ideia de felicidade terrena, função sem dúvida peculiar na natureza humana e que origina um prazer qualitativamente excelente, Luís de Araújo, *Ética*, p. 79. Adicionalmente, adianta Giorgio Agamben, na obra *O Amigo* (edições Pedagogo, Fevereiro de 2013, p. 31) ao tornarmo-nos amigos da sabedoria ela irá corresponder a essa mesma amizade, em virtude da própria *Sofia* nos proporcionar as suas virtudes reflexivas ou contemplativas.

<sup>421</sup> José Manuel Santos, *Introdução à Ética*, 132.

---

específicos, como é a cura de uma doença. No entanto, se estes fins vierem associados à noção de *vida boa* e, portanto, no seio daquilo que Aristóteles designou como *phronésis* – envolvendo não só um sentido biológico mas igualmente um sentido ético e cultural – tal significa que o modelo de *meio-fim* poderá não ser suficiente para explicar essa mesma finalidade. No fundo, tal consideração poderá depreender-se da escolha das vocações profissionais, tendo em vista um determinado plano de vida.

Doravante, o nosso autor não deixará de afirmar que só pela união da prática individual a um plano de vida mais amplo, poderemos chegar à noção de fim em si mesmo. Por outras palavras, é pelo reconhecimento de uma vocação determinada que podemos associar aos atos que a sustentam *esse carácter de fim em si mesmo*.<sup>422</sup> Neste sentido, conclui o nosso filósofo, terá que existir no espaço da ação humana, o resquício de uma finalidade superior, capaz de orientar em associação com o juízo geral as ações de cada um. Segundo esta consideração, retira-se então a ideia de que toda a ação deverá ser direcionada para *aquilo que achamos dever realizar, no momento em que o devemos, nas circunstâncias e onde devemos, relativamente às pessoas que devemos, pelo fim e na forma pela qual deve ser feita*. Em suma, cada homem só deverá aquilo que pode, à luz do argumento que infere que o dever representa apenas a maximização das potencialidades de cada um. Por conseguinte, será nesta ótica que, Ricoeur recordará que a base concetual de toda a ação evidencia a ideia de que certas mudanças só ocorrem quando efetivamente agimos.<sup>423</sup> De certo modo, o desejo do homem – na esteira de Aristóteles – terá de compreender o *horizonte ontológico último do agir ético*, o qual não depende assim de nenhuma razão específica, dado que se atualiza na própria possibilidade que comporta em si mesmo.<sup>424</sup>

## **2 – A invocação da “vida boa” pela noção ricoeuriana de “homem capaz”**

### **2.1 – A “estima de si” como instrumento indispensável para avaliar a justeza de cada ação**

Ricoeur assevera que o *justo* só faz do homem um ser virtuoso, quando o mesmo conformar a sua ação à regra moral. Tal regra terá, portanto, de compreender os atos que realizamos com retidão de forma a garantir o *justo meio* aristotélico. Em termos concretos, tal

---

<sup>422</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 209.

<sup>423</sup> Nesta ilação, diz o filósofo francês, *que ninguém pode observar as causas dos resultados das suas próprias ações de base, pois quando observo, deixo as coisas acontecer e só quando ajo é que as faço acontecer*, Paul Ricoeur, *O Discurso da Ação*, 146.

<sup>424</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 22.

---

critério apela à contenção das virtudes do homem, promovendo a moderação da *praxis* à custa da moderação das paixões (ou seja, atingindo a medida do justo meio).<sup>425</sup> Ricoeur refere, então, que só mediante a apreciação reflexiva dessas mesmas ações, será possível compreender o valor que projetamos acerca de nós mesmos, isto é, como autores das nossas próprias condutas. Diz então o filósofo, sintetizando, que tal olhar sobre nós próprios não revela senão uma primeira afirmação da nossa *estima de si*.<sup>426</sup>

No âmbito desta última aceção, podemos então concluir que a tarefa totalizadora do homem promove o deslocamento da mesma para o quadro do juízo espiritual, *não na possessão habitual do pensamento, mas no seu exercício atual*.<sup>427</sup> Ainda, neste seguimento, podemos adiantar que a representação deste homem aristotélico se coaduna assim com a diferenciação entre o homem real do mundo e o ideal para o qual se destina. No fundo, veicula-se, por esta mesma via, a noção de um princípio, simultaneamente transcendente e imanente, que aponta assim para a ideia de uma tensão entre o ser efetivo e o ser hipotético e, portanto, *colmatável no fim que comanda a passagem da potência ao ato*.<sup>428</sup>

Constata-se, então, segundo Ricoeur, a necessidade de realizar uma interpretação mais exaustiva sobre as nossas ações – bem como sobre o *si mesmo* que lhe subjaz – como forma de harmonizar os planos de vida à luz das melhores práticas para se atingir esse fim. Eis, pois, que a interpretação do *si* se resolve como *estima de si* e vice-versa.<sup>429</sup> Retira-se então desta afirmação, a ideia de que a *estima de si* não traduz somente um facto demonstrável, mas igualmente a contingência de uma interpretação associada ao juízo prático que nela se realiza. No fundo, será por sermos autores dos nossos atos, que se torna evidente o conceito pessoal de atestação, processo que fundamenta assim a legitimação para avaliarmos as nossas ações no quadro de uma *vida boa*.<sup>430</sup> Paralelamente, precisando melhor a noção de atestação, Ricoeur recorre à filosofia de Heidegger para concluir que, só por meio do foro interior do homem, se pode refutar *as dúvidas, as hesitações, as suspeitas de inautenticidade, de hipocrisia, de complacência de si e de autodecepção*. Tal ilação compreenderá, assim, a noção de que o agente, simultaneamente atuante e sofredor, se garante de continuidade nele mesmo, ou seja, no dizer *aqui me mantenho*.<sup>431</sup>

---

<sup>425</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 59.

<sup>426</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 208.

<sup>427</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 49-50.

<sup>428</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 18.

<sup>429</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 211.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

<sup>431</sup> *Ibidem*, *Da Metafísica à Moral*, 35.

---

Por conseguinte, como recorda mais uma vez Ricoeur, só através da *estima de si* se pode subordinar o agir individual a uma ordem simbólica mais ampla, sem contudo colocar em questão a obediência à regra moral.<sup>432</sup> Porém, como afirmam alguns autores, a *estima de si* poderá não exprimir uma atitude narcisista do sujeito, mas antes o carácter irredutível da sua ipseidade diante da lei.<sup>433</sup> Neste sentido, coloca-se assim a descoberto a noção de um homem simultaneamente capaz e autónomo e, como tal, autor assumido dos seus próprios atos – facto que se concretizará no exercício da sua responsabilidade no âmbito do espaço político.<sup>434</sup>

## **2.2 – A importância do conceito de “homem capaz” para o surgimento da ação moral**

É, pois, na sequência do conceito de *homem capaz* que o nosso autor apresenta em *Soi-même comme un autre* as capacidades fundamentais que deverão nortear a vida do homem comum (enquanto ser autónomo e racional). Ricoeur começa então por nomear quatro dessas capacidades que, atestadas pela vivência do sujeito que as expressa, não deixam de revelar a prova incontestável da sua existência. Tais capacidades são assim as capacidades de *falar, de agir, de contar a sua história e de ser moralmente imputável*.<sup>435</sup>

Por conseguinte, o acento principal desta temática terá de ser colocado na ideia de *homem capaz* – ou seja, aquele que pode expressar, fazer e julgar no quadro um campo ético mais alargado. Só assim o *si* será merecedor de uma estima verdadeira, atribuída pelas suas próprias capacidades e realizações.<sup>436</sup> Adianta, então, o nosso autor que será por meio da consciencialização de todo o *homem capaz* que o sujeito *do agir se revela acessível a uma qualificação moral*, isto é, só pela assunção de questões *como quem fala? quem faz? [...] quem é responsável pelos seus atos?* poderemos descortinar a capacidade do sujeito para se designar a si próprio, quer como locutor, autor ou objeto de imputação dos seus atos.<sup>437</sup> No fundo, esta mesma imputação só virá associada a uma conduta moral, quando as ações individuais se puderem enquadrar no seio de predicados como o permitido ou proibido, tornando-se assim suscetíveis de serem ajuizados à luz de uma doutrina que se debruça sobre os seus próprios vícios e virtudes.<sup>438</sup> Adicionalmente, poderemos sublinhar que todo o sujeito

---

<sup>432</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Horizonte da Hermenêutica em Paul Ricoeur* (Coimbra: Ariadne, 2005), 50.

<sup>433</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999), 437- 438.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

<sup>435</sup> Paul Ricoeur, *O Discurso da Ação*, 13.

<sup>436</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 264.

<sup>437</sup> Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral*, pp. 37-38.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

---

capaz de reconhecer os seus próprios limites, nunca expressará a condição da sua finitude, mas antes a ideia não ilusória de se autodefinir e reafirmar.<sup>439</sup>

Com efeito, generalizando um pouco mais, podemos adiantar que a procura da *vida boa* compreenderá a ligação ao plano da individualidade ética, centrada precisamente na noção de *estima de si* – em sintonia, assim, com o duplo sentido do amor-próprio e com a avaliação de si mesmo. Por conseguinte, é por meio da noção de prudência, virtude concebida à luz de um agir meritório que o homem dá testemunho da sua felicidade plena, a qual contudo nunca corresponderá à mediaticidade do prazer (esgotando-se, assim, no seu oposto, ou seja, na ideia de um desprazer absoluto).<sup>440</sup>

Nesta medida, a noção de felicidade revela somente uma autossuficiência que se assume desejável e, portanto, direcionada para o fim das ações pessoais.<sup>441</sup> Concluimos, então, que esta ideia de bem, em vista do qual se destina a existência do homem, se constitui ao longo de uma vida virtuosa, através de práticas reiteradas e reflexivas.<sup>442</sup> No fundo, este mesmo bem, tenderá a sobrepor-se a todos os outros bens existentes no mundo, facto que possibilitará a sua ordenação em volta daquilo que será designado como o melhor dos bens. Por outras palavras, tal consideração transmitirá a unificação de todas as atividades de uma vida em volta de um único fim. Concluindo, podemos dizer então que, só por meio deste mesmo objetivo se conseguirá alcançar a *autarkeia*, ou seja, a autossuficiência de quem tudo deseja e que não deseja absolutamente mais nada.<sup>443</sup>

### ***3 – A conceção de amizade e a forma de uma justiça dual, a inspirar o objetivo da “vida boa”***

#### ***3.1 – O desejo de amizade à luz das diferentes considerações aristotélicas***

Apoiando-nos mais uma vez em Aristóteles, poderemos definir o conceito de amizade como uma forma de transição entre a conceção de *vida boa* – dada pela *estima de si* – e a conceção de uma justiça mais plural com carácter essencialmente político.<sup>444</sup> E, isto, porque a

---

<sup>439</sup> Mariano Penalver Simo, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* (Madrid: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978), 46.

<sup>440</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 91.

<sup>441</sup> Porém a felicidade não se pode considerar somente uma coisa boa entre as demais, dado que tal daria azo a que se considerasse que a mesma seria mais desejável *pela adição até do menor dos bens, dado que esta adição resultaria num bem total maior e entre dois bens o maior é o mais desejável* *Idem*, p. 24.

<sup>442</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 50.

<sup>443</sup> José Manuel Santos, *Introdução à Ética*, 138.

<sup>444</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 213.

---

noção de *philia* congrega em si um significado mais amplo e duradouro do que a simples definição de amizade (sentido comum do termo), comportando desde logo o elo social que une os homens entre si, ao mesmo tempo que serve de lastro a outras formas de organização comunitária.<sup>445</sup>

Em síntese, a amizade aristotélica pode-se dividir em três classes distintas: o útil, o agradável e o bom. Por conseguinte, a noção de amizade autêntica – *téléia philia* – será aquela que se constitui entre homens que se estimam mutuamente – segundo a noção de uma *boa amizade* – afastada, assim, de todo o interesse mercantil ou motivo accidental. Deste modo, tal conceção de amizade deverá consubstanciar uma relação duradoura, mostrando que cada uma das partes estimará a outra como um bem em si mesma, não deixando de auferir do prazer ou da utilidade que a própria relação poderá proporcionar.<sup>446</sup> Assim, só amigos verdadeiros poderão alcançar a excelência de um bem absoluto, formado à luz de uma ligação forte e prolongada, ao nível de uma confiança mútua, passível de resistir às calúnias e às injustiças que se interpõem drasticamente entre os amigos autênticos.<sup>447</sup> Por outras palavras, tal relação de excelência só é lícita de ser alcançada, quando existir uma comunhão durável entre os amigos, a ponto de fazer das suas estimas pessoais um hábito necessário e repetido e não, simplesmente, um ato único em si.<sup>448</sup>

Não obstante, poderão ainda existir nas relações entre os homens – segundo Aristóteles – duas outras formas de amizade, derivadas do prazer ou da mera utilidade, as quais se constituem assim à luz das vantagens que, ambas ou alguma das partes da relação poderão conseguir. Assim, a estes dois tipos de amizade, o filósofo grego atribui o nome de amizades meramente accidentais. Neste sentido, tais relações não expressam senão uma indesmentível fragilidade, quando comparadas com a amizade entre homens de bem que se estimam mutuamente. De certo modo, reside aqui a razão de tais amizades serem alvo de ruturas frequentes, sobretudo em ocasiões em que o prazer se esbate ou, as próprias vantagens esmorecem.<sup>449</sup> Na verdade, tais tipos de amizade não representam senão amizades inferiores, devido precisamente ao desvalor do benefício que proporcionam para os seus

---

<sup>445</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, tr. Clarisse Tavares (Lisboa, Publicações Europa-América, 1966), 112.

<sup>446</sup> Segundo René Gauthier, Aristóteles mostra, com isto, um certo receio da solidão, naquilo que denominava por *monôtês*, ou *solitário*, empregue várias vezes em *Ética a Nicómaco*, para reafirmar que um homem solitário não pode ser feliz, René-Antoine Gauthier, *Introdução à moral de Aristóteles*, 100-101.

<sup>447</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 203 (20).

<sup>448</sup> António da Silva Rocha, *Ética, Deontologia e Responsabilidade Social*, (Porto: Vida Económica, 2010), 476.

<sup>449</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 200 (20).

---

intervenientes.<sup>450</sup> Tal consideração pode remeter-nos, assim, para a existência de certos tipos de amizade formadas por sujeitos maus.<sup>451</sup>

Mesmo assim, como já foi dito, para que se constituam amizades autênticas, será sempre necessário um envolvimento contínuo entre os amigos, como forma de tornar possível o conhecimento pelos próprios das suas personalidades. No fundo, este sentimento de cumplicidade, nunca será alcançado sem antes *as pessoas terem comido juntas a mesma quantidade de sal e, como tal, serem merecedoras de uma confiança mútua.*<sup>452</sup> Por outras palavras, a constituição de uma amizade genuína e virtuosa nunca poderá ser fruto somente de um puro desejo de amizade.

Por outro lado e, no que tange à noção de *bom*, Ricoeur asseverará que este terá de vir associado à noção do amor de si – *philautia* – segundo o argumento que faz de cada homem um amigo de si mesmo, facto que por sua vez se direccionará para a ideia aristotélica de que *um homem feliz, necessita de amigos*. Assim, poderemos dizer que aqueles que se desejam entre si não se desejam por si mesmos, mas antes pelo benefício da sua própria vivência.<sup>453</sup> Contudo, seguindo uma visão mais redutora, poderemos ainda afirmar que a amizade definir-se-á no homem a projeção do *amor de si*, bem como o prolongamento deste no seu semelhante, limitando assim o seu alcance. No fundo, a mesma razão que nos leva a estimar o outro como amigo – tendo em conta o amor que possuímos por nós próprios – coíbe-nos simultaneamente de amar os nossos inimigos e todos aqueles que nos são indiferentes.<sup>454</sup>

Sobre esta questão, explica Ricoeur que jamais podemos duvidar da necessidade de nos amarmos a nós mesmos para podermos amar o outro, na medida em que no seio desta mesma aporia estará sempre sinalizada a via que nos encaminha para o *centro da problemática do si e do outro distinto de si.*<sup>455</sup> De certo modo, poderemos concluir, que a noção de *philautia* em Aristóteles nos levará à conceção de uma amizade baseada exclusivamente na relação mútua entre homens de bem. Contudo, não nos poderemos esquecer que, além do sentimento de uma bondade recíproca, deveremos extrair igualmente da noção do *amor de si* o sentido de uma amizade maior que expressará, desde logo, um *viver junto* até à intimidade de cada um.<sup>456</sup> De certo modo, ao amar o seu amigo, o homem ama o

---

<sup>450</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 114.

<sup>451</sup> Francisco Oliveira, *O conceito de ΘΙΛΙΑ de Homero a Aristóteles* (Coimbra: Instituto de Estudos Clássico, MCMLXXIV), 230.

<sup>452</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 202 (25).

<sup>453</sup> Ou seja, cada homem de bem é um bem absoluto para o seu amigo, *Ibidem*, 201.

<sup>454</sup> André Comte-Sponville, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, tr. Maria Bragança (Lisboa, Presença, 1995), 281.

<sup>455</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 214

<sup>456</sup> *Ibidem*.

---

seu próprio bem, dado que quando que uma pessoa de bem se oferece a outra, como amiga, acaba por se constituir num bem para si mesma.<sup>457</sup> Neste sentido, poderemos dizer que a amizade, além de compreender aquilo que há de mais imprescindível na vivência humana, não deixa de ser fruto igualmente de um intercâmbio específico de compensações.<sup>458</sup> Daí se poder explicar, que só pela transmissão de um bem ao outro, se conseguirá atingir a saída para uma realidade feliz, na medida em que o outro se inserirá sempre na minha consciência, por meio da devolução do bem que lhe ofereci.

Por conseguinte, devemos reter com Ricoeur, a ideia de que a amizade apesar de expressar um desejo *de um viver bem com e para os outros*, não deixa de revelar a difícil questão da sua reciprocidade, isto é, de um pensar responsável sobre a alteridade. Podemos dizer, então, que dois indivíduos só constituirão uma verdadeira amizade, se desejarem entre si o mesmo bem, porém de um modo que nunca passe despercebido a nenhum deles. No fundo, enformando a ideia de uma dádiva – benevolência – entre homens que se estimam mutuamente.<sup>459</sup> Com efeito, esta reciprocidade só se realizará segundo o predicado do *bom*, no momento em que se direcionar para o íntimo da pessoa consigo mesma, na relação com o outro, como amigo. Em suma, a amizade entre sujeitos de bem não define senão o *sentido mais excelente do termo, apenas se verifica entre os melhores*.<sup>460</sup>

Adicionalmente, advogará o nosso autor que, tal reciprocidade tenderá a aproximar-se gradualmente do significado religioso da regra de ouro, bem como do imperativo kantiano do respeito devido ao outro. Deste modo, tal ideia de respeito, assente desde logo num princípio de mutualidade, acabará por definir a noção de uma reciprocidade generosa, exprimida assim à luz de uma forma preventiva de derivação egológica posterior.<sup>461</sup> Neste seguimento, voltando de novo a Aristóteles, poderemos afirmar que o maior bem que um amigo pode esperar do outro, será precisamente que o outro não deixe de ser o que é, ou seja, que se mantenha previsível em relação ao bem que transmite ao seu amigo.<sup>462</sup> Contudo, para que este amigo se possa conservar igual a si mesmo (ao atribuir um bem ao outro, como se fosse para si) terá de adotar uma forma de “ fantasia” que ultrapasse a própria natureza humana, ao converter-se num bem que se deseja por si mesmo.<sup>463</sup> De salientar, no entanto, que no âmbito

---

<sup>457</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 205 (30).

<sup>458</sup> Francisco Oliveira, *O conceito de ΘΙΛΙΑ de Homero a Aristóteles*, 230.

<sup>459</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 205 (35).

<sup>460</sup> *Ibidem*, 202 (20).

<sup>461</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 215.

<sup>462</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>463</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 209 (10).

---

da amizade não poderemos exigir o que é devido, mas antes o que é possível dar.<sup>464</sup> E será, precisamente, por este circuito do dar e receber que surge a necessidade de antever a quantidade de amizade que devemos conceder ao outro – porquanto um auxílio excessivo tenderá a levar provavelmente os amigos a um certo retraimento, impedindo assim a continuação da relação e, como tal, o auxílio mútuo.<sup>465</sup>

Por outro lado, como afere Ricoeur, a própria existência do *homem de bem* é já em si um atributo apetecível, na medida em que se constitui como elemento de satisfação para si mesmo – facto que, por sua vez, determinará o carácter impreciso de toda a convivência amistosa. De certo modo, tal sentido deverá direccionar-se para a ideia de que a convivência amiga não se esgota numa simples comunhão de pensamentos, mas antes numa forma de carência situada no seio da própria amizade.<sup>466</sup> Assim, ser amigo é ser um outro de *si mesmo*, visando preencher assim um desejo que o próprio não consegue descobrir em si próprio.<sup>467</sup> Ao contrário do *Eros* platónico – *amizade primeira* – que baseava essencialmente a sua ação na graduação crescente de amizade (visando alcançar um *bem em si*, ou seja, a máxima virtude), Aristóteles postula antes que a amizade terá de comportar uma relação do virtuoso pelo virtuoso e do homem pelo homem – conceptualizando-a assim, não como ascensão a um bem ideal, mas antes como um fim em si mesmo.<sup>468</sup> Nesta medida, poderemos concluir que a partilha da amizade entre homens, constituirá um tipo de relação no âmbito da qual são os próprios amigos os objetos dessa mesma partilha. De certa forma, fazendo equivaler à amizade a ideia de uma relação especial, no seio da qual é promovida o tipo de uma partilha que precederá todas as outras – por conseguinte, o que será descrito como partilha é *o facto por si mesmo de existir a própria vida*.<sup>469</sup>

Diz, então, o filósofo, que a amizade além de consubstanciar uma ética entre homens que se estimam mutuamente, poderá ser igualmente definida como extensão à *estima de si*. Daí concluirmos que a noção de alteridade comportará, logo à partida, a conceção de amizade aristotélica.<sup>470</sup> Contudo, tendo em vista manter a dialética do dar e receber, o filósofo questionará se tal reciprocidade de estimas poderá existir, se o outro não retribuir a dádiva do bem que lhe enviei. No fundo, fazendo surgir a noção de uma bondade que, como explica

---

<sup>464</sup> *Ibidem*, 222 (15).

<sup>465</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 71.

<sup>466</sup> Carência essa que faz com que necessitemos de amigos, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 219.

<sup>467</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>468</sup> René-Antoine Gauthier, *Introdução à Moral de Aristóteles*, 102.

<sup>469</sup> Adianta o mesmo autor, que esta repartição sem objeto ou este consentir original, nada mais é que a política, em virtude do facto de Aristóteles considerar que a partilha que constitui a amizade já transporta consigo um significado político, Giorgio Agamben, *O Amigo*, tr. Luís Serra e Manuela Ramalho (Lisboa: Pedago, 2013), 22.

<sup>470</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 219.

---

Ricoeur, se apresenta por meio de uma ética dirigida aos fins últimos da ação humana, traduzindo assim a equiparação entre uma ação nomeada como boa e uma ação realizada em prol do outro.<sup>471</sup> Adicionalmente, poderemos dizer que o homem *bom* será aquele que se designa como prudente,<sup>472</sup> isto é, que se assemelha ao conceito de *phrónimos* aristotélico. Tal conceito incorpora por conseguinte um apelo ao bem ideal de Platão, o qual deverá ser concretizado da melhor forma possível.<sup>473</sup> No fundo, afirmando que as pessoas de bem amam o seu próprio bem, retribuindo-o igualmente na proporção em que o receberam. Poderemos, então, concluir que a amizade compreenderá a noção de uma igualdade formada pela relação entre homens de bem.<sup>474</sup>

### ***3.2 – A tensão entre a amizade aristotélica e a procura do “justo-meio” no seio da alteridade***

#### ***3.2.1 – Da igualdade simétrica ao reconhecimento de uma justiça mais plural buscada na presença com o outro***

De certo modo, poderemos agora pensar numa possível integração do binómio amizade-igualdade dentro do eixo comum percorrido pela amizade e a justiça. No fundo, a união social que se obtém da amizade, não deixa de intensificar o sentimento de obrigação e de dádiva que se desenvolve entre os amigos.<sup>475</sup> É, então, por este mesmo sentido, que Ricoeur afiançará que tanto a amizade como a justiça acabarão por se entrelaçar numa reciprocidade comum, a ponto de atribuir a cada indivíduo o mesmo quinhão que recebeu do outro. Porém, enquanto a justiça se define à luz de um espaço social mais amplo (como são as instituições públicas), a amizade compreende a relação do *si* com a presença do outro (ou seja, dentro do âmbito das relações pessoais).<sup>476</sup> Contudo, constata Ricoeur, a noção de igualdade vista pela ótica da justiça jamais poderá ser semelhante à igualdade constituída pela amizade, na medida em que nesta, o dar e o receber poderão ser equitativamente

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, 222.

<sup>472</sup> O *prudente* é, pois, aquele que é capaz de lidar o melhor possível com a contingência, as possibilidades e os acasos que a vida oferece. A contingência representa assim, uma ameaça constante à concretização do bem (*eudaimonia*), em virtude do preço que se tem de pagar pela possibilidade de deliberar e optar, e portanto, de se assumir como responsável pelos seus próprios atos. Não obstante, num mundo sem futuros contingentes nunca haveria *praxis* e, assim, o modo de viver mais próprio dos homens, José Manuel Santos, *Introdução à Ética*, 188.

<sup>473</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 20.

<sup>474</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 206 (35).

<sup>475</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 117.

<sup>476</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 215.

---

balanceados.<sup>477</sup> De certa forma, define-se primeiramente a ideia de justiça pela noção de um valor merecido, o qual só compreenderá posteriormente a ideia de simetria no seio das relações humanas. Por seu turno, a amizade expressará desde logo o sentido veiculado pelo princípio de igualdade – o qual tem implícito em si a noção de quantidade – e só depois dará atenção ao valor merecido, como aliás se pode depreender em todas as relações onde se nota uma forte disparidade entre ambas as partes – diferença devida quer a motivos de riqueza, de estatuto, ou de carácter. Tal disparidade mostra assim o âmbito pelo qual o elo de ligação se esmiuçará na proporção dessa mesma diferença.<sup>478</sup> Nesta sequência, podemos concluir que o valor da justiça, consigna a definição de uma norma social em permanente tensão com o juízo moral de cada um,<sup>479</sup> isto é, que a dissimetria acolhida pela justiça se deverá imbricar numa relação de instrução conferida pelo reconhecimento do outro.

Assim, segundo Ricoeur, à situação de injunção veiculada pelo outro, deverá associar-se a ideia invertida de um ser sofredor. Poderemos, então, dizer que o sofrimento não implica a expressão de uma dor física ou espiritual, mas antes a diminuição de um agir individual (ou de um fazer), comportando deste modo uma afronta à dignidade do ser humano.<sup>480</sup> Retira-se, assim, pelo campo da intersubjetividade, a ilação de que todo aquele que é capaz de agir, tomará a iniciativa de se dar ao outro em simpatia e, como tal, compartilhar a sua dor e o seu sofrimento.

### **3.2.2 – A responsabilidade “levinasiana” e a superação da distância entre o “eu” e o “tu”**

Seguindo o argumento antecedente, poderemos tecer ainda um paralelo em relação ao pensamento de Emmanuel Levinas, quando o mesmo postula a ideia de que só por meio da abordagem à figura do outro, seremos incitados a ser responsáveis por ele e por tudo aquilo que ele representa ou é – sem haver necessidade de o assumir. Será, por conseguinte, através de um pensar ético e singular que se produzirá aos olhos de Ricoeur, o movimento de completude do outro em relação a nós. De certo modo, é levando em conta esta mesma consideração, que Emmanuel Levinas criticará a fenomenologia de Husserl, afirmando que a

---

<sup>477</sup> A igualdade na justiça é sempre uma igualdade proporcional, devido à desigualdade de contribuições afiançadas por cada uma das partes.

<sup>478</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 208 (30).

<sup>479</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur. Contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura* (Lisboa, Universidade Fernando Pessoa, 2003), 133.

<sup>480</sup> *Ibidem*, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

---

mesma nunca será capaz de negar à realidade o sentido de alteridade que dela se extrai.<sup>481</sup> No fundo, afirmando um pensar o *même* no espelho do outro como *exterioridade absoluta*.<sup>482</sup>

Assim, é pela perspectiva de uma *ética como responsabilidade em que se dá o próprio nó do subjetivo*,<sup>483</sup> associada, por sua vez, à *irrelação* formada entre o eu e o rosto do outro – precisamente aquele que se concebe como mestre de justiça – que o homem se instruirá não só na ética do interdito do assassinio (ou na prescrição da justiça <sup>484</sup>) como no modo de ser paciente, passivo e sofredor. De certo modo, sublinharemos que a resposta do *soi* à injunção afixada pelo outro, não representa senão a interiorização moral de um constrangimento, a partir da qual, o agir do *moi* se expressa como *espontaneidade benevolente*, levando assim ao reconhecimento da autoridade do outro – este outro que me intima e me obriga a agir de forma justa.<sup>485</sup> Destarte, é incontornável deduzirmos da análise efetuada, a ação de um homem como agente e paciente ao mesmo tempo, <sup>486</sup> no âmbito da qual a nossa responsabilidade *pelo frágil* terá assim de ser deslocada para o outro, pela suposição de que nunca o abandonaremos sem nenhum contrapoder contra nós.<sup>487</sup> Daí o sentido da amizade em Ricoeur, consubstanciar o fruto de um equilíbrio conjugado, precisamente entre a responsabilidade e a vulnerabilidade sofrível no homem.<sup>488</sup> No fundo, asseverando o argumento de que será por meio da simpatia – através da qual o outro se oferece em sofrimento – que se realiza a afeção do sujeito de ação, porquanto o outro não implica senão um dar que radica somente na sua própria debilidade.<sup>489</sup> Por conseguinte, tanto a injunção como o sofrimento (que decorrem de um outro desconhecido), compreenderão *a priori* um conjunto de sentimentos distintos que apontam assim em direções opostas.

Deste modo, no que tange à amizade, dirá o nosso filósofo que a igualdade só será estabelecida, quando o reconhecimento do *si* da autoridade do outro for realizado, facto que se contrapõe desde logo à figura da simpatia dada pela partilha das fragilidades humanas e, como tal, pela ideia de mortalidade. Tal razão insere-se, assim, pelo argumento que afirma que

---

<sup>481</sup> Isto é, que a filosofia da representação de Husserl não negava toda a alteridade, porque já tinha de significar alguma coisa: o assimilar de si, Sophie Klimis, *La tragedie grecque donne à penser. À propos de l'instruction éthico-ontologique de la philosophie par le tragique - L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, huit études sur Soi-même comme un autre, Patrice Canivez (org.) e Lambros Couloubaritsis (Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2013), 61.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

<sup>476</sup> Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, tr. João Gama (Lisboa, Edições 70, 2010), 79-80.

<sup>477</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 269.

<sup>485</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 270.

<sup>486</sup> *Por conseguinte, para poder inédito, responsabilidade inédita*, Olivier Abel, Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, tr. Maria Luísa Portocarrero, Luís Umbelino (Coimbra: Minerva Coimbra, 2010), 47.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>488</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 223.

<sup>489</sup> *Ibidem*, 225.

---

quanto mais nos descobrimos perdidos num universo desconhecido, mais ânsia teremos de nos ligar aos nossos semelhantes em plena humanidade.<sup>490</sup> Por outras palavras, a abertura do ser humano ao outro – este outro representado pela minha alteridade – acabará por o fazer deslocar em direção a um encontro social mais amplo, onde o próprio se vê inserido em relações onde impera a *emergência da comunicação de efeitos éticos irremediáveis*.<sup>491</sup> De certa forma, trata-se de efetuar um processo de reconhecimento, quer à luz de um projeto individual, quer através da constituição histórica dos valores partilhados em comunidade.<sup>492</sup>

#### ***4 – O contributo da solitudine para a salvaguarda da dignidade de cada um***

Ricoeur constata, assim, que a figura da solitudine não representa senão a ideia de uma dádiva recíproca entre sujeitos de bem – ou seja, homens que se estimam mutuamente no seio de uma relação de simetria. Diz o autor, que é precisamente devido à busca do objetivo de *vida boa* que a solitudine se direciona para o desejo de ter amigos, facto que por sua vez se repercutirá na perceção do *si* ao ver-se representado a *si mesmo como um outro* e entre os outros. Neste sentido, a solitudine compreendida à luz do diálogo entre o *eu* e o *tu*, terá de derivar da própria *estima de si* (e, portanto, justaposta a ela), a qual se projeta por sua vez para a formação do carácter pessoal, bem como para o cuidado e atenção devida ao outro.<sup>493</sup> Desta forma, poderemos alcançar por meio da solitudine, a noção de uma *saída de si* que terá como significado a imagem de uma rutura individual, bem como a ideia de uma base de continuidade que permitirá a conjugação do pensar comutativo entre a ipseidade e a alteridade – estruturando aquilo que mais adiante se denominará por similitude. Em síntese, a solitudine definirá o desdobramento da *ipseidade, imanente à estima de si*.<sup>494</sup> De certa forma, é por esta consideração, que Ricoeur verá na solitudine a noção de uma reciprocidade formada pela reversibilidade, insubstituibilidade e similitude.<sup>495</sup>

---

<sup>490</sup> Edgar Morin, *O Método 6. Ética*, tr. J. Espadeiro Martins (Lisboa: Publicações Europa-América, 2005), 36.

<sup>491</sup> Luís de Araújo, *Ética* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 164-165.

<sup>492</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 125.

<sup>493</sup> Ou seja, o *Eu* assimila já em si o outro e vice-versa, Cristina Beckert, *Ética*, 91.

<sup>494</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 263.

<sup>495</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 225.

---

#### ***4.1 – A ideia de mutualidade, como ponto de partida dialético para fazer desabrochar a subjetividade do outro***

Com efeito, recorrendo a um dos componentes da solicitude, como a reversibilidade, Ricoeur asseverará que este mesmo atributo terá de vir acompanhado do conceito de interlocução, no seio do qual as funções de locutor e de alocutor deverão compreender uma capacidade muito semelhante para se designarem a si mesmas. Em certo sentido, ao dirigir-me ao outro como *tu*, este receberá a minha interpelação na forma de um *eu*, tornando simples, desta forma, a troca dos pronomes pessoais. Por sua vez, estes mesmos pronomes acabarão por projetar no seio da intersubjetividade do discurso a permuta de uma mensagem recebida entre a segunda pessoa do meu *eu* e o espaço compreendido pela minha primeira pessoa, logo que a apreendo. Nesta medida, o *eu* discursivo só poderá constituir-se num diálogo, quando se apropriar do seu sentido linguístico mais ambíguo, ou seja, quando possuir o fim de *se auto-designar a si-próprio ao dizer eu*.<sup>496</sup> Similarmente, a troca do *eu* pelo outro, em que o *tu* se compreende no seio de um processo dinâmico, irá levar a que o *si* e o *mim* entrem igualmente em jogo, levando a que o *tu* se torne num alter-ego.<sup>497</sup> No fundo, poderemos estabelecer uma analogia com o conceito de intropatia de Husserl, no seio do qual o ato interpretativo resultante da presença do outro – este outro análogo ao meu próprio corpo – se traduzirá num meio privilegiado para se alcançar a compreensão daquele. Desta feita, da mesma forma que capto o corpo-objeto do outro, apercebo-me igualmente ao decifrar as modalidades objetivas do meu ser, da presença de uma subjetividade que, ao reconhecer-se a si mesma, antecipa a sua própria expressão pelo *tu*.<sup>498</sup>

Em suma, na opinião de Ricoeur, a ética não resulta senão de uma realização da liberdade do outro, igual à minha.<sup>499</sup> Daqui se depreende, também, a imagem de uma interdependência entre as funções de emissor e recetor, ambos convergidos para a noção de reversibilidade dos papéis assumidos.<sup>500</sup> De assinalar, ainda, que o sentido do discurso só emergirá verdadeiramente de uma relação dialogal, quando emanar de uma significação do outro em mim, e, portanto, quando *tomar comigo* o sentido do outro para infundir, não só a

---

<sup>496</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 393.

<sup>497</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 131.

<sup>498</sup> Carlos João Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, 323-324.

<sup>499</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 131.

<sup>500</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 393.

---

ideia de uma intersubjetividade implícita, mas igualmente a noção de alteridade à luz da diferença e da multivocidade.<sup>501</sup>

#### ***4.2 – A aceção de uma experiência compartilhada que, embora próxima, se distancia na ipseidade que sou***

Dentro do âmbito do discurso, há que reconhecer que os agentes associados às funções de emissor e recetor deverão ser sujeitos insubstituíveis, particularmente no momento da ancoragem do *eu* em uso. Por outras palavras, a idealização do que sou, transferida para a figura do outro (por meio daquilo que Ricoeur definiu como *via da imaginação e simpatia*), jamais me fará deixar de ser aquilo que sou – distinto do outro – e, como tal, cingido à autonomia da minha própria ipseidade. Nesta sequência e a título de curiosidade, poderemos recordar o que o filósofo Jean Paul Sartre referiu acerca da imagem simbólica do perigo ou do inferno que o outro projeta para nós, ao incitar-nos a regressar ao nosso próprio ser. Dito de outra forma, o olhar do outro é antes de mais, um intermediário que me faz aperceber do meu próprio corpo, do espaço que ocupo e, portanto, de que sou algo visível; por outras palavras, o olhar do outro nada mais é que a minha transcendência transcendida.<sup>502</sup>

Doravante, afirma Ricoeur que todos os homens são insubstituíveis, na consciência do outro. Isto é, que só aquilo que se encontra separado poderá ser ligado, argumento que, uma vez transposto para o nível de uma ética mais lata compreenderá o surgimento da fraternidade e do amor em relação ao outro – união no seio da separação – naquilo que o autor designou como uma ética da ligação.<sup>503</sup> Assim, será por meio da solicitude que se chegará à estima do outro, o que é o mesmo que dizer que, será somente pela noção desta mesma vontade que se atingirá o sentido de uma unidade inviolável e irrepetível entre todos – conferida assim pelo nosso afeto e estima.<sup>504</sup> Para demonstrar esta conclusão, Ricoeur mencionará a experiência da morte do ser amado, que consumará assim o sentimento de perda e de luto sob a forma de um ensinamento acerca do carácter singular de cada vida individual – no fundo, fazendo deslocar a esfera do outro, ausente, para a minha interioridade mais íntima.<sup>505</sup>

---

<sup>501</sup> Mariano Penalver Simo, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, 237.

<sup>502</sup> Remo Bodei, *A filosofia do século XX*, tr. Artur Morão (Lisboa, edições 70, 2005), 158.

<sup>503</sup> É imprescindível, segundo o autor, para a sobrevivência da humanidade, que se reconheça nesse “ligar” aos nossos, aos outros e à terra pátria, a missão final da ética, Edgar Morin, *O Método 6. Ética*, tr. J. Espadeiro Martins (Lisboa: Publicações Europa-América), 202.

<sup>504</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 393

<sup>505</sup> *Ibidem*.

---

### 4.3 – A conceção da similitude vista como forma comutativa da estima

Por fim, o nosso autor fará ainda alusão à noção de similitude, como forma de salientar a sua diferenciação em relação à reversibilidade dos papéis ou à insubstituibilidade dos agentes. Decerto, levando-nos a compreender a necessidade de dirimir as desigualdades constituídas entre o *si mesmo* e o outro, à luz do conceito de amizade. Basicamente, a figura da similitude estriba-se na associação entre a *estima de si* e o princípio de solicitude, fazendo equivaler, ou mesmo sobrepor, o *tu* do outro à expressão do *como a mim mesmo*. No fundo, ambos os conceitos serão conjugados à volta do elo da confiança que, segundo Ricoeur, se revelará na forma de uma atestação que faz do meu crer um ser capaz, dotado de valor.<sup>506</sup> Reformulando, jamais será possível pensarmos a nossa subjetividade sem a presença do outro. E, para o comprovar, poderemos buscar o mito de Narciso – na versão de Ovídio – para explicar que o personagem em questão só se reconheceu verdadeiramente, quando se distanciou da visão que observava diariamente, isto é, a sua imagem.<sup>507</sup> Daí, Ricoeur reiterar, por diversas vezes, que todo o homem só terá a capacidade de se compreender a si mesmo, quando compreender melhor o outro.<sup>508</sup>

Em resumo, e no seguimento do que foi dito anteriormente, poderemos concluir com Ricoeur não ser exequível *estimar-se a si mesmo, sem estimar o outro, como a si mesmo*.<sup>509</sup> No entanto, não devemos esquecer que o outro *como a si mesmo – heteros autos* – contribuirá para capacitar o próprio indivíduo a agir racionalmente (quer tomando decisões, quer realizando ações), segundo os seus próprios critérios e preferências. Assim, poderemos asseverar que todo o amigo não será senão uma alteridade alojada na própria noção de mesmidade, dado que só pelo nosso reconhecimento como seres realizados e felizes, poderemos extrapolar tal emoção até ao sentimento partilhado com o outro, isto é, com o *próprio do meu outro*. A amizade resume-se, assim, a uma *des-subjetivação no coração da mais íntima sensação de si*.<sup>510</sup>

Adicionalmente, poderemos deduzir pelo conceito de similitude, a noção de uma reciprocidade entre o *outro como si mesmo* e o *si mesmo como o outro*.<sup>511</sup> De certa forma, será por este argumento que a amizade se iguala à virtude aristotélica, na medida em que nela

---

<sup>506</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 226.

<sup>507</sup> Carlos João Correia, *Sentimento de Si e Identidade pessoal* (Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012), 21.

<sup>508</sup> Mariano Penalver Simo, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, 238.

<sup>509</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 226.

<sup>510</sup> Giorgio Agamben, *O Amigo*, 20.

<sup>511</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 226.

---

se inscreve, desde logo, a duplicidade da estima. No fundo, será pela envolvência de *um eu entre amigos* que o homem captará a percepção do valor ou desvalor dos seus atos, condutas acolhidas assim pelo reflexo no olhar dos outros. Em suma, tal percepção incitará o homem a prover-se de uma estima direcionada a si mesmo, em vista da qual, se poderá retirar a ideia de uma amizade convolada no próprio carácter de cada um e, como tal, sugerindo *um meio de aperfeiçoamento no percurso ético que leva à felicidade*.<sup>512</sup> Contudo, haverá sempre autores que alegarão, que a conceção de uma união autêntica só poderá ser alcançada por meio de uma relação pessoal, ou seja, de um *frente a frente* (de um estar diante) e, não tanto por um pensar em conjunto entre o eu e o outro.<sup>513</sup> De certo modo, extraímos a ideia de que a verdadeira subjetividade será sempre indiscernível e não será, por conseguinte, pelo facto de se partilhar a mesma espécie que os homens se mantêm unidos. No fundo, concebe-se, assim, a interrupção do tempo histórico à luz destas mesmas intenções individuais que constituem no seu conjunto o pluralismo da sociedade.<sup>514</sup>

### ***5 – Do poder político ao viver bem com e para os outros, no seio de instituições justas***

No âmbito do sétimo estudo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur amplia a noção de *vida boa* até à ideia institucional de comunidade histórica, a qual transcende em si, o próprio campo das relações pessoais e, conseqüentemente, o estudo da intencionalidade ética da solicitude. A este nível, afirmará o nosso filósofo que viver bem compreenderá o sentido de uma justiça objetivada na exigência de uma igualdade traduzida pela expressão: *a cada um o seu direito*.<sup>515</sup> Ou seja, tal noção de justiça não representará tanto uma virtude entre outras, mas antes a ideia de uma virtude integral (Aristóteles) que, não visará porém a própria felicidade mas que nem a felicidade a poderá dispensar.<sup>516</sup> Neste sentido, assevera Ricoeur, a intenção ética do homem deverá consubstanciar a busca de uma *vida boa com e para os outros no seio de instituições justas*.

Posteriormente, o nosso autor, tecerá ainda o argumento de que os costumes (*ethos*) e as tradições dos povos na história, não deixarão de delegar à própria estrutura institucional o sentido de uma identidade comum, que será indubitavelmente mais abrangente do que o sentido das relações sociais (ou, mesmo, da organização política que lhe subjaz). Neste intuito

---

<sup>512</sup> Cristina Beckert, *Ética* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012), 92.

<sup>513</sup> Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, tr. João Gama (Lisboa: Edições 70, 2010), 62-63.

<sup>514</sup> *Ibidem*, 64.

<sup>515</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 227.

<sup>516</sup> André Compte-Sponville, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, 69.

---

e socorrendo-se, mais uma vez, dos estudos políticos de Hannah Arendt, Ricoeur conjecturará que a forma mais eficaz de priorizar esta mesma ordem social, será pela separação entre o poder comunitário e a relação de domínio exercida pelo Estado.<sup>517</sup> Assim, diz o autor, que todo o poder não resulta senão de uma ação produzida em conjunto e, como tal, revestida de um cariz eminentemente político. No fundo, conferindo um intento de imortalidade às coisas perecedouras, na medida em que busca antes de tudo a inserção do mesmo numa extensão duradoura da esfera institucional. De ressaltar, então, que o outro anónimo que vive em comunidade virá imbuído da pluralidade constitutiva do poder.

Desta feita, na opinião de Ricoeur, o poder político resultará da continuidade da ação de todo o homem capaz, no momento em que lhe outorga uma duração mais alongada, em tudo consentâneo com o ideal de harmonia desejado por uma sociedade verdadeiramente humana. Neste âmbito, adianta o autor, que o homem despojado da presença do outro, não passará senão a ser o esboço de um homem – desfalcado, assim, da garantia institucional de justiça que a alteridade lhe confere. Em poucas palavras, que o homem *só é eticamente autónomo, enquanto é realmente um sujeito de direito*.<sup>518</sup>

Por conseguinte, assevera Ricoeur, na esteira de Hannah Arendt, que a autonomia do poder político só será conseguida à luz de um viver partilhado com o outro, no âmbito do qual o próprio tecido social fomentará a união entre as várias diferenças pessoais – fica, assim, patente a ideia de uma unidade dentro da multiplicidade dos interesses. No fundo, tal sentido traduz a ideia de um contrato simbólico que, embora não concretizado, subentenderá a visão de uma promessa esquecida e sucessivamente descoberta – isto é, a ideia de um bem comum, semelhante a um sonho compartilhado, ao nível da equidade e da fraternidade e, refletindo como tal as próprias instituições sociais.<sup>519</sup> Será, portanto, através desta mesma sequência de ideias que Olivier Abel definirá o conceito de político, como o *enraizamento das instituições nesse pacto fictício*.<sup>520</sup> Similarmente, é também nesta base que a conceção aristotélica de *phronêsis* – vista como aquilo de que todo o homem precisa para desenvolver a sua vida, segundo o bem ideal – se inscreverá no campo social dos homens, através da ideia de que os mesmos nunca deixarão de ser animais políticos e, cujas responsabilidades acrescidas para conseguirem alcançar o bem comum, os tornarão suscetíveis de compreender essa mesma virtude.<sup>521</sup> Assiste-se, então, ao levantamento de uma questão ética fundamental, que se

---

<sup>517</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 227.

<sup>518</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Horizonte da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, 50

<sup>519</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 56 – 57.

<sup>520</sup> *Ibidem*, 56.

<sup>521</sup> José Manuel Santos, *Introdução à Ética*, 185-186.

---

insinuará precisamente no re-situar da moralidade – com os seus imperativos e interdições – no campo da ética primordial, concretamente naquela ética que se associa à minha liberdade, à tua liberdade e, por último, à regra.<sup>522</sup> Por outras palavras, poderemos concluir que, para o estabelecimento de vínculos ético-políticos fortes e consistentes, será imprescindível a existência de uma consciência moral.<sup>523</sup>

Por outro lado, o poder como conclui Ricoeur, só adquire a sua dimensão forte e visível dentro do quadro das instituições sociais.<sup>524</sup> No fundo, aquele não comporta senão uma natureza que se mostra frágil – decorrente da sua própria estrutura comunal – e que, portanto, só se consegue realizar quando os indivíduos desenvolvem ações em conjunto e, por outro lado, só se extingue quando esses mesmos indivíduos se começam a dispersar.<sup>525</sup> Diremos, então, que a afirmação do poder é, já em si, um potencial de poder que não se consubstancia no sentido de uma *entidade imutável, mensurável e confiável como a força*. De facto, todo o poder só dá testemunho da sua presença no mundo, quando o ato e a palavra se unirem em torno de um mesmo contexto, conservando-se assim e apenas, enquanto não existir a separação dos mesmos. Por outro lado, em virtude da sua natureza não corpórea, há que concluir que o poder manifesta desde logo um certo grau de independência em relação a certas situações de vida, como é a posse de bens materiais. Contudo, o que mantém a união dos indivíduos numa mesma coletividade e, reciprocamente, o que faz com que as coletividades se mantenham unidas, é essencialmente o poder.<sup>526</sup>

Deste modo, é imprescindível que se constituam relações de poder dentro da própria comunidade com vista a preservar as instituições sociais e a estabelecer assim um ponto de aplicação para a dita justiça.<sup>527</sup> Contudo, como lembra Olivier Abel, a separação realizada por Ricoeur entre a resistência à violência e o controlo partilhado do poder indicia já, na discussão mantida com Hannah Arendt, o desejo do homem de viver em conjunto, facto que, por sua vez, será demonstrativo do impedimento exercido sobre o poder totalitário do Estado – no fundo, enformando a ideia de uma sociedade onde a violência seria limitada e controlada.<sup>528</sup> Neste sentido, conclui-se que a noção de justiça não poderá ser visualizada como uma essência meramente etérea – fundada num céu intemporal ou perfeito – mas antes, como uma *figura instituinte-instituída*, em vista da qual as diversas liberdades coexistirão através de

---

<sup>522</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 134.

<sup>523</sup> *Ibidem*.

<sup>524</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 228.

<sup>525</sup> *Ibidem*, 228-229.

<sup>526</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, tr. Roberto Raposo (Lisboa: Relógio D'Água editores, 2001), 250-252.

<sup>527</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 230.

<sup>528</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 34.

---

ações destinadas a relacionarem-se mutuamente. Será, pois, segundo este mesmo sentido e na esteira de Jean Nabert, que Ricoeur definirá a justiça como a reconciliação das liberdades almejadas pelas consciências individuais (no seu constante movimento de reconhecimento mútuo) e as situações eticamente exigidas.<sup>529</sup>

### ***6 – O impasse social da repercussão da injustiça na distribuição dos bens comunitários***

O conceito de justo em Ricoeur é assim descrito na forma de uma dualidade constituída por duas finalidades diametralmente opostas: o sentido teleológico e deontológico de justiça. Em termos concretos, dir-se-á que a noção do justo virá cindida em dois campos distintos, porém complementares entre si: por um lado, a ideia de *bom* resultante das relações pessoais ou mesmo institucionais; e por outro, a noção de *legal*, voltada sobretudo para a observância à lei e, como tal, enformando o sentido de uma coerção por parte do sistema judicial.<sup>530</sup> Depreende-se, assim, que o autor não expressou a convergência da justiça no próprio espaço jurídico, ou seja, não atribuiu cegamente à lei a sua primazia absoluta. Adicionalmente, salientamos também a disparidade que existe entre aquilo que supostamente deveria ser justo e aquilo que seria somente atributo de injustiça.<sup>531</sup>

Sublinha o filósofo que a tendência para perpecionarmos o cariz de injustiça de certas situações, será sempre maior do que a avaliação que realizamos da justeza dos nossos atos, porque somos mais sensíveis para compreender aquilo que se desenvolve à margem da justiça, do que aquilo que conhecemos como justo. Assim, a forma como essa indignação se apresenta não deixa de ser relevante no momento em que partimos para o ato de protesto – descobrindo, por esta via, um meio de avaliar uma conduta como justa ou injusta.<sup>532</sup> De certo modo, é precisamente à luz deste mesmo sentimento de injustiça, que o pensamento ético-político sobre a justiça acabará por se desenvolver, facto que não deixa de ser paradigmático em certas obras de renome como é a *República* de Platão<sup>533</sup> Assim, seguindo esta linha, acabaremos por concluir que a abordagem feita a uma determinada situação de crise não deixará de traduzir uma certa intolerância que resistirá, por sua vez, a toda a crise moral,

---

<sup>529</sup> Daí a existência de uma história de valores e de avaliações que ultrapassa a dos indivíduos considerados singularmente, Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 133.

<sup>530</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 230.

<sup>531</sup> Luís de Araújo, *Ética*, 187.

<sup>532</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 231.

<sup>533</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 275.

---

levando não raras vezes ao discernimento de uma forma mais sensata de escalonar a ordem dos valores em sociedade.<sup>534</sup>

Em síntese, será somente à luz da percepção individual ou de alguém lesado nos seus direitos, que o sentimento de justiça adquire a sua visibilidade mais nítida. Por conseguinte, concluiremos que não se pode observar a justiça à luz de uma objetividade real, composta de reações mais naturais do que simplesmente intelectuais.<sup>535</sup> No entanto, não podemos esquecer que a maioria dos seres humanos age de forma justa ou injusta por conta, quase sempre, de razões laterais, ignorando os motivos que lhe estão subjacentes.<sup>536</sup> De certo modo, poderemos sublinhar, neste seguimento, que a injustiça por vezes é tão ostensiva que a sua interiorização em nós parece ser instantânea, facto que induzirá Ricoeur a concluir que será pela via da injustiça que a mobilização do pensamento se inicia.<sup>537</sup> No fundo, o sentido de justiça no homem tenderá a perseguir aquilo que deveria estar presente nas relações humanas, ou seja, aquilo que nos foi privado de uma última razão de ser, a justiça.

A partir daqui, Ricoeur não deixará de analisar a justiça distributiva de Aristóteles, para refletir assim sobre a sua estreita implicação com a justa repartição de tarefas, honras e vantagens entre os membros da comunidade.<sup>538</sup> No fundo, regressando à ideia de uma ligação da justiça com a distribuição equitativa em sociedade. Contudo, esta mesma distribuição de bens, cargos e competências só terá verdadeiramente uma implementação plena no seio de espaços sociais mais restritos, no âmbito dos quais se pressupõe que o mal e a violência estejam ausentes.<sup>539</sup> Por outro lado, se nos basearmos estritamente em Aristóteles, poderemos concluir que os bens materiais em sociedade não compreenderão senão meios instrumentais para alcançar a desejada *Eudaimonia*, objetivo que contribuirá inexoravelmente para a constituição de um Estado mais justo – no fundo, um Estado em que a distribuição da riqueza comportaria a ideia de uma *vida boa*. Em suma, a riqueza total de uma sociedade não deverá ser repartida à volta da pura necessidade (como postularia um Estado beneficente) mas antes deverá levar em conta o valor individual de todo o agente social – como forma de não colocar em causa o verdadeiro espírito de justiça.<sup>540</sup>

---

<sup>534</sup> Refere ainda o mesmo autor, que não se visualiza outra estrutura axiológica capaz de nos mobilizar, senão nos identificarmos como causa que nos supera, *Ibidem*.

<sup>535</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 69.

<sup>536</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 84.

<sup>537</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 231.

<sup>538</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>539</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 92.

<sup>540</sup> Porque o tratamento de pessoas desiguais, como se fossem iguais, revela tão só mais um foco flagrante de desigualdade, no seio da coletividade, Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 88.

---

De facto, o ideal de felicidade só estará à mão do homem se o empenho da virtude estiver associado ao seu caráter.<sup>541</sup> Assim, se regressarmos à concepção de virtude em Aristóteles poderemos perspetivar a partir dela, a produção de uma visão essencialmente racional da existência, que postulará assim a noção de prudência, seguida da tradição e, principalmente, da concepção moral de pessoa. Por conseguinte, tal racionalidade virá associada, tanto à vida social da comunidade como à vida pessoal de cada um, pois só assim, ou seja, à luz desses mesmos níveis de existência será possível partilhar os bens primários da sociedade – isto é, os fins da própria coletividade. Adicionalmente, procuraremos evitar através deste mesmo argumento, o ocaso total da ética, por conta do relativismo moral que ainda hoje se apresenta no mundo dos homens.<sup>542</sup> Em suma, podemos concluir que, apesar das parcelas de vida individuais se cruzarem com a história de muitas outras, não será possível definir, de uma forma suficientemente clara, a noção de uma *unidade narrativa de vida*, como aliás já explicitara o filósofo MacIntyre através do objetivo da *vida boa*.<sup>543</sup>

### ***7 – Uma última reflexão sobre a amizade entre homens de bem. A formulação de uma justiça mais humanista***

Será, assim, no seio do espaço institucional que se promoverá a distribuição dos bens sociais, bem como o ordenamento ético necessário para compreender os elementos individuais, interpessoais ou políticos da comunidade. Por outras palavras, a tarefa de distribuição social tenderá assim a eliminar os diferendos de opinião (onde se incluem desde logo os interesses), entre aqueles que defendem um individualismo de pendor weberiano e os que defendem a via sociológica de Emile Durkheim. Concretamente, a figura da instituição, como sistema promotor das funções sociais, representa não só a soma dos indivíduos que exercem uma atividade, mas igualmente a especificidade de cada um em sociedade.<sup>544</sup> Por conseguinte, tendo em atenção este mesmo argumento, Ricoeur não deixará de criticar a suposta separação entre os indivíduos e a própria comunidade, a ponto de tornar impossível a constituição de uma ponte segura entre a existência pessoal e a coletividade onde ela se insere. Daí o autor, incitar ao endividamento mútuo na própria comunidade, objetivo que não

---

<sup>541</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 21.

<sup>542</sup> Segundo este autor assiste-se, atualmente, ao fracasso do grande projeto ético da modernidade, em virtude do cariz emocional que caracteriza a nossa existência, que nos leva a transportá-lo para a nossa sociabilidade e fundar nele a raiz de todos os nossos juízos morais, Luís de Araújo, *Ética*, 134.

<sup>543</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 175.

<sup>544</sup> Diz Ricoeur, que uma relação não se traduz apenas pelos termos que a constituem e que, como tal, nunca poderá ser vista como uma entidade suplementar, *Ibidem*, 210.

---

resulta senão da união entre o esquema social de participação – ou seja, o espaço por onde cada um se individualiza através dos papéis, direitos e deveres auferidos – e o esquema individual de repartição, que pressupõe a noção de uma distribuição voltada para uma discussão racional entre os agentes da sociedade. No fundo, procura-se alcançar assim a *ambivalência da noção de justa parte*.<sup>545</sup>

Neste sentido, será por esta via que a tarefa da justiça se desenvolverá – nomeadamente, quando convoca a noção de virtude para o seio das instituições sociais – pela forma de uma partilha mais justa (equitativa) dos bens em sociedade. No fundo, será pelo reconhecimento dos direitos e dos deveres de cada um,<sup>546</sup> que se promoverá o ascendimento, no quadro da distribuição social, a uma fórmula mais ampla de justiça.<sup>547</sup> Assim, tendo em perspectiva a noção de *vida boa*, podemos asseverar com Ricoeur que, o equilíbrio destes mesmos direitos e deveres só será atingido – ou seja, as desigualdades só ficarão socialmente supridas – quando se observar o princípio da igualdade aristotélica e, como tal, a aplicação do critério de proporcionalidade ao âmbito da comunidade. De certa forma, tal critério traduzirá um balanceamento mais justo, porém, sempre diferencial no que tange aos benefícios e aos custos em sociedade, criando por consequência diversas disparidades sociais.<sup>548</sup> Deste modo, poderemos concluir, que sob a ideia de justiça, se enformará a ideia de uma igualdade consensual em sociedade, a qual atribuirá assim a cada um aquilo que é seu por natureza (portanto, nunca passível de ser reduzido a um princípio legal uniforme).<sup>549</sup> Trata-se, então de re-pensar a ideia dos *universais em contexto* de que falava Ricoeur, os quais implicam, desde logo, um movimento de abertura por meio do qual as convicções ficarão situadas acima das convenções. Por outras palavras, a igualdade entre os homens deverá ser alcançada através da vivência *na desigualdade das suas situações e do seu ser-no-mundo*.<sup>550</sup>

Por conseguinte, há que fazer equivaler – em termos aristotélicos – a noção de justiça distributiva à noção de uma igualdade proporcional, porquanto só pela aplicação de uma distribuição mais justa se poderão igualar as deficiências e os méritos entre os vários membros da comunidade – nomeadamente aquelas diferenças mais pessoais que, de uma forma ou de outra, comportam uma vantagem ou um prejuízo para certas fações da

---

<sup>545</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 39.

<sup>546</sup> *Suum cuique tribuere*.

<sup>547</sup> Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, tr. Miguel Serras Pereira (Lisboa, Edições 70, 2010), 26-27.

<sup>548</sup> Ou seja, partes desiguais cuja denominação em grego se traduzia por *axia*.

<sup>549</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 92.

<sup>550</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 144-145.

---

população.<sup>551</sup> Deste modo, poderemos concluir que, em todas as situações onde se aplica a distribuição em questão, a justiça comportará a regra de proporcionalidade; ou seja, que no âmbito da mesma toda a violação à regra concitará desde logo a configuração de uma injustiça.<sup>552</sup> Nesta medida, partindo da igualdade aristotélica<sup>553</sup> – noção, como se viu, não representa uma igualdade estritamente matemática – Ricoeur questionará se não será este tipo de igualdade, a chave fundamental para se produzir a convergência entre a igualdade e a justiça. Isto é, se não será a figura da solicitude no campo das relações pessoais a expressão de uma igualdade extrapolada para o nível societal. Neste sentido, como sublinha o filósofo, a ideia de uma justiça transmutada numa igualdade solidária, em nada desmerecerá a própria natureza da solicitude, mas antes contribuirá para uma existência coletiva mais unida, resgatada assim da essência insubstituível de cada indivíduo em sociedade.<sup>554</sup> Em termos concretos, poderemos asseverar que a justiça institucional se deslocará até à solicitude, através de uma expressão socializante que compreenderá, desde logo, a noção de uma igualdade em toda a humanidade.<sup>555</sup> Contudo, deveremos ter em conta que a sociedade se desenvolve à custa do confronto entre interesses rivais, carecendo assim da ideia de uma justiça distributiva como forma de refrear essas mesmas pretensões pessoais. No fundo, pede-se à justiça que promova os *limites onde a liberdade de cada um não se sobreponha à liberdade do outro*.<sup>556</sup>

Assim, subjacente a esta mesma igualdade, há que não esquecer que cada indivíduo anseia, naturalmente, possuir um estatuto semelhante – ou mesmo superior – ao outro, com o qual convive em sociedade, não deixando de realizar contudo os deveres que a comunidade lhe pede – ou seja, agindo pela sua autonomia e, não pelo cumprimento de uma exigência exterior. Adianta, então, o nosso filósofo que será esta mesma injunção que possibilita a participação do homem no amor sentimental, à luz da ideia de que o outro se assemelha a um ego afetivo coletivo, evoluindo assim para um *gesto de dádiva que imita a agapé divina*.

Na esteira de Ricoeur, poderemos ainda questionar se a noção de ética como sentido de uma vida plena e realizada – portanto, à luz de uma *com-vivência* mais harmoniosa em comunidade – compreenderá os fundamentos necessários para que a justiça se reconheça como escopo de um *viver bem em conjunto*, isto é, se poderemos criar uma forma alternativa

---

<sup>551</sup> Em termos sintéticos, uma partilha é justa se for proporcional ao contributo social das partes, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 235.

<sup>552</sup> Robert Milch, *Ética nicomaqueia [de] Aristóteles*, 74.

<sup>553</sup> Ou seja, como forma de proporção descontínua e geométrica, *Ibidem*.

<sup>554</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 236.

<sup>555</sup> *Ibidem*.

<sup>556</sup> Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, 28.

---

de definir o justo – a qual seria, sem dúvida, muito distante de um enunciado imperativo. De certa forma, prosseguindo este pensamento, recorda-nos Oliver Abel cingindo-se à obra *Le Juste* de Paul Ricoeur que, a felicidade em Aristóteles não se pode concretizar na estima de um eu solitário, nem mesmo numa qualquer relação de amizade, mas antes *no meio da cidade*.<sup>557</sup> No fundo, só na decorrência deste mesmo sentido, se poderá desenhar uma abertura real a um humanismo com maior amplitude, no mundo.<sup>558</sup>

Nesta medida, poderemos afirmar que, ao nível da mais elevada socialização entre os homens, só a noção de um amor puro e desinteressado definirá a verdadeira união da comunidade.<sup>559</sup> Por outras palavras, a perspectiva de tal amor em Ricoeur, só se associará à ideia de reciprocidade – semelhante à regra de ouro – quando a mesma deixar de constituir uma máxima utilitária.<sup>560</sup> Por conseguinte, será somente por esta via, que o autor de *Amour et Justice* nos transportará até ao campo supra-ético do homem, acolhendo, através disso, a transcendência dos valores no seio de uma economia de dádiva.

Temos, pois, segundo Ricoeur, a ideia de um desdobramento da regra de superabundância para o seio de um confronto ideológico com a própria lógica de equivalência, inerente ao *ethos* mundano.<sup>561</sup> De certo modo, tal conceção de amor derivará assim quer de um anseio de infinitude, quer de um sentimento inesgotável ou, mesmo, de uma sensação de inexaustão e, como tal, de um *ainda*.<sup>562</sup> Neste sentido, é porque o amor se constitui como categoria supra-moral, que leva a que o mesmo fique impedido de se inserir na vida prática, a não ser sob exceção da justiça.<sup>563</sup> Contudo, segundo Ricoeur, o amor visará sempre a reorientação da ética à custa da retificação da norma social, opondo-se como tal à sua inclinação utilitária.<sup>564</sup> Daí, o filósofo defender a incorporação especial desta máxima no quadro do corpo legislativo, segundo o sentido de uma certa generosidade adicional, destinada assim a produzir um processo humanamente mais justo; porém, deveremos dizer, que tal solução será, segundo Ricoeur uma escolha sempre difícil de implementar, necessitando como tal de uma profunda maturação.<sup>565</sup>

---

<sup>557</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 52.

<sup>558</sup> Cristina Beckert, *Ética*, 84-85.

<sup>559</sup> Edgar Morin, *O Método 6. Ética*, 37.

<sup>560</sup> Olivier Abel, Jérôme Porée, *Vocabulário de Paul Ricoeur*, 22.

<sup>561</sup> Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, 32.

<sup>562</sup> Jean Wahl, *As filosofias da Existência*, tr. I. Lobato e A. Torres (Lisboa: Publicações Europa- América, 1962), 110.

<sup>563</sup> Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, 38.

<sup>564</sup> *Ibidem*.

<sup>565</sup> *Ibidem*, 39.

---

Por fim, retomando a ideia de uma *vida boa* em sociedade, o nosso autor não deixará de sublinhar que o *desejo de viver bem com e para os outros no seio de instituições justas*, deverá preceder a ordem normativa e, conseqüentemente, a moral que compreende os traços limitativos do próprio agir humano (dado que aquela ficará, desde logo, comprometida com as situações de violência que decorrem das relações humanas). Na verdade, quanto a estas situações críticas, será sempre importante salientar que, a ética, como disciplina estribada nos predicados do bem e do mal, nunca terá a capacidade de avaliar de forma absolutamente objetiva a primazia do *bom* sobre a obrigação da instrução moral.<sup>566</sup> No entanto, teremos que depreender das relações humanas, o importante contributo da ética para a ideia de uma justiça contratual mais aberta, típica de um Estado progressista.

---

<sup>566</sup> Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral*, 39.

---

---

## CAPÍTULO II

### ***Kant e a estrita obrigatoriedade às normas da comunidade. O dever de agir como Ser autónomo e responsável perante a Lei***

#### ***1– O papel complementar entre a ética aristotélica e a moral kantiana***

##### ***1.1 – O cumprimento da justiça à luz da “estima de si”***

Numa primeira instância, podemos situar a moral kantiana no seio da noção de *vida boa*, sem contudo deixar esmorecer a implicação que a rutura deontológica produz, dentro do universo eudaimonista da própria ética. Adicionalmente, poderemos dizer ainda, que será pelos meandros da pequena ética ricoeuriana e, tendo em vista o objetivo de uma convivência feliz que se descobrirá, numa primeira etapa, a subordinação da ética à regra moral.<sup>567</sup>

Será, então, na sequência de *Soi même comme un autre* (estudo oitavo) que Ricoeur analisará de um ponto de vista essencialmente teleológico a estrutura triádica que preencherá a visão aristotélica de uma vida realizada, isto é, levando em conta o ideal de *eudaimonia*. Esta via, infere-se portanto do conceito de *estima de si*, quer através de uma vertente egológica (pessoal), quer através de uma visão dialógica ou amical – a partir da qual surgirá a própria solicitude – no âmbito da qual o *si* se observa no seio de uma convivência de estimas, tendo em vista o bem comum. Por conseguinte, segundo o nosso autor, para que se alcance verdadeiramente uma ética enriquecida e *enraizada no juízo moral em situação*, há que estabelecer *a priori* uma deontologia suficientemente ordenada com essa mesma intencionalidade, porém, na qual o formalismo do dever seja decalcado do plano ético da *estima de si*.<sup>568</sup> Em suma, será no âmbito deste desenvolvimento que surgirá a ideia de respeito, enquadrado, desde logo, na subjugação da *estima de si* ao plano da norma moral.<sup>569</sup>

Neste seguimento, Ricoeur argumentará que o respeito em Kant compreenderá o fator promotor da razão finita, a qual, ao afetar-se com a sua própria sensibilidade, se vê

---

<sup>567</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 237.

<sup>568</sup> Adianta, Ricoeur, que a *estima de si* define tão só capacidade a partir da qual se elegend as escolhas pessoais com conhecimento de causa, o que desnuda só por si a ideia de uma anterioridade originária em relação à figura do respeito.

<sup>569</sup> *Ibidem*.

---

igualmente afetada pela observância à lei moral.<sup>570</sup> Por outras palavras, o fim para que tendem as coisas, não será senão o fim que comportará como condição da sua possibilidade o destino final do homem, ou seja, o seu fim teleológico. No fundo, afirmando que aquele só será atingido através de uma filosofia de vida mais ordenada atribuída pela própria moral.<sup>571</sup>

Constata, então, o nosso autor, que no âmbito desta mesma moral, a noção de *respeito de si* se deverá desenvolver através de uma estrutura triádica que coloca a *estima de si* no seio do plano ético. De certa forma, explicando que a *estima de si* não se esgota na esfera pessoal de cada indivíduo, mas antes no campo das relações humanas que compreende tanto o respeito devido aquele que nos interpela diretamente (âmbito intersubjetivo), como o respeito a todo o desconhecido que convive connosco em sociedade (âmbito institucional). No fundo, é segundo a ordem pública – diga-se, institucional – que poderemos assegurar a harmonia nas relações pessoais. Assim, tal noção de respeito poderá corresponder à noção de amizade, despojada de toda e qualquer expressão de intimidade ou proximidade afetiva – levando, por conseguinte, à ideia de um sujeito remetido para a distância que o mundo coloca entre os homens.<sup>572</sup> Neste mesmo ponto, dirá Ricoeur que o objetivo da *vida boa* não deverá ser concebido somente à luz de uma amizade formada por sujeitos iguais – ou seja, indivíduos que se reconhecem nas suas individualidades mais íntimas – mas igualmente por meio da figura do anónimo sem rosto, enquadrado assim no seio do espaço público. Em suma, será neste seguimento, que a relação com o outro desconhecido em sociedade, fará entreabrir o sentido de justiça.<sup>573</sup>

Doravante, há que afirmar que a justiça que consagrava a igualdade proporcional entre homens de bem (plano ético), corresponderá à mesma justiça que depois se vê cingida às regras deontológicas do dever, a partir do qual se formarão os princípios de justiça. Princípios que não deixam de congregarem deveres absolutos, isto é, máximas cujo valor nunca será colocado em causa, independentemente das consequências que daí possam advir – ou seja, princípios, em vista dos quais se deve obedecer incondicionalmente por serem bons em si mesmos.<sup>574</sup>

---

<sup>570</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Ética, moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant* in *Kant: Posteridade e Atualidade*, Colóquio Internacional, Coord. Leonel Ribeiro dos Santos (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008), 664.

<sup>571</sup> François Châtelet, (dir), Louis Guillermit, *História da Filosofia*, 3º Vol., tr. A. Pomar, E. Freitas, E. Fernandes e J. S. Fonseca (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981), 21.

<sup>572</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 295.

<sup>573</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 659.

<sup>574</sup> Na esteira do pensamento kantiano, imperativos categóricos como “ não mentir “ ou “ não roubar” não devem nunca ser violados, por mais que a revelação da verdade propicie uma reação lesiva para aquele que a afirma.

---

Levando em conta esta mesma ideia, Ricoeur afirmará que só através da conversão do justo e do bom ao plano obrigacional da norma, será possível alcançar o sentido integral do *respeito de si*. Por outras palavras, tal sentido consubstancia assim a noção de uma convergência entre o respeito devido à norma e o respeito devido ao outro (e, como tal, ao *si mesmo como um outro*), como forma de atingir o alargamento dos direitos individuais em sociedade – no fundo, expressando a expectativa que cada membro social terá em receber *a sua justa parte numa distribuição equitativa*.<sup>575</sup>

### 1.2 – A “boa vontade” vista como um imperativo doado a si mesmo

Seguindo o estudo em questão, poderemos evidenciar com Ricoeur a ausência de uma rutura entre a ética aristotélica do bem e o ideal normativo no dever kantiano. No fundo, a confluência destes dois sistemas na ideia do bem comum, acabará por fazer surgir o conceito de *boa vontade* – extraída precisamente da obra *Fundamentação da Metafísica dos costumes*.<sup>576</sup> Assim, decorrente do texto em questão, Ricoeur não deixará de repetir analogamente a Kant a ideia de que, em nenhuma parte do mundo se poderá encontrar algo verdadeiramente bom *sem restrição* a não ser uma *boa vontade*.<sup>577</sup> Porque, segundo o autor, uma *boa vontade* só é realmente boa quando reveste a ideia de um valor essencial que, não se associará assim ao efeito de nenhuma ação pessoal (como seja, a satisfação de um instinto ou desejo) ou uma outra prática utilitária.<sup>578</sup>

Portanto, ser bom *sem restrição* significa antes de tudo ser bom moralmente, isto é, despojado de todas as condicionantes finalistas, venham elas do foro interior ou do próprio circunstancialismo das ações.<sup>579</sup> No entanto, como salienta Ricoeur, o predicado “ bom” irá pressupor sempre a incorporação de uma vontade original que ocupará assim, no âmbito da

---

<sup>575</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 238.

<sup>576</sup> De realçar que o pensamento moral kantiano, exposto nessa famosa obra, deriva da influência intelectual de outros três filósofos: Crusius, ao qual Kant foi buscar o dever de obediência à lei moral para enformar a definição de uma ação virtuosa, ficando assim a felicidade arrolada a um fim secundário e, portanto, só depois da primeira finalidade estar preenchida; Francis Hutcheson, com o qual Kant concorda com a ideia de que a teoria do “amor-próprio” não poderá explicar o sentido de uma vivência moral, mas antes daquilo que ele revela, a um tempo, como ético e estético; e finalmente Rousseau, pelo enunciado que este faz do carácter autónomo e primitivo da consciência moral e, portanto, da sua capacidade para transcender em virtude a realidade que a circunda (*grito da consciência*), Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho Marques, tr. Paulo Quintela (Porto: Porto Editora, 1995), 13.

<sup>577</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 239.

<sup>578</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, anál. Manuel Matos, tr. Paulo Quintela (Coimbra: Areal, 2005), 25.

<sup>579</sup> Recorda Ricoeur que, embora o predicado do bom possa conservar uma envoltura teleológica do fim para que se intenciona, o mesmo não ocorrerá com o bom *sem restrição*, o qual rejeita tudo aquilo que possa fazer uso do predicado *bom* e tudo que não passe pelo crivo moral, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 240.

---

moral kantiana, a mesma função que o desejo ocupa na ética aristotélica.<sup>580</sup> Em síntese, tal moral decorrerá da pré-compreensão de uma bondade inserida no quadro de uma *boa vontade*.<sup>581</sup> Neste sentido, poderemos concluir que nenhum observador, com razoável sentido de justiça, mostrará alguma satisfação em ver o triunfo de alguém cujos desejos não sejam circunscritos por uma *boa vontade*, isto é, que só no uso de uma *boa vontade* poderemos chegar à felicidade plena.<sup>582</sup>

Em virtude disto, Ricoeur demonstrará que, a aproximação entre as ações praticadas segundo uma *boa vontade* e aquelas que resultam do cumprimento do dever, será sempre um facto assente.<sup>583</sup> Ou seja, a vontade não compreenderá senão a ideia de uma razão prática *a configurar por si mesma uma vontade finita* – a qual é determinada empiricamente pelas próprias inclinações sensíveis.<sup>584</sup>

Não obstante e segundo a filosofia kantiana, há que sublinhar que o critério que visa atribuir um valor moral a uma máxima específica, terá ser articulado com aquelas ações que se realizam mais por dever do que em conformidade com o dever, ou seja, em clara oposição a toda e qualquer tentação que o destino nos possa definir.<sup>585</sup> Daí se concluir que a moral mais elevada, será aquela cuja intenção é a realização do bem, não como mera inclinação, mas antes como dever. No fundo, a moralidade deverá ser definida à luz de um conjunto de regras que se destinam a proteger o homem no seu caminho em direção ao bem, porquanto se um indivíduo as violar, estará de certa forma a desrespeitar um sistema para o qual exige para si uma proteção igual.<sup>586</sup> Nesta medida, só por intermédio de uma experiência simultaneamente emocional, intelectual e original do dever, o homem revelará a envoltura de uma necessidade atuante, disposta assim a ser preenchida pelo sentido do respeito, consubstanciando aquilo que será a raiz fundacional da moral kantiana.<sup>587</sup>

Adicionalmente, o autor não deixará de acolher pela máxima moral, quer o sentido de universalidade que a caracteriza, quer a restrição que determina a própria vontade racional. Com efeito, a universalidade que aqui importa salientar, virá indubitavelmente associada ao

---

<sup>580</sup> *Ibidem*.

<sup>581</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 661.

<sup>582</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 22.

<sup>583</sup> Dever este traduzido na necessidade de uma ação por respeito à Lei.

<sup>584</sup> Afirma, neste enlace, Maria Luísa Portocarrero, que o próprio Ricoeur acabará por concluir que o elo enformado pela vontade e pelo desejo de alcançar a vida boa, não se encontra desfeito, mas apenas resulta de uma divergência em relação à forma como um e outro se exprimem discursivamente: a vontade, de forma imperativa, e o desejo, de modo optativo, Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 661.

<sup>585</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 27.

<sup>586</sup> Segundo este autor, toda a pessoa inocente, tem inteiramente a seu lado a lei moral, David S. Oderberg, *Teoria Moral: Uma abordagem não consequencialista*, tr. Maria José Figueiredo (Parede: Príncipia, 2009), 185.

<sup>587</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral* (Lisboa, Bertrand, 1993), 70.

---

caráter geral da lei e, por conseguinte, ao critério ordenador e imperativo que a reveste (ao invés da contingência das intenções do desejo). Contudo, por conta das próprias limitações e instintos do homem, seremos forçados a concluir que a obrigatoriedade do dever terá de ser incluído.<sup>588</sup> De certa forma, como defende Ricoeur, a razão para tal, circunscreve-se assim na capacidade de podermos integrar numa única regra universal, tanto os nossos desejos, como os nossos valores mais íntimos, a ponto de não considerarmos estranho a similaridade existente entre as leis da razão e as leis da natureza.<sup>589</sup>

## 2 – A autonomia como causa essencial do surgimento individual da razão prática

Doravante, assegura Ricoeur que o processo crítico da ação humana não deixa de perfilar um trajeto que vai das limitações da vontade finita até à objetividade da razão prática, conceito que o filósofo definiu por autonomia.<sup>590</sup> Refere, então, o nosso autor, que esta mesma autonomia revela-nos assim a autoria das nossas ações e, concomitantemente, a forma como as mesmas se enraízam no seio de uma ordem simbólica.<sup>591</sup> Em termos kantianos, diremos que o elo de ligação compreendido na etimologia da palavra autonomia – entre o *auto* ou *si-autor* e o *nómos* ou lei que obriga – se articula e complementa com a força e fragilidade desses conceitos aparentemente antagônicos ou, então, como afirma Ricoeur, da dualidade que deriva *da pressuposição e do objetivo por atingir, da condição de possibilidade e da tarefa por cumprir*<sup>592</sup> – no fundo, possibilitando a existência de mediações práticas à luz do conceito de autonomia.

Decorrente deste princípio, poderemos advogar se toda a distanciação, depuração ou exclusão veiculada pelo imperativo da norma, não se conformará com uma correlação fechada entre uma *boa vontade* sem restrição e a afirmação daquele que a detém, – à luz de uma vontade autolegisladora.<sup>593</sup> De certo modo, uma vontade que seja absolutamente boa, será sempre aquela que nunca se poderá considerar má, ou seja, que se elevará a lei universal *sem se contradizer a si mesma*. Neste enfiamento, podemos concluir que a razão, como critério implicativo da ação, jamais poderá revelar o mesmo grau de segurança que o instinto em

---

<sup>588</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 240-241.

<sup>589</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, tr. Gonçalo Marcelo, Études Ricoeuriennes, Vol. 2, n° 2 (2011), 139.

<sup>590</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 241.

<sup>591</sup> Diz, Ricoeur que a razão do uso do termo simbólico neste contexto visa assegurar que dentro dele se compreendem todas as manifestações que possam determinar o sentido de uma obrigação, como seja a noção de um imperativo ou de uma injunção, mas igualmente de costumes, de narrativas fundadoras ou de sentimentos morais, entre outros.

<sup>592</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste II* (Paris : Esprit, 2001), 97-98.

<sup>593</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 241.

---

relação às necessidades do corpo. Ou seja, a razão tenderá a assumir-se como noção de uma potência prática, capaz de produzir assim uma boa vontade em si mesma.<sup>594</sup>

Sintetizando, poderemos definir a lei moral como expressão de uma máxima geral associada quer à natureza de um homem suprassensível, quer ao seu próprio mundo intelectual.<sup>595</sup> No fundo, enaltecendo o respeito incondicional à norma, que se toma como dever desinteressado, apesar de não produzir qualquer tipo de promessa ou ameaça.<sup>596</sup> Nesta mesma linha, poderemos então conjecturar que, o objetivo que aponta para uma razão laboriosa e ativa não será senão aquele que compreenderá a observância à moral, quer através de um aperfeiçoamento ético contínuo, quer pela *renovação da vida comunitária sob o signo das leis da liberdade*.<sup>597</sup> No fundo, toda a tarefa moral é já devedora de uma atividade do ser para consigo mesmo, isto é, de uma consciência que coloca o próprio *ego* em tensão com o *superego* freudiano, resultando daí o despojamento da agressividade do eu no exterior – de certa forma, implicando a subordinação daquele a uma instância de controlo e de domínio.

Nesta medida, poderemos dizer que a razão prática consumará a ideia de uma prudência conscienciosa, intencionada como tal, a conformar a ação à estrita observância das regras morais. De certa forma, a vontade que advém dos apetites humanos não deixa de vir associada a uma vontade inteligível, a qual permite compreender assim a sua incorporação na própria razão – pois, só uma vontade inteligível se poderá subordinar à ideia de uma liberdade em estrita consonância com o dever.<sup>598</sup> No fundo, nenhum homem se orientará por uma vontade totalmente arbitrária, mas antes por uma vontade geral que acabará por coincidir com a sua própria intencionalidade. Por outras palavras, o homem não se deixa de se submeter a si mesmo, demonstrando por via disso, a sua liberdade.<sup>599</sup>

Na sequência disto, assevera Ricoeur, o homem acabará assim por se descobrir como ser duplo – na sua relação consigo mesmo – dividindo-se entre o indivíduo que comanda e o indivíduo que obedece. Concretamente, se uma ação deriva do meu ego e do empirismo da minha pessoa, significa então que jamais alcançarei a visão de uma regra universal. No fundo, tal razão justifica-se pelo facto do legislador que há em mim – o qual perceciono como um outro – não poder ser concebido como próprio autor da lei mas antes subordinado à mesma.<sup>600</sup>

---

<sup>594</sup> Contudo, explica o filósofo germânico, *quanto mais uma razão cultivada se afadiga na busca dos prazeres da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento*, disponível em <http://www.consciencia.org/kantfundamentacao.shtm>.

<sup>595</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, tr. Artur Morão (Lisboa, Edições 70, 1990), 56.

<sup>596</sup> *Ibidem*.

<sup>597</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho-Marques, 11.

<sup>598</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, anál. Manuel Matos, 39.

<sup>599</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>600</sup> Angèle Kremer-Marietti, *A Moral*, trad. Isabel Saint-Aubyn (Lisboa, Edições 70, 1982), 26.

---

Portanto, poderemos concluir, à luz do critério kantiano, que a moralidade não resulta senão de uma liberdade isenta do livre arbítrio, ou seja, que apenas se expressará pelas leis que delega a si mesma<sup>601</sup> – sem levar, assim, em conta qualquer imposição exterior.<sup>602</sup> Neste seguimento, teremos então de perceber que a liberdade moral será sempre uma liberdade racional e, como tal, semelhante à doutrina do utilitarismo (ou seja, que a escolha entre o bem e o mal será decidida à luz da liberdade do que é matematicamente correto).<sup>603</sup> Desta forma, diremos que uma vontade racional será sempre uma vontade autónoma, quando subjacente àquela estiver a ideia de liberdade<sup>604</sup> ou, de forma sintética, quando encarnar em si mesma a lei moral.<sup>605</sup> Dito de outro modo, quando o homem for capaz de raciocinar sobre a sua conduta e decidir sobre as suas ações, tendo em vista a assimilação do *si mesmo* como autor responsável pelas mesmas.<sup>606</sup> Por fim, há ainda que salientar que todo o homem se define como escolhedor de si próprio, na medida em que tem a capacidade de ser aquilo que deseja, isto é, como ser humano dotado de dignidade moral.<sup>607</sup> Contudo, não poderemos deixar de recordar com Ricoeur que, só pela dependência em relação à alteridade, é que o homem se afirmará como homem inteiro, ou seja, que só arreigado a um saber prático e cultural mais abrangente – o qual reflete por sua vez o espírito da comunidade – poderá eleger as condutas mais adequadas para alcançar a sua felicidade.<sup>608</sup>

### ***3 – A felicidade entre a racionalidade e a sensibilidade do homem***

Poderemos igualmente expressar a ideia de que a moral ao aproximar-se da noção de felicidade, não traduzirá o sentido de *como nos tornamos felizes*,<sup>609</sup> *mas antes, a forma como devemos chegar a ser dignos de felicidade*.<sup>610</sup> Isto é, afirmando a moralidade como resultado do esforço do homem para *trazer a este mundo tanta felicidade quanto possível*.<sup>611</sup> Contudo, há quem sublinhe, que a forma como perspetivamos a nossa moralidade será sempre relativa,

---

<sup>601</sup> Assim, enquanto a lei moral se faz conhecer a si mesma, pelo imperativo absoluto, a razão prática estriba-se antes no poder de determinar incondicionalmente o livre arbítrio, Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia*, 2º vol., tr. Alberto Gomes (Lisboa: Edições 70,1995), 54.

<sup>602</sup> Michel Malherbe, Philippe Gaudin, *As Filosofias da Humanidade*, 373.

<sup>603</sup> David S. Oderberg, *Teoria Moral: Uma abordagem não consequencialista*, 46.

<sup>604</sup> Ou seja, a causalidade da sua própria vontade está associada a uma intenção de liberdade.

<sup>605</sup> Não existiria assim moralidade no mundo, se não existissem seres racionais, James Rachels, *Elementos de Filosofia Moral*, tr. F. j. Azevedo Gonçalves (Lisboa, Gradiva, 2004), 191.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>607</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 150.

<sup>608</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 662.

<sup>609</sup> Na verdade, o sujeito kantiano manifesta-se não tanto por um desejo sequioso de felicidade, mas antes pela representação de uma humanidade em busca da sua liberdade, que se assume assim como auto-imposta.

<sup>610</sup> Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia*, 137.

<sup>611</sup> James Rachels, *Elementos de Filosofia Moral*, 136.

---

na medida em que, nada nos garante que ao pensarmos num contexto mais amplo (como será nomeadamente a ideia do universo onde estamos inseridos), a moralidade em causa – entendida como componente de base de toda a felicidade – não possa assumir contornos de um ensejo puramente intencional ou, mesmo, de um saber adicional, diluído entre tantos outros saberes da humanidade.<sup>612</sup>

Não obstante, a ideia de felicidade consigna assim *um ideal de completude, que em si mesmo é indeterminável*, isto é, que estará mais próximo do campo da imaginação do que propriamente da razão, facto que indiciaria a incapacidade do ser racional para explicitar com objetividade tudo aquilo que potencialmente o tornaria feliz. Neste sentido, a felicidade deveria ser definida como algo inacessível ao ser racional, dado que só através da soma das particularidades que compõe a sua existência se poderá expressar uma concordância plena com a sua vontade.<sup>613</sup> Nesta medida, se a própria vida humana é já em si um fenómeno multifacetado – como aliás são os próprios desejos do homem – então também a felicidade que a integra o deverá igualmente,<sup>614</sup> podendo concluir-se assim que o sentido que visa alcançar esta mesma felicidade apontará sempre para um conjunto infindável de bens.<sup>615</sup>

Segundo esta base, poderemos asseverar com Ricoeur que, a perspetiva de felicidade sugere a ideia de que para alcançar a sua intencionalidade, será necessário que o homem satisfaça as suas próprias inclinações, dado que antes de se constituir como ser racional é já, por natureza, um ser sensível. Nesta medida, poderemos concluir que não basta apenas a produção da ação pelo homem, mas igualmente o prazer de a realizar. Por outras palavras, deveremos acolher a perceção de que um homem ciente do prazer que detém, adicionado à certeza da sua continuidade temporal, terá de ser capaz de assumir o sentido mais fidedigno da sua felicidade.<sup>616</sup> No entanto, convém sublinhar a título de curiosidade que o conceito de felicidade em Kant não traduzirá tanto o conceito de uma existência superior, mas antes a realização de uma boa vontade em si mesma, como marca virtuosa das próprias ações.<sup>617</sup>

Doravante, Ricoeur, não deixará ainda de perspetivar a ideia de um princípio subjetivo que possa acolher em si mesmo e de uma forma consensual, quer o entendimento racional, quer os desejos mais sensíveis do homem. No fundo, ciente de que só assim, a razão se converterá no critério empírico e restritivo das próprias inclinações do corpo. Deste modo,

---

<sup>612</sup> Susan Wolf, *O sentido da vida e porque razão é importante*, tr. Desidério Murcho (Lisboa: Bizâncio, 2011), 90.

<sup>613</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 143.

<sup>614</sup> Provavelmente, como afixam muitos, o maior truísmo em filosofia moral.

<sup>615</sup> David S. Oderberg, *Teoria Moral: Uma abordagem não consequencialista*, 60.

<sup>616</sup> Mónica de Freitas e Silva Gutierrez, *A Felicidade na Ética de Kant*, (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006), 48-49.

<sup>617</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, anál. Manuel Matos, 25.

---

poderemos concluir que as inclinações dos sentidos acabarão por colocar à prova as próprias máximas de ação, as quais compreendem em si, o ensejo de uma vontade universal *à qual se subordinam as regras práticas*<sup>618</sup> – regras que Kant designou por imperativos.

#### ***4 – A deontologia kantiana e a sua universalidade***

##### ***4.1 – A importância do imperativo moral para a orientação ética das ações***

Podemos dizer assim que a formulação universal da vontade não comporta só a forma de uma indeterminação, mas igualmente a ideia de um sentido voltado para algo concreto, isto é, uma intencionalidade. No fundo, tal vontade enformará tanto o motivo de uma ação como a própria decisão, porém sempre à luz de uma disposição mais estável e duradoura.<sup>619</sup> Neste sentido, será pela sujeição do indivíduo a uma regra universal, que se disciplinarão não só as regras do corpo, mas igualmente um entendimento mais exato sobre a universalidade que se quer construir, através do ajuizamento das ações.

Por outro lado, podemos igualmente salientar que o contrato em sociedade desconfia os afetos humanos, na medida em que será sempre mais fácil acreditar no formalismo das leis do que na natureza dos apetites.<sup>620</sup> Contudo, não poderemos esquecer, na esteira de Kant, da ideia de que as regras práticas ou materiais não convergem senão para o *princípio do amor a si mesmo, ou seja, a felicidade própria*.<sup>621</sup> Isto é, a lei que daria azo à ideia de felicidade no indivíduo, teria de vir enquadrada no sentido universal exigido pela razão, como condição imprescindível para atribuir o valor de lei à máxima do amor-próprio. Em suma, o dever terá de ser definido pela união entre a felicidade alheia e o amor-próprio de cada um.<sup>622</sup> Retira-se, igualmente, desta consideração, a ideia de que a abertura do homem a este sentimento mais elevado (felicidade), será sempre fruto do amor-próprio, o qual colocará assim a razão ao seu serviço como forma de descobrir a via mais adequada para alcançar o bem comum.<sup>623</sup>

De certo modo, será pela prova de universalização da razão prática que se promoverá a associação da máxima de ação ao sentido mais amplo e formalista do imperativo kantiano, o qual afirma: *age unicamente segundo a máxima, que faça com que possas querer ao mesmo*

---

<sup>618</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 243.

<sup>619</sup> Mónica de Freitas e Silva Gutierrez, *A Felicidade na Ética de Kant*, 60-61.

<sup>620</sup> Anne Baudart, *A Moral e a sua filosofia*, tr. Alexandre Emílio (Lisboa: Instituto Piaget, 2002), 99.

<sup>621</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 43.

<sup>622</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>623</sup> François Châtelet, (dir) e Louis Guillermit, *História da Filosofia*, 3º Vol. tr. A. Pomar, E. Freitas, E. Fernandes e J. S. Fonseca (Alfragide: Publicações Dom Quixote, 1981), 51.

---

*tempo, que ela se converta numa lei universal.*<sup>624</sup> Por conseguinte, extrairemos desta mesma instrução moral, o carácter incondicional de toda a regra prática, tomada na sua forma mais pura, isto é, afastada do meio exterior e não acolhendo nenhum empréstimo da experiência. Resgata-se, então, a determinação de uma vontade *a priori*, a qual derivará de uma *regra pura em si mesma prática e que resulta imediatamente legisladora.*<sup>625</sup> Adicionalmente, poderemos adiantar que tal máxima da ação terá de ser concebida à luz de um pensamento abstrato, isto é, que não dê azo a nenhuma relação temporal concreta, podendo ser assim concretizável a todo o momento.<sup>626</sup> Por outras palavras, enformando o sentido de que a moral kantiana visará por meio do uso de imperativos categóricos, agrupar os homens em torno de uma sociedade mais cordial, universal e duradoura. Ou seja, será no seio da comunidade em questão que cada indivíduo se submeterá voluntariamente a essa mesma lei universal, tornando assim efetivo o livre arbítrio e a sua eticidade.

#### **4.2 – A exigência de uma avaliação pessoal através da “vigilância de si”**

Não obstante, Ricoeur não deixará de ser firme quando compara o imperativo kantiano a um mero critério didático de vida – objetivo que se intencionaria a testar os desejos dos homens – a ponto de questionar a sua pertinência na formação de uma lei universal. Com efeito, ao enunciar o seu imperativo categórico, Kant acaba por deslocar a própria noção de liberdade para um único momento final (*puro factum*), etapa que não deixa de ser assim uma lei totalmente formal. De certo modo, impedindo a necessária reflexividade de um juízo simultaneamente prático e racional.

Neste seguimento, salienta o nosso autor, será pela convergência dos extremos da lei e da liberdade num princípio temporal único, que levará o homem a descobrir-se como ser cindido em dois.<sup>627</sup> Questiona-se, então, se não será o sentido do imperativo kantiano a voz de um comando interiorizado ao longo do tempo e, portanto, de uma reflexão imposta ao próprio indivíduo sobre o seu sistema de valores. No fundo, seria necessário indagarmos se a noção de espaço institucional postulada por Max Weber, poderia ser inserida no âmbito de uma autoridade que, simultaneamente, comandasse mas não se subordinasse às suas ordens.<sup>628</sup>

---

<sup>624</sup> *Ibidem*, 55

<sup>625</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 43.

<sup>626</sup> Karl-Otto Apel, *Ética e Responsabilidade: O problema da passagem para a moral pós-convencional*, tr. Jorge Telles Menezes (Lisboa: Instituto Piaget, 2007), 143.

<sup>627</sup> Segundo Hegel, no pensamento kantiano não há uma ética, mas sim o juízo do entendimento divisor *ur-teil*, Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 140.

<sup>628</sup> *Ibidem*, 138.

---

Em suma, tal liberdade nunca poderá ser representada pelo sentido de uma autonomia plena, mas antes pela autonomia de uma soberania limitada à *égide de um comando*.<sup>629</sup>

Na verdade, nunca será demais relembrar, que uma das características mais importantes de uma vontade livre, será a ausência de motivo para a realização de uma ação – ou seja, uma vontade que não se apresenta condicionada – com a exceção do facto de ser o próprio indivíduo a fazer desse mesmo móbil a sua máxima mais íntima. Neste sentido, poderemos afirmar que o amor que se doa ao outro, não resulta de uma demanda feita por este, mas antes derivará de um *bem-fazer* por dever, ou seja, segundo a ilação de que o próprio dever poderá ser praticado mesmo à revelia dos nossos instintos mais básicos. No fundo, o amor consubstancia a noção de um amor prático e, como tal, não patológico, enraizado desde logo em princípios de ação e, não sob a pendência de uma sensibilidade apaixonada.<sup>630</sup>

Por conseguinte, ao concebermos o amor como um afeto espontâneo ou desinteressado, acabamos por perceber a necessidade da moral em deslocar o mesmo até à ideia de um amor aparente ou racional – ou seja, uma moral como substituto do amor – e, portanto, fazendo uso da própria razão para afirmar uma intenção altruísta ou generosa.<sup>631</sup> Neste ensejo e, segundo Ricoeur, descobre-se pelo argumento em questão, a discrepância entre o normativo de injunção e a escolha ética que nos faz obedecer à mesma, ou seja, dentro daquilo que nosso filósofo denominou como condições de satisfação.<sup>632</sup>

Neste contexto, assiste-se assim pelo discurso, ao acontecimento de um locutor que ordena e, ao mesmo tempo, de um alocutor que se vê obrigado a obedecer aos imperativos impostos pelo primeiro. Retira-se, igualmente, daqui, um sentido de autoridade vinculado a uma ordem dialógica simbólica, a partir da qual, o reconhecimento *dessa mesma comunalização de experiência moral* (em termos hegelianos) determina a capacidade de nos tornarmos em *um entre iguais*, compartilhando assim *os traços de autoridade da ordem simbólica*.<sup>633</sup>

Decorre desta última consideração a convergência no indivíduo, quer da sua capacidade para mandar, quer da sua disposição para obedecer a toda a norma moral, tendo em conta a ideia de que o poder de desobedecer se associa mais fortemente ao carácter patológico dos nossos desejos, bem como às nossas inclinações mais sensíveis.<sup>634</sup>

---

<sup>629</sup> *Ibidem*.

<sup>630</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho Marques, 37.

<sup>631</sup> A moral racional descobre-se como substituto do amor pelo dever, Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 78.

<sup>632</sup> Ou seja, no sentido, de uma resposta concernente com a obediência ao imperativo que lhe foi lançado.

<sup>633</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 103.

<sup>634</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 243.

---

Consequentemente, será através de Kant que Ricoeur definirá o conceito de autonomia, como figura determinada pelo conteúdo próprio da vontade no seio da sua estrutura fundamental (e, não por conta das circunstâncias exteriores).<sup>635</sup> No fundo, tal razão, como adverte o nosso autor, sustenta-se na ideia de que todo o sujeito autónomo deverá ser capaz de gerir a sua vida e, por conseguinte, produzir uma narrativa pessoal mais coerente, à margem da visão delegada pelo outro que não o próprio.<sup>636</sup>

Nesta medida, poderemos reter desta noção de liberdade, a forma de uma experiência, não como objeto de conhecimento, mas antes como ideia de uma escolha moral.<sup>637</sup> De facto, Kant na sua *Crítica da Razão Prática*, formulara já a convicção de que esta mesma regra moral (da qual temos consciência imediata), seria aquela que existiria desde o início e que enformaria assim a ideia de que a razão jamais se expressaria como fundamento dessa mesma determinação – porém, sabendo desde logo que a condição sensível nunca poderá prescindir da própria razão – tendo em vista o conceito de liberdade.<sup>638</sup>

### **5 – A complementaridade entre a lei e o indivíduo.**

Assim, se é a intenção normativa que fornece a perceção da nossa liberdade, então teremos de concluir que a autonomia não representa senão o *fundo da nossa vontade apreendido na relação com a liberdade como consciência da lei*. Na verdade, a razão que subjaz a este mesmo sentimento moral, não cura tanto de avaliar ou julgar as nossas ações particulares, nem menos servir como fundamento à própria lei objetiva, mas antes exprimir o motivo pelo qual a norma em questão possa ser erigida em máxima de conduta.<sup>639</sup>

Com efeito, será pelos meandros desta questão que se obterá a essência da moral, ao fazer deslocar pelo próprio princípio de autonomia o critério exterior que converte a norma num juízo mais íntimo. No dizer de Benjamin Constant, será precisamente esta noção de dever que leva o homem a equiparar-se aos direitos do seu semelhante. Nesta mesma linha, acrescenta Ricoeur, a figura kantiana da autonomia deverá ser sujeita a uma reinterpretação mais detalhada, tendo em vista conferir uma definição mais ampla do que o mero respeito

---

<sup>635</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>636</sup> Ricoeur sublinha, nesta deixa, o fator importante da educação para a coerência narrativa, ou seja, para o ato de contar uma mesma história de uma forma mais crítica e sob uma perspectiva diferente, podendo ou não assumir laivos de oposição relativamente à própria história documental, naquilo a que ele referiu como sendo uma prática que pode arrolar em si mesmo o *paradoxo da autonomia e fragilidade*, Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 94.

<sup>637</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, anál. Manuel Matos, 39.

<sup>638</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 41.

<sup>639</sup> *Ibidem*, 91.

---

entre as pessoas (ou, mesmo, o dever de mediação com o outro desconhecido, em sociedade.<sup>640</sup>

Não obstante, Ricoeur não deixará de formular, por este mesmo argumento, aquilo que no seu entender constituirá o ápice do formalismo kantiano, ou seja, a disparidade entre a figura da autonomia e a figura da heteronomia. De facto, será somente em relação à heteronomia e, portanto, àquilo que a presença do outro comporta para o próprio indivíduo, que o homem social poderá auspiciar à ideia de uma vida feliz. Por outras palavras, só por meio de um olhar comparativo com o outro em sociedade, será possível alcançar um sentido de felicidade.<sup>641</sup>

Por conseguinte, teremos que demarcar, desde logo, uma nítida separação entre o conceito de autonomia e o conceito de heteronomia, sabendo à partida que, só pela figura da heteronomia a natureza sensível dos seres dotados de razão se definirá no quadro de uma existência orientada pelas leis do empirismo. Já no que diz respeito à autonomia, poderemos sugerir que será somente por meio da sua natureza mais sensível que poderemos compreender a existência desses mesmos seres racionais – condição, esta, independente da própria experiência empírica.

Doravante, como afiança Ricoeur, tal dicotomia apontará assim para a ipseidade moral, no decurso da qual *a simples forma legisladora das máximas é, já em si, princípio suficiente de determinação da vontade.*<sup>642</sup> No fundo, poderemos salientar aquilo que o nosso autor já acalentara anteriormente, na sua obra *Le Juste II*, isto é, a ideia simbólica de uma ordem suficientemente consistente para se ligar ao predicado de autoridade, concebida quer: à luz da sua anterioridade, isto é, como ordem que nos precede desde tempos imemoriais;<sup>643</sup> quer pela imagem da sua superioridade, quando a situamos num patamar mais elevado que os nossos desejos; ou, ainda, quer pela referência à sua exterioridade, traduzida por uma

---

<sup>640</sup> Apura-se, então, por esta visão de autonomia, o despojamento de um certo abstraccionismo conceptual ou mesmo de um solipsismo empobrecedor, que a faria elevar para a claridade de uma reciprocidade institucional, onde passaria a assumir uma condição dialógica precisamente no último estágio de reflexão moral, após a aplicação da regra de justiça, Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 662.

<sup>641</sup> Adianta o mesmo filósofo, no seguimento de Kant, que a felicidade em todos os períodos da humanidade e em todos escalões sociais, se coaduna na sua totalidade com as concepções da criatura humana e, por conseguinte, com a sua adaptação ao meio onde nasceu e cresceu, Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martínez, *História da Filosofia*, 3º vol., 52.

<sup>642</sup> De ressaltar que Kant definiu a natureza, no seu sentido mais lato, como uma existência das coisas sob o ditame das leis, Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 56.

<sup>643</sup> Como refere Ricoeur, baseando-se em Hannah Arendt, o conceito de uma autoridade que deriva dos antigos e, portanto, de uma autoridade anterior, sem começo datado.

---

alteridade moral que compreende, invariavelmente, a sua transmissão inter-geracional – ou seja, como autoridade que se deve acatar.<sup>644</sup>

Será, pois, em consonância com Paul Ricoeur que Joaquim Sousa Teixeira não deixará de articular a noção do imperativo com a ideia de uma ação singular, definida à luz de um mandamento – regra, esta, já interiorizada pela norma. Por outras palavras, segundo a ideia de que haverá sempre uma parte de mim que manda e uma outra parte de mim que obedece e, por conseguinte, uma ipseidade inserida na própria alteridade.<sup>645</sup> Contudo, como adianta este último autor, será somente pela via moral que se conseguirá almejar o objetivo proposto, ou seja, que só quando um homem for capaz de se reconhecer no seio desse mesmo imperativo é que poderá traçar uma via de autonomia em direção à liberdade.<sup>646</sup> Neste sentido, haverá sempre uma parte da nossa liberdade que nos direciona para a escolha de uma máxima de vida. No fundo, tal instrumento da nossa liberdade moral consigna assim uma última fronteira para onde convergirão as nossas convicções mais profundas.

Desta forma, como assevera o autor, a autonomia não será senão a conceção de uma verdadeira obediência, no âmbito da qual estará ausente o sentido de dependência e submissão, perante o outro.<sup>647</sup> Ou seja, comportando a intenção que faz deslocar o próprio imperativo moral para a noção de uma obediência a si mesmo.<sup>648</sup> Pode então acrescentar-se, seguindo mesmo este sentido, que a norma visualizada como fonte de uma intencionalidade específica, transporta já a duração de uma identidade moral para lá da intermitência dos desejos, fazendo atribuir assim ao homem a capacidade de se subordinar a uma vontade que se intermeia pelo caos temporal dos sentidos.<sup>649</sup> Será, portanto, por este mesmo ponto que o filósofo Friedrich Nietzsche introduzirá a noção de homem como animal de promessa, em virtude da sua capacidade para confiar a si mesmo a manutenção de uma vontade, sem contudo a enviesar – isto é, confiando, por antecipação, num dado irredutível da vontade.<sup>650</sup>

Por conseguinte, deveremos afirmar que todo o indivíduo conserva diante do outro a noção de uma moral estável e consistente, afastada assim da tentação intrínseca dos desejos e dos interesses.<sup>651</sup> De certo modo, como dirá Ricoeur, será precisamente pela oposição entre a

---

<sup>644</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 98.

<sup>645</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 298.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

<sup>647</sup> Neste sentido, afiança Kant que a autonomia da vontade como princípio único de todas as leis e deveres morais, se consubstancia na independência de toda a matéria relativamente à lei, Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 46.

<sup>648</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 245.

<sup>649</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 297.

<sup>650</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 137.

<sup>651</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, p. 75.

---

vontade e a pluralidade dos desejos que se constituirá a definição normativa *dos vários, fazer um*.<sup>652</sup> Ou seja, mais importante do que atribuímos a nós uma lei, será o dever de nos submetermos a ela.<sup>653</sup> De certa forma, formulando a ideia de que a noção de um juízo prudente nunca será suficiente para desencadear uma boa intenção, necessitando igualmente de ser complementada por uma vontade prática.<sup>654</sup>

De modo semelhante, uma moral que incite à realização de um fazer sem uma intenção previamente definida – ou seja, cingida somente à ação – jamais poderá produzir um sentido verdadeiro, porquanto *a intenção é condição indispensável de eficácia*.<sup>655</sup> Desta forma, poderemos concluir que o desejo de realização das leis morais, impõe desde logo ao indivíduo uma dose elevada de sacrifício, em grande parte devido à coação a que próprio fica sujeito – pela forma de um auto-constrangimento. Tal consideração resulta assim da constatação de que a própria intenção moral compreende a devida ordenação dos princípios da *praxis*, condição esta respeitante aos usos e costumes do homem ao longo da sua história.<sup>656</sup>

Adicionalmente, não podemos esquecer que o ser humano é uma criatura dependente de Deus e, como tal, incapaz de se abstrair dos seus desejos ou inclinações mais sensíveis. Daí que a observância à norma não possa consubstanciar uma elevação espontânea, mas antes a noção de um respeito no seio daquilo que Kant designou por amor vulgar à lei.<sup>657</sup> Neste sentido, chegaremos assim à visão de que as inclinações do corpo não deixam de ser senão tendências intrinsecamente boas, isto é, suscetíveis de serem avaliadas como irrepreensíveis e, como tal, isentas do fundamento que as fazia afastar do homem. Isto porque estas mesmas inclinações conferem desde logo um motivo e um sentido à ação humana, ao atribuírem respostas a questões tão simples como: “ O que move o homem? O que promove as suas forças vitais? O que o faz ser mais do que a simples consciência da sua existência?”<sup>658</sup>

---

<sup>652</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 137.

<sup>653</sup> Reporta Louis Guillermit que a dignidade da humanidade consiste na criação de leis universais, mas com a ressalva de que ela própria fique obrigada ao estrito cumprimento das mesmas.

<sup>654</sup> Para que um acto se torne verdadeiramente virtuoso carece da concorrência tanto da prudência como da vontade.

<sup>655</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 137.

<sup>656</sup> Kremer-Marietti, Angèle, *A Moral*, tr. Isabel Saint-Aubyn (Lisboa: Edições 70, 1982), 13.

<sup>657</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 98.

<sup>658</sup> Mónica de Freitas e Silva Gutierrez, *A Felicidade na ética de Kant*, 121-122.

---

**6 – Da autonomia moral ao conceito do respeito institucional. A noção de uma razão prática nascida do equilíbrio entre a lei e a liberdade de cada um**

Afirma, Ricoeur, que o si que legisla raramente se imbrica com uma tese do foro egológico, em grande parte devido ao princípio de autonomia que lhe está subjacente. Assim, tal princípio não rompe com as esferas monológicas e dialógicas da moralidade, mas visa antes a unidade de uma vontade universal,<sup>659</sup> a qual alcançará assim *a pluralidade da matéria, [...] dos seus fins e desta até à moralidade ou integralidade do sistema.*<sup>660</sup> Deste modo, esta mesma progressão comportará a deslocação do imperativo desde a sua forma universal até à matéria, no seio da qual os indivíduos se comportarão como fins em si mesmos (atingindo deste modo o *reino dos fins*). Decorre, igualmente, daqui a ideia de que o homem se integra numa comunidade de inteligências, no seio da qual o mesmo acabará por subordinar a sua vontade ao referido princípio de autonomia (e não, por conseguinte, à natureza do mundo sensível, o qual representa ironicamente o estatuto da verdadeira realidade). Neste sentido, diremos então que a ética se revela no respeito por uma simples ideia, a partir da qual se reconhece que *o universo intelectual não decorre de algo, mas faz brotar de si mesmo.*<sup>661</sup> Tal similitude de pensamento poderá extrair-se assim da obra *Lectures on Ideology and Utopia* de Ricoeur, quando o autor assevera que a própria ideologia se baseará numa ética que escapa à sua esfera mas que, ao mesmo tempo, se torna presente nela mesma.<sup>662</sup> Contudo, convém explicitar, mais uma vez, a ideia de que uma ética universalista jamais comportará consigo um sentido estritamente material. No fundo, a causa para tal, reside no facto da mesma não propor um objetivo bem definido e, portanto, não expressar aquilo que devemos fazer mas antes a forma como devemos fazer.<sup>663</sup>

Por outro lado, continuando a seguir a análise de Ricoeur, poderemos sugerir que a problemática associada à disciplina da ética neste ponto específico, não expressa senão o ressituar da moral no âmbito das suas prescrições ou proibições, relativamente ao objetivo principal da ética: *a minha liberdade, a tua liberdade, a regra* – de certo modo consubstanciando uma exigência de universalização.<sup>664</sup> Não obstante, adianta o filósofo, nenhum homem tem a garantia de ser totalmente livre, mas apenas supor que o é. Trata-se,

---

<sup>659</sup> Uma unidade que não se consubstancia no solipsismo de um ego solitário, mas antes se estende para a universalidade do querer.

<sup>660</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre.*, 245.

<sup>661</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, anál. Manuel Matos, 35.

<sup>662</sup> Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986), 22.

<sup>663</sup> Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia*, 2º vol., 137.

<sup>664</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 134.

---

pois, de uma atestação da própria liberdade do homem, onde este se descobre no seio daquela, sem no entanto a conseguir perceber – isto é, segundo uma tarefa que só pode ser comprovada pelas obras em vista das quais se objetiva.<sup>665</sup> Neste sentido, conclui Ricoeur, a ética não representa senão *essa odisseia da liberdade através do mundo das obras*, onde o homem se reconhece nas suas diversas possibilidades de existir. Decerto, compreendendo esta mesma intenção no quadro das ações efetivas, as quais que implicam, desde logo, a crença num imprevisível *eu posso*.<sup>666</sup>

Será, portanto, através deste enfoque que Ricoeur introduzirá o conceito de *Faktum der Vernunft* – facto da razão – como forma de desvelar assim o testemunho de consciência do próprio sujeito moral, ao aperceber-se da sua capacidade para legislar de acordo consigo mesmo, ou seja, assumindo a figura de autolegisador. No fundo, a razão prática não se revela senão sob a sua própria sustentação; isto é, porque sendo em si mesma prática, não terá que ser deduzida. Adicionalmente, devido ao facto desta razão se direccionar a uma força legislativa originária, é necessário que a mesma seja representada pela objetividade da norma. Por conseguinte, tal argumento só adquirirá um valor verdadeiramente universal, quando for expresso pela estrutura formal de uma norma objetivamente válida, independentemente das condições subjetivas ou acidentais que possam distinguir um ser racional de outro.<sup>667</sup> Nesta sequência, fica assim demonstrado que, a liberdade quando inserida numa vontade racional – reconduzida, por sua vez, ao conceito de autonomia – traduz somente a saída do sujeito político do estado de menoridade onde se encontrava até situá-lo depois no seio de uma individualidade pensante (livre), naquilo que a cultura clássica por Horácio e, posteriormente, por Kant, denominaram *sapere aude*.<sup>668</sup>

Contudo, tal liberdade nunca poderá ser lesada por qualquer interdito,<sup>669</sup> sem que a mesma se desautorize ou, atraia para si mesma, suposições negativas ou funestas, podendo concluir-se daqui, que a razão nunca poderá funcionar como lanterna orientadora do homem, mas antes como causa da sua própria liberdade ao submeter o mesmo às suas exigências. Fica, então, expresso o envolvimento desta mesma liberdade com o conceito de autonomia, conceção, esta, tecida à luz da sua independência em relação às causas determinantes do

---

<sup>665</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 130.

<sup>666</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>667</sup> Adianta o autor que essa razão é como se valesse para além do homem e se estendesse a *todos os seres finitos, que tenham razão e vontade para o ser infinito como inteligência suprema*, Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia*, 3º vol., 49.

<sup>668</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 94.

<sup>669</sup> Liberdade essa, na qual todas as ações pessoais, orientadas pela razão, se devem submeter à sua própria crítica.

---

mundo sensível.<sup>670</sup> No fundo, extrai-se, igualmente, por aqui, a ideia de que a moral nunca será possível sem a própria liberdade, porquanto o espaço de atuação da mesma terá de compreender aquilo que ainda não aconteceu e, portanto, o que não pode ser considerado como um facto em si.<sup>671</sup> Em suma, a moral só se exercerá por meio de uma escolha.

Destarte, ficará visível o *estatuto prático da vontade livre* e, como tal, a autonomia dos homens, enquanto sujeitos conscientes da união estabelecida entre a lei e a própria liberdade.<sup>672</sup> Só, pois, por meio de uma moral prática e racional, conseguiremos aplicar aos desejos e valores pessoais a marca de uma universalidade visível e, com isso, realizar a aproximação entre o ser histórico e o ser natural.<sup>673</sup> Contudo, há que notar que, esta mesma noção de liberdade, em vista da qual a vontade se vincula, não se pode imiscuir nas coisas que de facto poderão ser conhecidas e, por conseguinte, no mesmo patamar que a lei moral que lhe deve a existência. Tal causa deve-se, assim, à ambiguidade que preenche o conceito de racionalidade prática – interesse da vontade – assim que esta ajuíza as condutas individuais conforme a regra. Especificamente, tal razão deve-se à difícil mediação entre a adoção de um ponto de vista excessivamente empírico – em que a própria razão se vê subordinada à ideia de um certo eudemonismo selvagem – e uma visão mais dogmática ou legalista. De certo modo, a título de curiosidade, poderemos afirmar com Louis Guillermit, a ideia poética de que toda a filosofia prática não se deve apoiar, nem na terra, nem no céu.<sup>674</sup>

Doravante, sublinha Ricoeur, será precisamente no âmbito da autonomia que o respeito kantiano demonstrará uma dependência recíproca entre a lei e a liberdade. De certo modo, procurando o conteúdo sentimental por meio de um afeto recebido, fazendo equivaler à lei, uma máxima, propriamente, dita.<sup>675</sup> Por outro lado, há que ter em consideração que a liberdade realizada pela lei moral, consubstanciará sempre uma limitação às nossas inclinações sensíveis e, como tal, contribuindo para o estreitamento da estima individual diante da máxima moral – norma, esta, sentida como dor ou ameaça futura. No fundo, será através do uso simbólico da razão e, concretamente, da lei moral – imbuída pelo espírito de cada um – que se santificará a humanidade em cada homem.

Conclui, então, o nosso autor, que a autonomia formulada por Kant acabará por compreender a ideia de um nó formado entre a *ratio essendi* da lei (liberdade) e a *ratio*

---

<sup>670</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 94.

<sup>671</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 113.

<sup>672</sup> A autonomia é, assim, concebida como um feito apoditicamente certo, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 248.

<sup>673</sup> Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur*, 135.

<sup>674</sup> Juan Manuel Cordón e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia*, 3º vol., 57.

<sup>675</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 249.

---

*cognoscendi* da liberdade (a lei propriamente dita).<sup>676</sup> No fundo, tendo conhecimento da autoridade da lei sobre a nossa afetividade – a ponto de deformar, por vezes, a opinião que temos acerca do nosso valor pessoal – não deixamos de assistir ao recrudescer de um sentimento de humilhação que, embora compreensível não traduz a expressão de uma lei estritamente prática, mas antes *a sua oposição ante os motores da sensibilidade*.<sup>677</sup> Por outro lado, no que se refere ao respeito, devemos igualmente entender que este representa a forma concetual de uma *estima de si* acoberta pelo regime da lei e, portanto, sempre aquém do amor de si que Ricoeur definiu como expressão de uma *estima de si* pervertida e, como tal, propensa ao mal. O filósofo afirmará, porém, trazendo à discussão o *Ensaio sobre o Mal radical* de Kant,<sup>678</sup> que o desejo visará antes de mais a ideia de uma inclinação inocente ou, mesmo, o mau uso do livre arbítrio, mas jamais um elemento maligno em si mesmo.

## **7 – O mal como vetor de afeção da liberdade**

### **7.1 – A moral como expressão de uma liberdade no seio da lei**

No seguimento do nosso estudo, podemos ainda sublinhar que o mal originário fornece ao homem o conteúdo necessário – dentro *do plano da formação das máximas* – para que o mesmo se converta no respeito à lei, ou seja, pela ideia de uma imposição que recai sobre as inclinações do homem sensível.<sup>679</sup> Por conseguinte, a explicação que aponta na direção do momento inicial, concretamente de uma paixão incitadora da ação maligna, não traduz senão *o sentido de um mal que supõe, pelo próprio conceito, o ato de uma liberdade que nada explica*, ou seja, de uma causalidade livre que nela própria se encontra sem causa.<sup>680</sup> Poderemos, então, questionar se o fenómeno do mal comportará o desejo oculto de alcançar a liberdade plena, a ponto de se converter num excesso existencial ou mesmo na potência de uma vida sem limites que, mostrará, através desse mesmo ensejo, a concretização do seu poder.

Nesta medida, a propensão para o mal impõe a afeção de uma liberdade centrada no próprio homem, à luz de um condicionamento da sua capacidade para atuar segundo o dever.

---

<sup>676</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 86.

<sup>677</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 94.

<sup>678</sup> Immanuel Kant, *Da Morada do Princípio Mau ao lado do Bom ou Sobre o Mal Radical na Natureza Humana in A Religião nos limites da Simples Razão*, tr. Artur Morão (Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008).

<sup>679</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 251.

<sup>680</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 126.

---

Dito de outra forma, o mal concita uma verdadeira interferência à própria autonomia, facto que leva à regeneração dessa mesma liberdade à custa de um princípio de bem que nada mais é do que um princípio de moralidade.<sup>681</sup> Em termos análogos, o autor não deixa de propor a ideia de que se o mal compreende uma afeção à liberdade, então o respeito terá de ser resgatado à luz dessa mesma afeção mas, desta feita, pelo acolhimento à norma.

Em relação a este último ponto, poderemos afirmar assim que todo o ato imoral não procede senão de uma ausência de respeito para com o seu semelhante,<sup>682</sup> iniciando-se, porém, à luz de uma ausência de respeito para consigo mesmo e, como tal, pela própria humanidade que carrega em si.<sup>683</sup> Assim, será por este sentido que Ricoeur introduzirá o conceito de afirmação originária, como forma de expressar a ausência de uma coincidência entre o homem e ele próprio, apontando assim para uma separação originária no quadro da natureza humana.<sup>684</sup> Por outras palavras, alude-se à ideia de resgatar o traço constitutivo e primordial do homem – como elemento anterior a todas escolhas e a todos os atos – o que, no parecer de Jean Nabert, só será possível à luz da consciência da falta.

Dentro desta linha, concluirá Ricoeur que, a noção de livre arbítrio compreenderá a ideia de uma ferida originária acantonada na própria constituição do ser humano – facto que levará provavelmente a ética a concretiza-se num formalismo moral. Dito de outro modo, este *arbitrium liberum* corresponde à capacidade do homem para rejeitar as suas pulsões sensíveis, dentro daquilo que Kant sublinhou como *o amor pela vida e o amor sexual*.<sup>685</sup> No entanto, apesar da lei moral outorgar ao homem uma vontade imperativa a seguir (isto é, que leve em conta a racionalidade do mesmo, bem como a constatação de que a partir daquela se pode formar uma vontade verdadeiramente pura), deveremos reconhecer igualmente que tal vontade poderá não definir uma vontade santa (isto é, que a mesma possa fomentar a elaboração de uma máxima contrária à intencionalidade da regra moral), em grande parte devido à fraqueza do homem em não conseguir resistir aos seus próprios instintos.<sup>686</sup> Na verdade, se deslocarmos um indivíduo para o âmbito político-social da comunidade, acabamos por perceber que a corrupção que ele transporta, não será fruto do desrespeito ou de uma eventual violação às normas morais, mas antes e sobretudo em relação à forma como ele

---

<sup>681</sup> Diz então Ricoeur que o problema do bem e do mal se restaura na recrudescência do problema subjetivo do uso da liberdade.

<sup>682</sup> Lembra Kant que o respeito se referencia apenas às pessoas e nunca às coisas, podendo em certos casos, ocorrer em nós certos afetos, como o amor ou o temor, dirigidos a certos animais, mas isso jamais consubstanciará, segundo o autor, o sentimento de respeito, Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 92.

<sup>683</sup> Michel Malherbe, Philippe Gaudin, *As Filosofias da Humanidade*, 372.

<sup>684</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 131.

<sup>685</sup> Anne Baudart, *A Moral e a sua filosofia*, 41.

<sup>686</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 44.

---

a falseia. Por outras palavras, o uso da razão instaura muitas vezes por dentro da própria sociedade democrática (que se supõe à partida aberta e transparente ao jogo social) um conjunto de práticas ocultas e falaciosas que, atestam inequivocamente a perversão da própria racionalidade humana.<sup>687</sup>

De facto, existiram sempre filósofos que tentaram demonstrar a perversidade que preenche a própria natureza do homem que, apesar de expressar em certas situações uma certa superioridade moral, nomeadamente, quando cria normas ou leis para reger as suas próprias condutas, não deixa de manifestar igualmente a natureza da sua contradição, ao não observar ou, mesmo, transgredir as próprias regras que formulou (colocando-se assim ao serviço das suas inclinações, em detrimento da razão).<sup>688</sup> Desta forma, assevera Ricoeur, o Estado moral terá assim que demonstrar o exercício de uma elevada virtude, a qual deverá direccionar-se para um caminho que esboçará mais, a ideia de uma luta moral do que o acolhimento a uma imagem de santidade (ou, mesmo, a pureza de certas intenções de vontade).<sup>689</sup> Não obstante, há que reconhecer que esta mesma doutrina não deixa de ser tão falsa como a doutrina epicurista, em grande parte devido a ambas manifestarem a ideia de uma felicidade na qual a consciência de virtude virá equiparada à consciência do vício. Tal razão é, assim, fruto da ideia de que o prazer acabará por se associar à finalidade de uma conduta virtuosa, não esquecendo ainda a impossibilidade da moral para se constituir no fundamento legítimo de uma obrigação.<sup>690</sup>

Porém, seguindo o pensamento de Immanuel Kant, poderemos afirmar que a sensibilidade do homem jamais constituirá uma causa suficiente para explicar a maldade, pois se assim não fosse, o ser humano acabaria por se tornar num ser puramente bestial. Por outro lado, se existisse *a priori* uma razão suficientemente válida para criar um distanciamento em relação à lei moral, isto tão só transformaria o indivíduo num ser diabólico. Neste ímpeto, adianta o nosso autor, que o homem só se inclina para o mal quando *faz do amor de si, a condição de obediência à lei moral*, conformando por esta via, a rutura com o fundamento maior de todas as máximas.<sup>691</sup> No fundo, será segundo esta ordem moral e, através da ideia de um mal radical em Kant, que Ricoeur postulará o princípio que afirma: *age unicamente*

---

<sup>687</sup> Antoine Garapon, *A Justiça e o Mal: Direito e Moral numa Democracia de opinião*, tr. Maria Fernanda Oliveira (Lisboa: Instituto Piaget, 1999), 179.

<sup>688</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho Marques, 45.

<sup>689</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, 98.

<sup>690</sup> Na medida em que, como refere Mónica Freitas e Silva Gutierres, não é possível obter satisfação ou insatisfação moral, sem o reconhecimento prévio do dever, Mónica de Freitas e Silva Gutierres, *A Felicidade na Ética de Kant*, 76.

<sup>691</sup> Jérôme Porée, *O Mal, homem culpado, homem sofrido*, 128.

---

*segundo a máxima, que faças com que possas querer ao mesmo tempo, que não seja o que não deveria ser, ou seja, o mal.*<sup>692</sup>

## 7.2 – A estima de si e o seu constrangimento pela violência

Assevera, Ricoeur, que a propensão para a violência manifesta-se no exercício de uma vontade sobre a outra, quer seja por mera influência, quer por meio de um ato excessivo de tortura – facto que, sem dúvida, revela desde logo uma das manifestações mais radicais e negativas de poder.<sup>693</sup> Assim, desde a ameaça até à participação direta ou indireta na morte alheia, tudo se afigura como sentido de uma diminuição ou destruição do *poder-fazer* do outro, o que equivale à noção mais clara de violência.

De realçar, desta forma, pelo âmbito discursivo do poder, o facto curioso de Ricoeur trazer à discussão aquilo que poderá ser, em certas situações, uma das formas mais dissimuladas de violência, isto é, a própria linguagem enquanto ato de discurso. Convém, portanto, não esquecer neste seguimento, a figura da falsa promessa como exemplo paradigmático e demonstrativo do sentido de desrespeito do homem para com a sua própria essência humana – encarada, assim, como um meio e não como um fim em si mesma. Com efeito, Ricoeur não deixará de buscar no pensamento de Jürgen Habermas, bem como em Karl-Otto Apel, uma via de análise mais consistente para explicar o fenómeno da linguagem, facto que levará a remeter este mesmo fenómeno para o espaço mais alargado do campo discursivo e, portanto, para dentro daquilo que o próprio designou como rejeição do melhor argumento.<sup>694</sup> Desta forma, conclui o nosso autor, o fundo da violência terá de compreender além de um simples impedimento do *poder-fazer*,<sup>695</sup> a própria expressão de um enunciado linguístico, suficientemente ofensivo e perverso, para colocar em questão a *estima de si* da vítima. Por outro lado, é a própria vítima que, ao submeter-se ao crivo da norma acabará por expor o contorno moral da violação (no que se refere ao *respeito de si*), configurando, assim, um certo sentimento de humilhação.<sup>696</sup> No fundo, esta humilhação representará, além de uma restrição ao *poder-fazer*, a própria diminuição do *respeito de si*.<sup>697</sup>

---

<sup>692</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 251.

<sup>693</sup> *Ibidem*, 258.

<sup>694</sup> *Ibidem*, 257.

<sup>695</sup> “Poder-fazer”, que se concretiza no singular, na capacidade que cada um tem em se assumir como autor dos seus próprios actos, ou então, segundo a esfera colectiva, no poder que têm os elementos de uma mesma comunidade de viverem e conviverem entre si, sem conflitos de dominação ou violência política.

<sup>696</sup> Refere Ricoeur que a humilhação não representa senão a *caricatura mais horrível da humildade*, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 257.

<sup>697</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 304.

---

Neste seguimento, adianta Ricoeur, é a presença de uma assimetria entre aquilo que cada um faz e aquilo que o outro recebe deste (ou seja, entre o agente ativo e o agente passivo) que levará a solicitude a encaminhar-se na direção de um sentido mais normativo. Podemos, então, concluir que a estrutura ética que reveste esta mesma solicitude comportará a ideia de uma relação de respeito para com todo o ser humano – ao nível do plano moral – facto que, por sua vez, levará ao dever de *inserção de todos os desvios maléficos da interação, a começar pela influência e a terminar no assassinato*.<sup>698</sup>

### **8 – A exigência universal da regra de ouro como forma de deslocar a moral individual para o campo mais alargado das instituições**

Poderemos, então, dizer que a regra de ouro, similarmente à noção de uma boa vontade sem restrição, tenderá a compreender o elo transitivo entre o horizonte ético da *vida boa* e o princípio moral da obrigação. No fundo, apontando para o desvanecimento da solicitude no quadro do imperativo kantiano (segunda formulação), o qual postula assim a consideração da humanidade como fim em si mesma. De facto, a própria moral não brota senão de um homem capaz de amar o outro <sup>699</sup> e, como tal, disposto a salvaguardar o objeto do seu amor, da agressividade que comporta (em relação ao seu semelhante), acabando mesmo por voltar aquela, contra si.<sup>700</sup> Por conseguinte, assiste-se neste homem moral à supressão de um cálculo de utilidade em favor de um outro universal.

Contudo, deveremos acrescentar que esta mesma noção de humanidade, dotada, desde logo, de um forte sentido de autonomia, não aludirá à figura de uma pessoa concreta mas antes a uma coletividade e, portanto, à pluralização dos indivíduos em comunidade.<sup>701</sup> Por outras palavras, é por este mesmo contexto, que brotará a máxima judaica de Hillel no Talmud babilónico: *Não faças ao teu próximo, aquilo que detestarias que te fizessem a ti* ou no livro de S. Mateus: *Amarás o teu próximo, como a ti mesmo*.<sup>702</sup> Não obstante, há quem avance a ideia de que estas máximas em causa, poderão não representar senão um dever de

---

<sup>698</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 256.

<sup>699</sup> Amar no sentido de não apenas fazer o bem aos outros, mas igualmente partilhar os seus sucessos e fracassos, sofrendo com as dores dos outros e alegrando-se com as suas alegrias.

<sup>700</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 15.

<sup>701</sup> Não atende assim à noção de alteridade entre indivíduos singulares, consubstanciando *uma pluralização no seio do universal*, Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 306.

<sup>702</sup> Enquanto na máxima negativa se constata que ao proibir se revela aquilo que não se está impedido de fazer e que de certa forma nos incita ao descobrimento da moral (em ordem ao que está isento de proibição), no mandamento positivo acomoda-se o motivo de benevolência que nos leva a fazer algo pelo próximo, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 255.

---

cuidado em relação aos outros, como se fossemos nós próprios, indiciando assim a noção de que todo o ato de amor terá de ser realizado em nós, antes de ser realizado nos outros.<sup>703</sup>

Doravante, será por este mesmo sentido que a regra de ouro inaugurará uma nova intencionalidade nos conflitos humanos, ao restabelecer pelo campo formal da linguagem, a ideia de uma igualdade no seio da dissimetria entre o agente e o paciente de uma ação violenta.<sup>704</sup> Diz, então, o nosso filósofo que, a mediação da regra de ouro ao fomentar o desejo de pôr a nu as diversas divergências entre os homens – as quais consubstanciam muitas vezes a dominação de uns sobre os outros – preconiza desde logo a ideia de que o percurso que vai da solicitude à proibição do assassinato transporta consigo a duplicação das figuras da violência, expressadas por essas mesmas interações dissimétricas. No fundo, será por este mesmo contexto que se chegará ao conceito de humanidade no homem, segundo a exigência dessa mesma universalidade à luz do encobrimento que tece à *polaridade do agente e do paciente*.<sup>705</sup> Joaquim Sousa Teixeira alegará, então, que tal argumento ricoeuriano traduzirá somente a expressão do imperativo kantiano, ao levar em conta uma formalização mais adequada da própria regra de ouro.<sup>706</sup>

Por outro lado, sabemos igualmente que as várias manifestações de mal – implícitas na figura da solicitude – não deixarão de vir incorporadas nas próprias proibições da regra de ouro, como seja, *não mentirás, não roubarás, não matarás, não torturarás*.<sup>707</sup> Ricoeur assevera, então, que a moral terá o destino de circunscrever a violência, porquanto às ações que compreendem o mal se oporá de imediato o não perentório da moral. Nesta medida, poderemos concluir que, o interdito não expressa somente o elemento simbólico da *vida boa*, mas igualmente a visão apocalíptica de um mal que atinge o sujeito passivo e, como tal, a própria encenação do absurdo e do sofrimento.

Desta feita, a moral não decorrerá de uma *pluralidade de pontos de vista, mas sim a partir de um extremo que reduz ao silêncio*.<sup>708</sup> Diremos, então, que essa negatividade enunciada pelo imperativo moral acabará por exprimir um evento algo misterioso, o qual será justificado à luz da ligação estabelecida com outro fenómeno igualmente incompreensível, o

---

<sup>703</sup> É precisamente neste sentido, segundo este autor, que se descobre a fronteira entre o conceito de justiça e o conceito de caridade ou de amor. Assim, enquanto o primeiro visaria tratar as pessoas como outras e, portanto, respeitando os seus direitos, numa relação de um entre outros (grupos sociais, instituições, Estado), o segundo implicaria tão só que víssemos os outros como a nós mesmos. Facto que, por sua vez, careceria que nos estimássemos a nós mesmos, David S. Oderberg, *Teoria Moral: Uma abordagem não consequencialista*, 73.

<sup>704</sup> Ação essa circunscrita por sua vez dentro da mesma regra de universalização que foi deduzida para a autonomia.

<sup>705</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 260.

<sup>706</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 306.

<sup>707</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 258.

<sup>708</sup> Antoine Garapon, *A Justiça e o Mal: Direito e Moral numa Democracia de opinião*, 174.

---

próprio mal.<sup>709</sup> Contudo, como afiança o nosso autor, tal passo é tanto mais persuasivo e falho de restrições, quanto *menos perdida de vista, a primazia da ética sobre a moral* se situar. No fundo, mostrando que tal consideração nos levará a atribuir à solicitude – por meio do intercâmbio de estimas – a ideia de uma dominação sobre o próprio formalismo moral, isto é, a expressão de uma *alma oculta da proibição*.<sup>710</sup>

Por conseguinte, na esteira de Kant, Ricoeur acrescentará que o imperativo categórico – na sua segunda formulação<sup>711</sup> – ao expressar o recorte dialético da solicitude, não deixa de apontar para dois sentidos muito específicos, que mantém entre si uma tensão inevitável. Ou seja, por um lado, a ideia de uma humanidade tomada como continuidade universal e abstrata, (já referida, anteriormente, pelo conceito de autonomia) e, por outro, a ideia de pessoa, como fim em si mesma, na sua aceção mais ampla de pluralidade.<sup>712</sup> Deste modo, tratar o ser humano, como um fim em si mesmo, significa tão só respeitar a sua racionalidade, expressando igualmente a ideia de que possa assimilar a finalidade da sua ação.<sup>713</sup> No fundo, será segundo esta mesma intenção que se desenvolverá o conceito de dignidade no homem e, por meio disso, a submissão que o próprio realiza à lei que produz. Desta feita, à luz do reino dos fins de Kant, teremos que distinguir entre os bens que são valorados com um preço – passíveis de serem trocados por outros equivalentes – e os bens que se situam acima de qualquer custo, logo não permutáveis e, portanto, dotados de dignidade.<sup>714</sup> Será, por conseguinte, segundo esta última aceção, que poderemos afirmar que só pela lei moral será possível converter o bem de cada indivíduo no fim último da sua conduta. Concretamente, que cada homem na sua humanidade mais íntima transportará um último anseio de dignidade.

Contudo, deveremos questionar, se este mesmo princípio de bem não representa já, ao nível de uma finalidade sumamente teológica, a configuração conscienciosa de uma marca intemporal de Deus, ou seja, a imagem de uma bússola espiritual por meio da qual a conduta do homem encontra o seu sentido mais puro. Em certa medida, se levássemos em conta o facto de Deus ser constitutivo da substância humana, poderíamos então compreender que, além do homem carecer do respeito do outro necessitaria igualmente do *respeito de si*, como

---

<sup>709</sup> Desta forma, se representará a consciência do interdito como expressão absoluta de uma afirmação originária, que afiança a rejeição e o protesto pela indignidade infligida ao outro, Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 305.

<sup>710</sup> Adianta Ricoeur que é precisamente essa solicitude que desvela a nossa mais íntima indignação, ou seja, a nossa rejeição pela indignidade cometida com o nosso semelhante, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 258.

<sup>711</sup> *Age de forma, que trates a humanidade, quer em ti, quer na pessoa de outro qualquer, como um fim e não simplesmente como um meio.*

<sup>712</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>713</sup> James Rachels, *Elementos de Filosofia Moral*, 192.

<sup>714</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho Marques, 71-72.

---

condição indispensável para se projetar no seu semelhante. De certa forma, cumpre-se assim o desejo divino de ampliar o bem da humanidade até ao ideal de uma felicidade humana, porque nele, no homem, se encontra o princípio e o fim de toda a existência.

Em síntese, poderemos salientar, apontando para a noção de humanidade, a existência diferenciada de dois tipos de utopia: a primeira que se objetiva na ideia de uma massa humana compacta (e, como tal, una) que, corresponderá à utopia da mundialização e, a outra que, aludirá ao caráter único e irrepitível de cada indivíduo em sociedade, que se direcionará, por sua vez, para a utopia da personalização.<sup>715</sup> Neste sentido, poderemos conjeturar se a noção de humanidade, como universalidade determinada pela noção de autonomia, compreenderá o efeito de diluir a diferença que existe entre os homens e, portanto, de mitigar aquela específica alteridade que faz a vontade de cada um sobrepor-se à vontade do outro.<sup>716</sup> Deste modo, será segundo este mesmo ensejo que introduziremos o conceito de liberdade na segunda pessoa, isto é, de uma duplicação ética que nasce quando se faz da liberdade do outro uma ação igual à minha. Nesta medida, segundo Ricoeur, deveremos afirmar que toda a moralidade só se descobre por meio dessa liberdade específica – escalonada à segunda pessoa – sob a ideia de que a mesma será sempre desejável e concretizável na esfera do outro e, portanto, que a humanidade será partilhada como um todo.<sup>717</sup>

Neste enlace, dirá Ricoeur que, da mesma forma que a solicitude se desenvolve à luz do plano ético da *vida boa* (ao invés do respeito, que se subordina à máxima da autonomia),<sup>718</sup> também a noção de pessoa, enquanto fim em si mesma, derivará dessa mesma evidência – tendo em vista alcançar o equilíbrio atribuído pelo imperativo categórico e, por conseguinte, concretizar a distinção entre a *pessoa do tu* e a *pessoa do outro* – levando assim à aproximação gradual do ideal de pluralidade.<sup>719</sup> Neste sentido, acrescenta o filósofo, o conceito de humanidade não traduzirá somente uma soma objetiva de seres humanos, mas igualmente a representação daquilo que deverá ser digno de respeito, ou seja, de uma regra universal considerada *a partir do ponto de vista da pluralidade das pessoas*.

Nesta medida, diremos com Kant que a universalidade poderá ser concebida como um projeto de ações conjuntas, dispostas assim a estabelecer uma comunidade de seres racionais, vivendo segundo as leis da liberdade.<sup>720</sup> Desta forma e perante a necessidade de uma

---

<sup>715</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 302-303.

<sup>716</sup> Aquilo que usualmente se designa por relação assimétrica de poder, *Ibidem*, 306.

<sup>717</sup> Neste sentido, a semelhança na alteridade traduz uma liberdade na segunda pessoa, que se identifica com a liberdade primordial, Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 131 – 132.

<sup>718</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 258.

<sup>719</sup> *Ibidem*, 261.

<sup>720</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, intr. Viriato Soromenho Marques, 16.

---

universalização da ética sobre a moral, o nosso autor defenderá que o conceito de humanidade na sua forma dialógica, só poderá ser análoga à noção de solícitude, se levar em conta a conversão do próprio princípio de autonomia – onde está ausente a aceção de pessoa – numa ideia geral de pluralidade. No fundo, há que retirar daqui, a ilação de que o si mesmo não poderá ser compreendido como um ente voltado unicamente para si (isto é, segundo a abordagem monológica em torno do imperativo de autonomia), mas antes como ser de abertura para uma universalidade maior, na qual esteja patente a pluralidade individual do ser humano.<sup>721</sup> Deste modo, conclui Ricoeur, que a regra de ouro como máxima de respeito entre as pessoas, acabará por confluir para o objetivo de *estabelecer a reciprocidade onde a reina a carência*.<sup>722</sup>

Adverte ainda o filósofo que, será sob a apropriação de uma autonomia como consciência a prolongar-se pelo seio amplo de uma universalidade, que a ideia de moral emergirá. Em suma, a ideia de pessoa só existirá se consignar um fim em si mesmo. Neste sentido, como dirá o nosso autor, a noção de pessoa individual, jamais poderá ser entendida como uma mera coisa em si, porquanto nunca poderá ser adquirida, usada ou trocada. Por conseguinte, será esta mesma ideia de pessoa, como fim em si mesma, que produzirá o enraizamento do conceito de pluralidade na noção mais originária de autonomia.<sup>723</sup>

---

<sup>721</sup> De outro modo, como afiança Ricoeur, remover-se-ia da segunda formulação do imperativo, toda a originalidade do respeito devido às “pessoas” em sua diversidade, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 262.

<sup>722</sup> *Ibidem*.

<sup>723</sup> Com efeito, afirma Ricoeur que o facto de existir como fim em si, não equivale a atribuir a si mesmo uma lei, *Ibidem*, 263.

---

---

## CAPÍTULO III

### *Dos princípios de justiça de Rawls à distribuição equitativa dos bens em sociedade*

#### *1 – A experiência da justiça entre a eticidade do “bom” e a moral normativa do “legal”*

No contexto geral da sociedade, poderemos tecer uma analogia entre a concepção de eticidade política e o dever deontológico associado a cada sujeito moral. Em certa medida, a ação humana, quer do ponto de vista individual (autonomia), quer do ponto de vista social ou político, terá de compreender, em si mesma, a ideia de respeito no quadro das relações institucionais. Deste modo, para que haja uma base firme de estabilidade no seio da sociedade (ou seja, o desejo de uma convivência harmoniosa), é necessário que se extraia da visão deontológica de justiça, a própria regra de justiça. No fundo, a estabilidade social de John Rawls, não compreenderá senão a formação de um contrato inter-geracional, destinado a reger assim as diversas individualidades morais, bem como os seus interesses mais pessoais.<sup>724</sup> Desta forma, o contrato social em John Rawls não consigna tanto a teoria de um governo legítimo – como seria em Grócio, Hobbes ou Locke – mas antes a ideia de uma teoria de justiça.<sup>725</sup>

Por conseguinte, segundo esta perspetiva, há que salientar através de um modo estritamente formal, a ideia de um sentimento de justiça inserido na sua própria intencionalidade ética.<sup>726</sup> Ricoeur sublinhará, então, que a legalidade compreende a visão moral do mundo,<sup>727</sup> facto que poderá ser imediatamente compreendido, se associarmos o sentimento de justiça a uma predisposição inata do ser humano – tendência existente há muito na esfera subjetiva do homem, antes mesmo, de ser aplicada à realidade.

Doravante, argumenta o filósofo, será pela articulação da dualidade dos fins com a ideia de justo, que o legado da ética em relação à moral será demonstrado cabalmente. No fundo, o justo compreende, quer a noção de *bom* à luz do princípio de solicitude (dada pela

---

<sup>724</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 112.

<sup>725</sup> Cícero Araújo, *Legitimidade, Justiça e Democracia: o novo contratualismo de Rawls* (São Paulo: Revista Lua Nova, nº 57, 2002), 80.

<sup>726</sup> Paul, *Soi-même comme un autre*, 254.

<sup>727</sup> *Ibidem*.

---

relação entre os membros invisíveis da sociedade), quer a noção de *legal* definida pelo sentido de justiça e, por conseguinte, pela lei que o postula.<sup>728</sup> De certa forma, será através deste dilema que o sentido deontológico de justiça será conhecido, afastando-se assim do fundamento teleológico que o constitui.<sup>729</sup> Contudo, com vista a enfrentar este mesmo reducionismo deontológico – resultante da ambiguidade da ética sobre a moral – Ricoeur não deixará de aclarar a ideia de que a supremacia contratualista do justo sobre o bom compreenderá o *resíduo exigitivo de um certo ponto de vista teleológico*.<sup>730</sup> Ou seja, teremos de verificar se o procedimentalismo de John Rawls não concretiza já a reformulação de um sentido teleológico de justiça, na medida em que tenderá a compreender uma ideia similar à noção de regra de ouro – regra que visa, assim, igualar o agente ao paciente da ação.

## ***2 – A edificação de uma justiça procedimental a partir do princípio de equidade***

Ricoeur salienta que o carácter normativo de justiça só se presume integrado e aplicado ao domínio das instituições, quando assumir uma tradição contratualista de justiça.<sup>731</sup> Esta determina, assim, a constituição de um Estado de direito voltado para a realização ficcional de um contrato social.<sup>732</sup> Adianta, então, o nosso autor que esta mesma ficção no âmbito das instituições, não deixará de equiparar a justiça deontológica ao princípio da autonomia moral e, como tal, à ideia de pessoa como fim em si mesma.<sup>733</sup> Contudo, será o próprio filósofo que acabará por destrinçar estas mesmas noções, ao insistir na ideia de que a autonomia é um *facto da razão*, na medida em que, se a moralidade for fruto da realidade, o contrato social não será senão uma ideia ficcional – como seria a noção fundadora de república. No entanto, como precisa Ricoeur, será precisamente pela ficção do contrato social que se chegará à separação entre o *bom* e o *justo*, facto que se projetará por sua vez na permuta do bem comum, à luz da ideia de um *procedimento* ou de uma deliberação imaginária – processo que originará, por sua vez, os princípios de justiça. Será, pois, com base nesta consideração que o nosso autor asseverará – quer pela figura de um terceiro, quer pela ideia de uma fundação mítica institucional – que todo o indivíduo tenderá a situar-se no quadro de um espaço instituído, isto é, um espaço onde a própria instituição será simultaneamente instituída-

---

<sup>728</sup> *Ibidem*, 265.

<sup>729</sup> Poder-se-á inferir, segundo Joaquim S. Teixeira, o sentido de que a ética vem antes da moral e esta, por sua vez, é anterior a toda a formalização deontológica e jurídica.

<sup>730</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 308.

<sup>731</sup> De tal forma, que o cidadão moral não poderá deixar de invocar a sua mediação política, porquanto é, no próprio cariz institucional, que se inscreve a passagem da moral à política.

<sup>732</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 266.

<sup>733</sup> *Ibidem*.

---

instituinte. No fundo, tal argumento levará à criação de uma mediação ética, por meio da qual os imperativos de justiça serão determinados.<sup>734</sup>

Porém, segundo Ricoeur, esta mesma justiça de nível procedimental não deixará de abarcar um conjunto de visões bastante diferenciadas, facto que levará a um confronto de argumentos em relação ao bem comum.<sup>735</sup> Na verdade, sob uma ótica deontológica, teremos que considerar a afirmação da supremacia do justo sobre o bom, significando isto que, uma conduta injusta só poderá produzir uma certa aceitabilidade social quando for alvo da legitimação da razão ou, em alternativa, quando os seus resultados contribuirão para o incremento do interesse geral. Sintetizando, enquanto o bem se define como um objetivo ultrapassado, a ideia de justo direccionar-se-á antes para os efeitos obtidos da maximização do bem comum – daí se denominar este tipo de teorias como doutrinas consequencialistas<sup>736</sup>.

Neste sentido, será em contraposição à corrente utilitarista mais pura que, John Rawls aludirá à ideia de contrato original,<sup>737</sup> o qual promoverá assim o princípio de equidade (*fairness*) como elemento norteador de uma justiça estrutural circunscrita às suas instituições de base. Desta forma, adianta Ricoeur, enquanto em Kant o justo é medido pelo eixo das relações pessoais, em John Rawls observa-se o enquadramento do mesmo, no âmbito das instituições sociais.<sup>738</sup> Deste modo, a equidade não refletirá senão o aspeto moral que determina as relações entre os membros cooperantes – ou seja, que competem entre si<sup>739</sup> – ao passo que a justiça consubstanciará a noção de uma moral que se destina a regular o comportamento dos *agentes mutuamente interessados e similarmente circunstanciados*.<sup>740</sup>

No fundo, será por esta ordem de ideias que se desenvolverá o pensamento de John Rawls em *A Theory of Justice*, da qual se extrairá a noção de equidade como eixo central do

---

<sup>734</sup> Paul Ricoeur, *O Problema do Fundamento da Moral*, 134.

<sup>735</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 114.

<sup>736</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia de ação*, tr. Ana Rabaça (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), 37.

<sup>737</sup> Como o próprio autor inglês, afirmou em *Theory of Justice* o objetivo da sua obra, visava tão só a apresentação de uma teoria de justiça que generalizasse e acentuasse *a um nível de abstracção mais alto a teoria bem conhecida do contrato social, tal como se encontra, entre outros, em Locke, Rousseau e Kant, Ibidem*, 56.

<sup>738</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 72.

<sup>739</sup> Segundo a obra *Justice as Fairness*, a equidade emergiria na vida social quando três situações se verificassem em simultâneo, a saber, a existência de: 1) agentes livres a cooperarem em actividades conjuntas, onde prima o reconhecimento mútuo e onde não se exerce autoridade de uns sobre os outros; 2) agentes que ignoram qualquer cedência de vantagens, pressões ou exigências que atribua poder a alguém de forma ilegítima.;3) agentes, cuja ideia apaziguadora da restrição da liberdade em prol de todos, é suportada na mesma proporção em que cada um dos outros se submete a essa mesma restrição, Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009), 24.

<sup>740</sup> Nesta medida, extrai-se a ideia de uma justiça que se define não só como um desejo de viver em conjunto, mas igualmente como o conjunto de regras de repartição dos bens comuns - a sociedade como sistema de distribuição - quer tanto por aqueles que respeitam à prosperidade de quem os possui, quer pelos que trazem encargos e adversidades associadas, Paul Ricoeur, *Le juste entre le legal et le bon* in *Lectures 1: Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 180.

---

contrato original. No fundo, tal ideia contraria assim os pensamentos quer de Rousseau, quer de Kant, autores, estes, que tentaram solucionar de uma forma totalmente diferente o enigma da fundação da república.<sup>741</sup> De facto, enquanto Rousseau concebe a figura do legislador, como instrumento dissipador da divergência entre os interesses políticos, Kant propõe antes a constituição de um contrato social que congregue, quer os princípios da autonomia individual, quer o conjunto das relações tecidas à luz desse mesmo acordo institucional. Desta feita, caberia a cada membro despojar-se da sua própria liberdade em nome de uma liberdade coletiva ou, dizendo melhor, de uma *liberdade civil como membro de uma república*.<sup>742</sup> Por conseguinte, concluirá Ricoeur, tanto as correntes contratualistas como as vias individualistas caminham irmanadas para uma mesma vivência em comum.

Doravante, só pelo princípio de equidade de John Rawls, poderemos obter no seio da comunidade comportamentos mais livres e racionais sem, contudo, pôr em causa a salvaguarda dos interesses pessoais. Tal equidade representa, assim, segundo Ricoeur, a ideia de uma deliberação no seio da qual se constituirão os próprios princípios de justiça (inscritos, desde logo, na teoria de justiça de John Rawls), ao passo que a justiça, propriamente dita, se identificaria com o conteúdo a partir do qual se enformariam esses mesmos princípios gerais.<sup>743</sup>

### ***3 – A importância do “véu da ignorância” na superação das diferenças individuais***

Continuando a análise da equidade em John Rawls, acabamos por chegar à noção de *véu de ignorância* – no âmbito do qual se define a posição original – que compreenderá assim, de forma hipotética, uma *baseline* de motivações e de interesses muito semelhantes, entre os membros que compõe uma determinada comunidade (no fundo, indivíduos que se desconhecem nas suas capacidades pessoais).<sup>744</sup> Por conseguinte, na esteira deste autor americano, há que compreender por dentro da noção tradicional de justiça (ou, por uma variante da mesma), os princípios da liberdade e da igualdade entre todos os cidadãos – visualizados assim como sujeitos independentes e cooperantes entre si.<sup>745</sup> No fundo, a

---

<sup>741</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 266-267.

<sup>742</sup> *Ibidem*, 267.

<sup>743</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 72.

<sup>744</sup> Na visão do autor americano, a posição original representa uma situação particular, onde as partes se posicionam de forma igual, como pessoas morais, não se sujeitando a qualquer espécie de contingências arbitrárias ou mesmo à tensão de equilíbrios instáveis enformados por forças sociais em disputa. Neste sentido, todos os acordos que resultarem da posição original são, antes de tudo, justos, John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, tr. Carlos Pinto Correia (Lisboa: Presença, 1993), 109.

<sup>745</sup> John Rawls, *Liberalismo Político*, tr. João Sedas Nunes (Lisboa: Presença, 1997), 49.

---

ascensão de um suposto Estado primitivo até um Estado de direito moderno terá de transportar, ao nível ficcional, a ideia útil de um contrato social.<sup>746</sup>

Neste sentido, poderemos definir por abstração a figura da posição original, devido, em grande parte, às contingências do mundo social, como são as diferentes atribuições de vantagens e deveres pelos diversos membros de uma comunidade. No entanto, será de realçar que, estas mesmas desigualdades sociais acarretam *processos acumulativos de ordem social, histórica e natural* particularmente comprometedores com a ideia de equidade social e, como tal, com a noção de uma justiça concebida nestes moldes.<sup>747</sup> Assim, toda a noção de justiça que derive do *véu de ignorância*, deverá compreender *a priori* uma escolha intuitiva, sob a forma de uma decisão espontânea, dando-se assim em antecipação à própria ideia de instituição (espaço, este, onde os próprios membros tenderão a construir a noção de uma unidade social). No fundo, segundo esta lógica, é de supor que cada indivíduo ao ignorar as suas características pessoais (ou, mesmo, a sua própria posição social), acabará por escolher, de uma forma mais pura e racional, a melhor forma de salvaguardar os seus interesses em sociedade. Por conseguinte, seguindo esta mesma linha de pensamento, há que assegurar assim a estabilidade do contrato social, desde que os seus intervenientes retenham, desde logo, a mesma quantidade de informação e conhecimento, porque, como refere Ricoeur, o descobrimento das alternativas e dos argumentos necessita sempre de ser público.<sup>748</sup>

Neste enlace, poderemos pensar assim na semelhança entre a teoria de justiça de John Rawls e o pensamento deontológico de Immanuel Kant, em particular no que diz respeito à *separação entre a motivação moral e toda a forma patológica de inclinação*. Decorre, então, daqui, a ideia de que a posição original formulada por aquele autor americano, terá comportar à semelhança dos imperativos kantianos – categóricos ou hipotéticos – um conjunto de condições mínimas a partir dos quais a motivação humana será regida. Isto é, deverá compreender a anulação da influência dos fatores externos (elementos heterónomos) nos princípios de justiça e, como tal, uma orientação mais adequada da justiça.<sup>749</sup>

Constata-se, então, a convergência entre a autonomia moral de Kant e os princípios de justiça de John Rawls sem, contudo, se poder demonstrar a equivalência entre os predicados da razão prática e os elementos mais altruístas que derivam da própria razão de ser da posição

---

<sup>746</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 64.

<sup>747</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>748</sup> Paul Ricoeur, *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* in *Lectures 1: Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 205.

<sup>749</sup> Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls. A perversa ingenuidade do Liberalismo* (Lisboa: Colibri, 2004), 205.

---

original.<sup>750</sup> Sobre este ponto, assevera Ricoeur, que a questão central da teoria de John Rawls, não reside apenas na ponte estabelecida entre a liberdade individual e a liberdade racional – segundo a forma de uma lei universal de onde derivam os próprios princípios da ação e, por conseguinte, a ideia de autonomia – mas igualmente na constituição de um acordo institucional, a partir do qual, cada um deverá renunciar à sua *liberdade externa, para recuperá-la depois na qualidade de membro de uma república* – dando azo assim à constituição do contrato social.<sup>751</sup> No fundo, como afirma o nosso autor, tal contrato aponta para a ideia de que a finalidade última da justiça se deverá direccionar para aquilo que se traduz como *que a tua liberdade seja*, na medida em que o mesmo se assume, como instrumento institucional a partir do qual todas as liberdades possam existir em conjunto.<sup>752</sup>

#### ***4 – Algumas considerações sobre a teoria de justiça de John Rawls***

##### ***4.1 – A equidade “formal” e a especificidade deontológica do justo***

Numa primeira abordagem e antes mesmo de nos focarmos nos princípios que traduzem a posição original, convém tecer algumas considerações sobre *A Theory of Justice* de John Rawls. Assim, uma das ilações que se pode retirar desta mesma obra será, segundo Ricoeur, a ideia de circularidade que reveste o próprio argumento rawlsiano, ou seja, o sentido moral de justiça, que corroborado pela máxima *não faças a outrem o que não gostarias que te fizessem a ti*, comportará uma primeira causa da via procedimental, isto é, da *defesa indireta na busca da fundamentação ética do conceito de justiça*.

Outra consideração importante que se pode extrair deste mesmo texto será o facto de *A Theory of Justice* compreender uma via formalista – procedimental – de justiça, postulando a ideia de uma separação entre o justo distributivo e o fim teleológico do bem – quer seja, no âmbito das instituições, quer seja ao nível interpessoal ou nacional.<sup>753</sup> No fundo, será pela articulação entre o pluralismo moral centrado no homem e a perspectiva de uma igualdade moral em sociedade que se descobrirá uma das problemáticas maiores no pensamento de John Rawls, que é justamente a atribuição da igualdade a todos os membros de uma determinada

---

<sup>750</sup> *Ibidem.*

<sup>751</sup> Segundo Ricoeur, Kant já fazia alusão ao elo estabelecido entre a autonomia e o contrato social, entre o primeiro e último princípio da sua teoria moral, no sentido em que o pressupunha, sem no entanto o justificar, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 73.

<sup>752</sup> A justiça não representa senão o esquema das ações que tornam institucionalmente possível a comunicação da liberdade, Paul Ricoeur, *O Problema do fundamento da moral*, 135.

<sup>753</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 267

---

comunidade, sem descurar contudo o direito que cada um em defender a sua própria noção de bem – conceção que poderá ser diferente para cada sujeito social. Por conseguinte, concluiremos que a implementação de um conjunto consensual de princípios de justiça – regras que asseguram a convergência entre os interesses estabelecidos – será uma tarefa difícil e complexa.<sup>754</sup>

Afirma, contudo, Ricoeur que o objetivo de justiça em John Rawls, será o de fornecer um procedimento equitativo para a ordenação dos membros no seio da sociedade. Por outras palavras, a noção de equidade não representará senão, segundo o âmbito deontológico, a categoria de um tipo de justo, sem contudo vir associada a um desejo de enraizamento numa fundação de índole transcendental. Isto, porque, como afirma o nosso filósofo, seria sempre necessário entender os desígnios que revestem o contrato social, ideia esta de onde seriam excluídas, desde logo, as diversas concepções de bem.<sup>755</sup> Por outras palavras, a justiça em John Rawls terá de compreender o primado do justo sobre o bom. Porém, numa perspetiva mais reformista, poderemos afirmar que a teoria em causa não resumirá, tanto um conjunto de soluções previstas *a priori*, mas antes a ideia de um quadro aberto e discursivo a toda a negociação, visando assim a participação livre de todos cidadãos por igual (ou seja, segundo o sentido de uma discussão ampla e caso a caso).<sup>756</sup>

#### ***4.2 – A rejeição do Utilitarismo em Rawls***

Doravante, como afirma Ricoeur, para que se possa afirmar o cariz anti-teleológico de justiça em John Rawls será preciso que se tenha presente a oposição que o próprio moveu à corrente utilitarista de John Stuart Mill ou Sidgwick.<sup>757</sup> Ou seja, no sentido de que tal teoria – dominante em pleno território anglo-saxónico durante dois séculos – não visaria senão uma conceção puramente finalista de justiça, procurando alcançar assim, por meio da maioria dos seus membros a máxima quantidade de bem possível. Assim, segundo esta visão consequencialista, retira-se a ideia de que a felicidade só poderá ser resgatada das próprias ações individuais, tendo como fim a sociedade no seu todo.<sup>758</sup> No fundo, mostrando que tal

---

<sup>754</sup> Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009), 80.

<sup>755</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 268.

<sup>756</sup> Antoine Garapon, *A Justiça e o Mal: Direito e Moral numa Democracia de opinião*, 181.

<sup>757</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 267.

<sup>758</sup> John Rawls equiparava esta visão de justiça à fusão de uma pluralidade de sujeitos num só, o qual denominou de espectador imparcial, que representaria a necessária articulação dos desejos de todos, na medida em que avaliaria e actuaria de forma racionalmente perfeita, como se os interesses de cada um fossem igualmente os seus, John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, tr. Carlos Pinto Correia (Lisboa, Presença, 1993), 44.

---

dever se cingiria ao objetivo de tornar máximo o saldo do prazer sobre a dor e, por conseguinte, *o total das satisfações em face das insatisfações*.<sup>759</sup>

Poderemos sublinhar, adicionalmente, que esta mesma ideia de bem, jamais deixará de traduzir, no dizer de Ricoeur, a extrapolação do princípio de escolha individual a partir do qual se pressupõe o sacrifício dos desejos (ou das satisfações imediatas) em detrimento dos interesses e das satisfações mais gerais – ainda que, de certo modo se considerem distantes de cada um.<sup>760</sup> Em jogo, estará a existência de um princípio sacrificial associado a uma desigual repartição de vantagens, a qual produzirá por sua vez, a expressão de uma minoria transformada em bode expiatório.<sup>761</sup>

De facto, como reforça Ricoeur, o nosso sentido de injustiça será sempre mais fidedigno que o próprio sentimento de justiça, incitando assim o homem a expressar o seu sentimento de revolta – que é igual ao grito da vítima que o utilitarismo abafa em prol dos interesses da maioria. Neste sentido, toda a proposta utilitarista terá que trazer consigo a possibilidade de atribuir condições bastante precárias para todos aqueles que se encontram à margem dos interesses dominantes (visando, como tal, a maximização da utilidade).<sup>762</sup>

Como conclui o nosso autor, para que uma cultura cinicamente utilitarista se possa cobrir de eficácia e leve a bom porto os seus próprios intentos, terá de tornar oculto o processo como realiza esses mesmos intentos – no quadro de uma teoria do bode expiatório, afastando assim a regra exigida de publicidade.<sup>763</sup> Desta forma, como afere o autor, o vício de que padecem tais teorias implica a extrapolação enviesada do indivíduo para um nível mais amplo e elevado da sociedade. Dito de outro modo, em causa não estará tanto o sacrifício do sujeito individual (no que se refere aos benefícios em comunidade), mas antes a imposição da condição de refém a uma determinada minoria da comunidade (isto é, como contraponto aos desejos intransigentes da maioria).<sup>764</sup> Nesta medida, instaura-se assim na sociedade uma ameaça concreta aos direitos individuais de uma pequena fatia da população. Por conseguinte, será por este mesmo contexto e, tendo em vista contrariar a visão utilitarista, que John Rawls

---

<sup>759</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 56.

<sup>760</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 74.

<sup>761</sup> A filosofia de Kant tenderá a opor-se assim ao princípio sacrificial, defendendo que as vítimas deste tipo de estratégia devem ser tratadas na humanidade das suas pessoas, pois antes de tudo são fins em si mesmas e como tal, não devem ser encaradas como meios dentro deste tipo de justiça utilitária, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 268.

<sup>762</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Uma teoria da Justiça e os seus críticos* (Lisboa: Gradiva, 2005), 61.

<sup>763</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 88.

<sup>764</sup> *Ibidem*, 91-92.

---

introduz a situação hipotética da posição original, condição através da qual se simula assim a ideia de uma igualdade aparente entre os vários membros de uma determinada sociedade.<sup>765</sup>

### ***5 – A ética dos princípios de justiça e a sua relevância para o sentido de uma distribuição mais racional dos bens comunitários***

Ricoeur defende, assim, que a equidade determinada pela posição original transporta consigo a implementação dos princípios de justiça sob a forma *de uma eleição comum*.<sup>766</sup> Princípios, estes, que serão assim gerais quanto à forma e universais quanto à sua aplicação, na medida em que representam o último recurso de resolução dos conflitos humanos.<sup>767</sup> Por outras palavras, a equidade comportará o ideal de justificação contratual de uma justiça distributiva.<sup>768</sup>

Por outro lado, é no seguimento da obra *The Motivation to Be Just* de Stanley Bates<sup>769</sup> que poderemos concluir que tais princípios de justiça, definidos como leis do desenvolvimento psíquico e moral, comportam desde logo pela sua idealidade simples e universal, meras tendências do comportamento humano e, já não máximas objetivas como se poderia depreender num primeiro olhar. De facto, são estes mesmos princípios de justiça que determinarão a face normativa de um especial modo de ser e de agir, segundo o *normal desenvolvimento da espécie humana em condições de razoável equilíbrio relacional*. Em termos sintéticos, tais regras compreenderão a forma de uma autenticidade moral que as próprias visam aplicar.<sup>770</sup>

Porém, há que argumentar que a solução de justiça proposta por John Rawls, não diferirá muito da ética dos desejos ou dos interesses mais pessoais (como seria apanágio da moral kantiana), mas mais das *astúcias deste mundo do que com os éditos da razão pura*.<sup>771</sup> E, será, somente pelo *véu de ignorância* que se poderá obter a ficção de uma situação excecional, na qual ninguém conhece ninguém, nem mesmo o estatuto, a classe ou a posição social. Isto é, um espaço por onde se possa extrair uma igualdade absoluta entre os membros

---

<sup>765</sup> Visa-se assim substituir o Estado de natureza hobbesiano da guerra e do medo (tendo como cenário de fundo, uma convivência humana sempre ameaçada), pelo Estado invocado pelo rousseunismo e pelo kantismo, ou seja, um Estado desprovido de uma autoridade comum e, portanto, sem lei.

<sup>766</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 269.

<sup>767</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Uma teoria da Justiça e os seus críticos*, 80.

<sup>768</sup> Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, 26.

<sup>769</sup> Staley Bates, *The Motivation to Be Just*, in *Philosophy of Rawls: Moral Psychology and Community*, ed. Paul J. Weithman (New York: Garland, 1999).

<sup>770</sup> Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls.*, 206-207.

<sup>771</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia de ação*, tr. Ana Rabaça (Lisboa : Inst. Piaget, 2001), 57.

---

de uma mesma comunidade. De certa forma, como acrescenta Ricoeur, tal situação deveras original visará, no fundo, dirimir ou, mesmo, eliminar os efeitos de contingência que poderão surgir das fragilidades da própria natureza humana, bem como das circunstâncias sociais envolventes.<sup>772</sup> Por outras palavras, tal argumento terá a incumbência de colocar entre parêntesis, os bens e os estatutos de cada membro social, de modo a alcançar assim um consenso razoável em torno dos princípios de justiça.<sup>773</sup>

Por outro lado, não se poderá descurar no quadro da justiça de John Rawls, o cariz individualista que a mesma projeta, quer na contribuição pessoal de cada indivíduo para a vida comum em sociedade – segundo o sentido de que as pessoas na sua individualidade não deixam de ser representativas de uma conceção sociopolítica – quer através de uma via essencialmente moral em que, cada sujeito se vê imbuído de uma certa autonomia comparativamente às relações que estabelece com o meio envolvente (levando em conta, os interesses pessoais).<sup>774</sup> Nesta linha, poderemos depreender que as motivações em jogo não deixam de ser intenções interesseiras e que, só mesmo sob um determinado mínimo de conhecimento, poderão ser consideradas como mutuamente desinteressadas, isto é, que não se pode retirar delas uma visão suficientemente clara sobre os interesses dos outros, em sociedade.<sup>775</sup>

Contudo, será somente no decorrer do estudo oitavo de *Soi-même comme un autre* que Ricoeur explicará que, as restrições aos direitos sociais dos indivíduos só serão realizadas debaixo da condição do *véu de ignorância*. E, isto, porque, só por esta via, cada indivíduo em sociedade poderá promover eficazmente os seus interesses legítimos (desejos que decorrem de uma distribuição justa de vantagens e deveres em comunidade). De certa forma, o cenário proposto pelo *véu de ignorância* tenderá a apagar na consciência individual, quer os seus fins de atuação, quer mesmo os seus planos ou projetos de vida. No fundo e, como forma de obviar tais efeitos, há que procurar conformar os princípios de justiça à racionalidade do bem comum,<sup>776</sup> associação que John Rawls designou como congruência entre o bem e o justo.<sup>777</sup> No entanto, para que tal convergência se verifique na prática, será preciso a aproximação da razão que leva à realização das escolhas em comunidade, pois só assim será possível orientar

---

<sup>772</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 270.

<sup>773</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 78.

<sup>774</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Uma teoria da Justiça e os seus críticos*, 25.

<sup>775</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia de ação*, 57.

<sup>776</sup> O bem de que fala John Rawls, não se restringia assim aos bens considerados primários, mas antes compreenderia uma visão mais alargada dos desejos de cada um, como os projetos ou os planos de vida mais racionais, Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, 81

<sup>777</sup> Não obstante, Ricoeur defende o cariz anti-teleológico da justiça de Rawls, como se viu anteriormente.

---

os projetos de vida de cada um, segundo um sentido de justiça institucional. Com efeito, se uma pessoa a nível individual conseguir discernir com clareza o que é mais benéfico para si, então do mesmo modo, uma consciência coletiva, ao nível institucional, poderá decidir em que contexto se situará a esfera do justo e do injusto.<sup>778</sup> Em suma, será preciso que todos os membros adquiram certos conhecimentos básicos de psicologia individual – como são, nomeadamente, as motivações do ser humano ou os próprios bens que as assistem – para chegar a formas alternativas de justiça.<sup>779</sup>

Desta última consideração, retiramos então a necessidade de todos os cidadãos terem acesso a uma informação mais completa, como forma de prover assim a máxima estabilidade ao contrato social, qualquer que seja a vicissitude que o atinja.<sup>780</sup> De facto, como conclui Ricoeur, só através desta mesma via, será possível construir uma justiça de cunho exclusivamente procedimental.<sup>781</sup> Por outro lado, não nos poderemos esquecer que, será por conta desta mesma formalidade inerente ao contrato social que a diversidade dos bens em comunidade corre risco de ficar em causa. Porém, recorda o nosso filósofo, baseando-se no pensamento de John Rawls, a distribuição dos bens sociais (considerados como distintos) acabará por introduzir no espaço da comunidade uma importante variável finalista que, acarretará assim o surgimento de *conflitos irreduzíveis entre bens*.<sup>782</sup> Neste sentido, buscando os estudos de Michael Walzer, poderemos dizer que, será por causa da heterogeneidade dos bens sociais que se constituirão na comunidade diferentes ordens de justiça – as quais serão concorrenciais entre si, não deixando contudo de ficarem agrupadas à volta de *compreensões compartilhadas em comunidades concretas*.<sup>783</sup>

Como afiança o nosso autor, tal constatação resulta da ideia de uma sociedade como fenómeno simultaneamente consensual e conflitual, a qual congregará assim oportunidades e alternativas sempre diferentes no que diz respeito à repartição das vantagens e dos deveres entre os diversos membros da comunidade. Assim, no que tange ao seu aspeto conflitual, poderemos supor que a indemnização que será devida a um determinado agente individual

---

<sup>778</sup> John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, tr. Carlos P. Correia (Lisboa: Presença, 1993), 33.

<sup>779</sup> De realçar, segundo Ricoeur, a ideia de que todos devem ter o conhecimento suficiente dos argumentos de justiça em disputa, que podem ir desde os princípios utilitaristas até às concepções rawlsianas procedimentais – pois o que de facto se coloca aqui em reflexão não são as leis, mas antes visões gerais sobre a justiça.

<sup>780</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 269.

<sup>781</sup> *Ibidem*.

<sup>782</sup> *Ibidem*, 271.

<sup>783</sup> Porém, como adianta Ricoeur, a intransigência de Rawls acerca desta questão é perentória, não só porque estava certo de que, se a regra de distribuição fosse coerciva a heterogeneidade dos bens não poderia ser verificada, mas também porque a teoria em questão se dirigia à unidade básica da sociedade, em detrimento das suas instituições particulares, as quais seriam reveladoras de uma efectiva heterogeneidade dos bens, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 111.

---

poderá neste sentido produzir a possibilidade da sua rejeição. E, adicionalmente, para que se possa alcançar no seio da esfera coletiva uma harmonia estável e abrangente, será sempre necessário que, no âmbito da distribuição dos bens sociais se forme uma base de consenso, um tanto mais alargada possível quanto maior for a dissonância entre as reivindicações concorrentes.<sup>784</sup> Na verdade, a abertura que se pretende transmitir ao contrato social – como forma de convocar os membros comunitários para a distribuição dos bens sociais – poderá não ser suficiente para alcançar a noção de uma verdadeira equidade, na medida em que não elimina a diferença económica e social entre os vários agentes sociais. No fundo, tal consideração, na ótica de uma crítica dirigida ao contratualismo lockiano, poderá não expressar a legitimação do contrato social, passando mesmo ao nível constitucional a acentuar ainda mais o fosso das disparidades sociais e, como tal, a perpetuação das situações de injustiça em sociedade.<sup>785</sup>

### ***5.1 – A análise dos princípios de justiça, na perspetiva de um vínculo social sempre precário***

Continuando o estudo anterior, efetuaremos em seguida uma análise mais detalhada aos princípios de justiça e à sua forma procedimental, levando assim em conta a visão aristotélica de distribuição social, à luz do binómio justiça versus igualdade.<sup>786</sup> Com efeito, se a partir do argumento de John Rawls, conseguimos extrair um fundamento moral para a noção de justiça – princípio que se espalhará no desenvolvimento ontogenético do ser humano – também, por esta mesma via, será possível compreender a concordância que o autor americano manifesta em relação à teoria aristotélica do surgimento das virtudes, isto é, de uma *propensão reforçada pela prática ética*.<sup>787</sup>

Desta forma, segundo Ricoeur, o sistema social terá de compreender coletivamente um processo de distribuição, no âmbito do qual, os próprios intervenientes serão somente partes

---

<sup>784</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 77 (citando, por sua vez, a obra *Lectures I: Autour du politique*, de Paul Ricoeur, 186).

<sup>785</sup> Rawls denota uma profunda rejeição à perspectiva doutrinária do contratualismo do poder político, alicerçado por Locke, que apesar de outorgar ao povo princípios políticos congregados numa carta constitucional, não impede que os indivíduos mais frágeis a nível social (por razões pessoais ou de nascimento) não possuam o mesmo direito de a legitimar, Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, 27.

<sup>786</sup> Não obstante, Ricoeur afirma na obra *Le Juste* que se forem considerados bens aquilo que irá incidir a equidade distributiva, então *nada ficará devendo ao seu carácter de bem mas antes aquela que resultar de um processo deliberativo*, o que leva o mesmo autor a concluir, que o justo fruto de uma deliberação será construído e não descoberto, como seria se se subordinasse ao bem, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 102.

<sup>787</sup> Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls*, 207.

---

do mesmo (tomam parte). Com isto, institui-se assim o desafio de uma inter-complementaridade de vantagens e encargos entre os diversos membros que compõe uma comunidade – como se de uma *aventura cooperativa se tratasse*. De certo modo, poderemos definir este mesmo sistema social *como um espaço coletivo incidível e, ao mesmo tempo, como um sistema de inter-relação entre indivíduos*.<sup>788</sup> Em suma, será apenas por esta via, que John Rawls asseverará a imprescindibilidade do vínculo social, traduzido assim pelo elo de cooperação entre os diversos membros da sociedade e, não pela dominação de uns em relação aos outros.<sup>789</sup>

Nesta medida, concluimos com Ricoeur, que os princípios de justiça não simbolizam senão os princípios de distribuição dos bens primários.<sup>790</sup> Por outro lado, fica igualmente manifesta, a analogia que se estabelece entre o pensamento de John Rawls e o pensamento de Ricoeur no que se refere à importância dos princípios de justiça, bem como à orientação ética que os mesmos projetam para toda a instituição social.

Desta consonância de opiniões poderão ser destacados, desde logo, dois aspetos essenciais: o primeiro, que aponta para a semelhança ente o conceito de cidadão – extraído da filosofia política – e o conceito de sujeito de direito – extraído da filosofia do direito; e o segundo, que compreende a convergência do pensamento de John Rawls no pensamento de Ricoeur, no que tange ao papel da instituição do Estado na *identificação, pela via consensual [...] de parâmetros de distribuição equitativa dos ónus e bónus*, ou seja, de critérios de conduta em vista dos quais todos cidadãos terão de obedecer, isto é, os ditos princípios de justiça.<sup>791</sup>

### **5.1.1 – O princípio da liberdade igual em John Rawls**

Desenvolvendo a análise da justiça em John Rawls, chegamos assim ao princípio da liberdade igual – ou seja, o primeiro princípio de justiça – o qual compreende os direitos e as liberdades dos cidadãos, isto é, as *liberdades de expressão, de reunião, de voto e de*

---

<sup>788</sup> É por esta ideia de construção social que o filósofo francês afirma a resolução da oposição entre a concepção holista de sociedade defendido por Durkheim e o individualismo epistemológico de Max Weber, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 83.

<sup>789</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>790</sup> Estes bens sociais primários representam, em Rawls, direitos, oportunidades e liberdades doadas ao indivíduo, além da riqueza, dos rendimentos e, sobretudo, das bases sociais do respeito por si próprio, Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia de ação*, 58.

<sup>791</sup> *Jurisdição democrática e o sujeito de Direito, segundo Paul Ricoeur*, Bortollo Valle, Fábio Luparelli Magajewski in *Filosofia : heterogeneidade*, Revista Ágora, Ano 11 / nº 1, Jan/Jun de 2011, 159.

---

*elegibilidade nas funções públicas*.<sup>792</sup> No fundo, todo o cidadão deverá ter o direito de participar livremente no espaço da comunidade onde se insere. Por outras palavras, que o direito à liberdade de cada sujeito individual será sempre um dos atributos mais importantes de uma sociedade verdadeiramente justa.<sup>793</sup> Por sua vez, Olivier Abel, ancorando-se em Ricoeur, não deixará de defender a ideia de que tal sociedade não expressa maioritariamente uma vontade *comunitarista*, implícita no próprio contrato social, mas antes o seu desprendimento em relação a esse mesmo acordo coletivo. Ou seja, atribui-se prioridade às intenções individuais, como forma de obter assim a forma de uma autonomia confluída na igualdade entre sujeitos sociais.<sup>794</sup> De certa forma, poderemos concluir que o princípio da igualdade se aproxima de um *quase formalismo aristotélico da virtude da justiça*, na medida em que, não deixa de atribuir um pleno direito de cidadania a todos aqueles que compõe uma determinada coletividade.<sup>795</sup> No fundo, tal ilação será semelhante à noção aristotélica de igualdade aritmética, contudo composta de um maior formalismo.<sup>796</sup> De igual modo, dirá Ricoeur que, o caráter formal deste mesmo contrato social não resulta senão da eliminação da diversidade dos bens sociais em benefício da regra da partilha.<sup>797</sup>

### 5.1.2 – O princípio da diferença e o conceito de “*maximin*”

Num segundo momento da sua análise, John Rawls dará entrada ao princípio da diferença,<sup>798</sup> o qual, segundo Ricoeur, compreenderá a escolha da solução mais adequada para resolver os conflitos no seio de uma máxima comum. Assim, de acordo com este princípio, há que sublinhar que a igualdade na diferença virá especialmente reforçada, não só à luz de uma repartição mais equitativa, como igualmente pela atenção dispensada ao problema das desigualdades das minorias (de certo modo, contra os desejos dominantes).

---

<sup>792</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 272.

<sup>793</sup> Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, tr. Pedro Bernardo (Lisboa: Edições 70, 2013), 337.

<sup>794</sup> No sentido em que cada membro faz *passar a sua vontade pela prova da universalização e da não contradição*, Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 76.

<sup>795</sup> *Cada pessoa deve ser detentora de um direito igual ao sistema mais extenso das liberdades de base, igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros*, Paul Ricoeur, *Éthique et Morale*, in *Lectures 1, Autour du politique*, 263.

<sup>796</sup> *Ibidem*.

<sup>797</sup> Paul Ricoeur, *Jonh Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, 206.

<sup>798</sup> Princípio este com orientação marcadamente antiteleológica, no sentido em que Ricoeur lhe deu, ou seja, contra um tipo de teleologia, o utilitarismo. No fundo, que só se devem aceitar desigualdades sociais e económicas se a introdução dessas desigualdades / diferenças forem beneficiar *os membros menos favorecidos* da sociedade, isto é, aqueles que, antes da introdução dessa diferença, tinham menos e que, portanto, ficarão a *perder* sem a introdução dessa diferença, Paul Ricoeur, *Éthique et Morale* in *à Lectures 1, Autour du politique*, 263.

---

Por conseguinte, o princípio da diferença será a regra que justifica a introdução de certas desigualdades na sociedade, com a condição das mesmas promoverem o auxílio necessário a todos aqueles que possuem menos, em comunidade. Daí, que os membros de uma determinada coletividade não possam ser todos beneficiados, mas apenas aqueles que se situam na base da pirâmide. Mais uma vez, Ricoeur comparará o princípio da diferença à noção aristotélica de *justiça proporcional ao mérito*, só que desta feita, por meio de uma visão de tal modo formal, que o valor individual dos seus contributos nunca será notado.<sup>799</sup>

Prosseguindo nesta linha, chegamos depois à noção de igualdade kantiana, a qual defende assim uma igualdade efetiva no quadro de um acordo social tendencialmente equitativo. No fundo, tal teoria não deixa de considerar imoral a ocorrência de desigualdades profundas entre os membros de uma determinada comunidade – devido tanto à ocupação de posições vantajosas, como aos talentos naturais de cada um.<sup>800</sup> Assim, regressando a John Rawls, diremos que no âmbito das designadas posições de partida, ninguém deverá auferir de qualquer tipo de vantagem ou benefício a não ser por *formas que redundem a favor do bem-estar de todos*.<sup>801</sup> E, será neste mesmo sentido que, o autor de *A Teoria da Justiça* acabará por congrega as especificidades naturais de cada um no seio de uma igualdade comum. Concluimos, então, que John Rawls não visou senão ancorar a noção de justiça a dois princípios maiores da esfera social: um que se determinaria para a ligação da justiça à regra de uma liberdade igual e outro que se associaria ironicamente a um princípio contrário àquela. No fundo, a razão para tal afere-se, segundo Ricoeur, da ideia de que na ausência de uma repartição clara do bolo social, nunca poderemos reconhecer as diferenças de produtividade que resultam dessa mesma distribuição comunitária.<sup>802</sup>

Por conseguinte, há que procurar no seio da esfera institucional, um critério equitativo de justiça que torne as desigualdades económico-sociais entre os seus membros *vantajosas para todos*, ou seja, que propicie *empregos e cargos igualmente acessíveis para todos*.<sup>803</sup> De certo modo, evoluindo para um confronto ideológico, situado precisamente entre uma visão de teor capitalista e uma conceção com pendor mais socialista – retirada da importância que John Rawls atribuiu às minorias desprotegidas. Nesta medida, poderemos associar à proposta rawlsiana, a produção de uma ponte entre aquilo que seria a natureza do dever moral e aquilo

---

<sup>799</sup> Paul Ricoeur, *Éthique et Morale* in à Lectures 1, Autour du politique, 263.

<sup>800</sup> Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, 27.

<sup>801</sup> John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 95.

<sup>802</sup> Ou seja, *a soma total por ratear não é fixada de antemão, mas depende do modo como é rateada*, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 86.

<sup>803</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, 273.

---

que seria a natureza do interesse próprio, não obstante comportar uma distância significativa entre a posição original e a sua exequibilidade efetiva.

Nesta sequência, concluirá Ricoeur que a ordem estabelecida por John Rawls na enunciação dos princípios de justiça não consubstancia senão, além da superação das correntes marxistas e utilitaristas, a ideia de que nenhuma violação ao princípio da igualdade poderia ser efetivada a favor de uma maioria, como defendia a tese utilitarista – aniquilando assim o critério que visaria simetrizar os direitos dos cidadãos, sem exceção.<sup>804</sup> Por outras palavras, seria mais vantajoso reforçar a consciência de certos desígnios importantes do que alcançar somente o grau mais alto de felicidade.<sup>805</sup> Reformulando, poderemos estabelecer assim a semelhança entre a equidade de justiça em Rawls, definida como *cultura pública de uma democracia constitucional* (e, onde estaria consagrada a posição anti-sacrificial) e as teorias utilitaristas que defendiam uma *sociedade organizada em redor de um fim dominante* – onde seria, por conseguinte, manifesta uma certa intolerância em relação aos constrangimentos dos direitos das maiorias.<sup>806</sup>

No fundo, com vista a harmonizar tal questão, o autor de *A Theory of Justice* criou o critério do *maximin*, o qual postularia assim que os membros da comunidade expressariam uma preferência maior pelas disposições que ampliariam os interesses das minorias do que as disposições que caberiam à população em geral.<sup>807</sup> Dito de outro modo, constituir-se-ia, assim, uma inclinação anti-sacrificial – princípio da diferença – através da qual os direitos dos membros mais vulneráveis seriam salvaguardados em nome de prerrogativas maiores à luz da coletividade.<sup>808</sup> Decorrente disto, obteríamos então a proteção de todos os indivíduos socialmente desfavorecidos, quer através do acautelamento das suas liberdades fundamentais,<sup>809</sup> quer pela compensação das inevitáveis disparidades que resultam da diferença entre os agentes.<sup>810</sup>

De certa forma, poderíamos concluir, ser preferível o desfavorecimento de um ser humano no seio de uma desigualdade social moderada, do que numa sociedade mais

---

<sup>804</sup> Neste registo, afirma Rawls, que se o contratualismo reflecte as nossas convicções sobre a prioridade da justiça, o utilitarismo perspectiva-as antes como *uma ilusão social útil*, Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 45.

<sup>805</sup> Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, 336.

<sup>806</sup> Pierre Dupuy, *Éthique et Philosophie de l'action*, 87.

<sup>807</sup> Equivale, assim, a actuar de forma a que a parte mínima seja a maior possível.

<sup>808</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 273-274.

<sup>809</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Uma teoria da Justiça e os seus críticos*, 61.

<sup>810</sup> Quanto a este segundo princípio, dever-se-ia reter, segundo Ricoeur, a ideia de que nas situações de distribuição desigual, existirá sempre um ponto de equilíbrio, a partir do qual determinadas desigualdades devem ser valoradas como preferíveis relativamente a outras desigualdades maiores, mas também em relação a distribuições igualitárias, Paul Ricoeur, *Le juste entre le legal et le bon à Lectures I: Autour du politique*, 188.

---

igualitária.<sup>811</sup> Por conseguinte, como assevera Ricoeur, tal argumento anti-utilitarista, enquadraria a dissimulação de um argumento ético à custa de um argumento mais técnico. No fundo, tal argumento seria deduzido da teoria dos jogos, segundo a qual os próprios princípios éticos não tomariam parte nas decisões envolvidas.<sup>812</sup> Neste sentido, John Rawls não deixará de se expor à crítica concorrencial entre os que o acusam de desfavorecer o princípio da igualdade – devido à prioridade conferida aos agentes mais desfavorecidos – e aqueles que rejeitam liminarmente a legitimação das desigualdades sociais sugerida na sua obra *A Theory of Justice*.

Nesta medida, poderemos questionar até que níveis os mais fortes estarão dispostos a produzir para alimentar os mais desfavorecidos? A esta indagação, responderá Ricoeur, afirmando que o argumento rawlsiano não consubstanciará senão a ideia de que, uma posição social exclusivamente igualitária acabará inevitavelmente por ocasionar uma viragem contra si mesma. Isto porque a existir uma desigualdade real, seria sempre difícil entender que a diminuição das vantagens nos indivíduos mais favorecidos, não originasse um certo sentimento de revolta ou, mesmo, a recusa em cooperar com os mais frágeis da sociedade. De certa forma, só através do princípio da diferença, será possível realizar uma igualdade equivalente à unanimidade exigida pelos membros da sociedade.<sup>813</sup>

Por conseguinte, em todo o espaço onde se regista uma igualdade aritmética, será sempre contraproducente a constituição de um processo de distribuição social. Ou seja, se tal acontecesse, a própria produtividade apresentar-se-ia tão reduzida que nem mesmo os mais frágeis escapariam ao ciclo de depressão dentro dos vários escalões sociais.<sup>814</sup> Neste sentido, concluiremos que a noção de equidade em John Rawls visará somente a conservação da posição mais baixa num sistema organizado, contudo sempre acima das alternativas restantes.<sup>815</sup>

Assim, segundo a ótica de Ricoeur, a ficção do *véu da ignorância* aludirá somente à ideia de uma função crítica, não só no que tange às teorias utilitaristas do benefício maioritário, como também em relação ao papel fundador das *regras do jogo* em sociedade.<sup>816</sup> No fundo, tal papel fundador virá já relacionado com o facto do *véu da ignorância* se guiar pela superioridade da razão anti-sacrificial, onde precisamente o *ethos* da sociedade se define à

---

<sup>811</sup> Logo, não existirão desigualdades aceitáveis, se as mesmas não se conformarem com todos os membros da sociedade, Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 80.

<sup>812</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 91.

<sup>813</sup> Ou seja, o princípio da diferença, em si mesmo, maximiza o seu destino, Pierre Dupuy, *Éthique et Philosophie de l'action*, 74.

<sup>814</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 86.

<sup>815</sup> Chandran Kukathas e Philip Pettit, *Uma teoria da Justiça e os seus críticos*, 61

<sup>816</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 78.

---

luz do equilíbrio refletido entre os juízos morais amadurecidos. Em suma, concluiremos que o sentido de tais juízos prudentes consigna assim um *consenso por confrontação próprio das sociedades liberais democráticas*.<sup>817</sup>

Na continuação do estudo ricoeuriano sobre a justiça de John Rawls, efetuaremos ainda um olhar sobre o caráter complexo e movediço das questões morais.<sup>818</sup> Com efeito, asseveraremos assim, que o paradigma formulado por John Rawls não deixa de suscitar uma reação ao próprio utilitarismo dominante, quer pela sua faceta mais económica, quer pela sua vertente política, postulando deste modo a primazia da justiça social, bem como o respeito pelos direitos individuais.<sup>819</sup> De certa forma, o autor americano acabará por definir a posição original como um caso essencialmente de justiça processual,<sup>820</sup> a partir do qual a deliberação entre as partes não visará senão a autonomia racional dos indivíduos em sociedade.

### **6 – Da crítica sobre o contratualismo aos perigos das ideias liberais em John Rawls**

Na verdade, de entre as várias críticas formuladas à teoria de John Rawls, destacam-se, desde logo, aquelas que envolvem a noção da posição original, não só porque comporta a dificuldade do sujeito em se distanciar da realidade onde está inserido, mas igualmente porque será sempre impossível abstrair-se do seu conhecimento – isto é, de se comportar como um ser ignorante.<sup>821</sup> De facto, de entre os defensores do comunitarismo, existirão sempre aqueles que afirmarão ser improvável compaginar o pacto resultante da posição original com a sociedade real e histórica.<sup>822</sup> De resto, convém lembrar que o próprio John Rawls, em abono da sua teoria, já asseverara certa vez que esta poderia pressupor, ainda que de modo aparente, uma conceção metafísica de pessoa (ou seja, uma individualidade isolada da contingência do mundo). Tal constatação já seria assim exemplificativa, de que a posição original poderia compreender antes de tudo um *factum* de representação, isto é, que poderia vir associada à ideia de que o ser humano simularia o seu próprio espaço existencial, assumindo os mais

---

<sup>817</sup> Pierre Dupuy, *Éthique et Philosophie de l'action*, 91.

<sup>818</sup> Cícero Araújo, *Legitimidade, Justiça e Democracia: o novo contratualismo de Rawls*, Revista Lua Nova, nº 57, 2002, 84.

<sup>819</sup> Assim, segundo a ideia liberal, os valores não são negociáveis em função de resultados que tendam a maximizar o bem estar do agregado, em detrimento da individualidade de quem por ele é afectado, João Cardoso Rosas, *Manual de filosofia política* (Coimbra, Almedina, Coimbra, 2013), 35.

<sup>820</sup> Ou seja, independentemente dos princípios adoptados pelos membros da sociedade, comparativamente a outros alternativos, eles serão sempre considerados justos, John Rawls, 91.

<sup>821</sup> Como adiantam os comunitaristas estadunidenses na sua luta romântica contra o “ópio” liberal, a posição de Rawls não deixa de conservar a marca kantiana de transcendência da pessoa humana.

<sup>822</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 110.

---

diversos papéis sociais – e, por conseguinte, através da ficção alcançar os princípios equitativos de justiça.<sup>823</sup>

Paradoxalmente, não poderemos deixar de salientar que a conceção política, em vista da qual os princípios de justiça se direcionam, não comportará tanto o favorecimento das próprias instituições, mas antes, como John Rawls sublinhou, a necessidade de um amadurecimento contínuo das relações entre cidadãos, naquilo que poderá ser designado como comportamentos razoáveis – condutas que procurariam estabelecer assim vias de funcionamento mais adequadas, no seio das sociedades humanas.<sup>824</sup>

Não obstante, há que referir ainda que na base da conceção de equidade, poderão estar impressos os genes constitutivos de uma jovem sociedade liberal, no seio da qual os próprios cidadãos seriam usufrutuários de uma convivência mais ampla, sem porém se despojarem das suas convicções pessoais (opiniões relativas à definição do justo ou do bom).<sup>825</sup> Como sintetiza Ricoeur, a conceção do justo em John Rawls expressa assim o princípio diretor das sociedades constitucionais. Neste sentido, a teoria rawlsiana de justiça poderá fragilizar, ou mesmo delegar à própria ideia de democracia um estatuto eminentemente inferior, ao promover a predominância de certos direitos liberais, como são o direito à liberdade pessoal ou o direito de propriedade.<sup>826</sup>

Neste enfiamento, resumiremos então esta mesma teoria contratual, à elaboração de um conceito ideal de justiça,<sup>827</sup> que se direcionará por sua vez à ideia de um consenso por sobreposição, no qual virão definidos os direitos, as liberdades e as oportunidades de cada um. Só, assim, mediante a outorga destes mesmos direitos, é que será possível aos cidadãos fazer *uso efetivo em todos os seus propósitos*, à luz de um equilíbrio estabelecido entre o domínio político geral e o domínio ético-moral de cada indivíduo. No fundo, tal questão, não remeterá

---

<sup>823</sup> De forma a ilustrar melhor o seu ponto de vista, Rawls equipara a imaginação da posição original ao desempenho de um papel numa peça, fazendo-nos crer que somos as próprias personagens que nela actuam, John Rawls, *Political Liberalism*, 53. Por outro lado, argumenta o mesmo filósofo que a noção intuitiva da posição original, representa tão só a síntese daquelas condições que melhor promoveriam a justiça social, dada a aceitabilidade que colhiam por parte de todos os cidadãos e, nesta medida, contribuindo para uma melhor interpretação das relações de natureza moral, ínsitas na sociedade, Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 40.

<sup>824</sup> Amartya Sen refere que Rawls estava consciente da dificuldade que seria implementar, a este nível civilizacional, a sua teoria de justiça, isto porque seria de todo inviável a *emergência espontânea de um comportamento razoável universal entre todos os membros de uma sociedade*, Amartya Sen, *A Ideia de Justiça*, tr. Nuno Castello-Branco Bastos (Coimbra: Almedina, 2012), 117.

<sup>825</sup> Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, 335.

<sup>826</sup> Contudo, Amartya Sen tende a refutar de forma clara a assunção dos direitos de propriedade como apanágio argumentativo de John Rawls, devido ao facto de não constar na sua obra tal direito de propriedade, Amartya Sen, *A ideia de Justiça*, 430.

<sup>827</sup> Logo, apartada das práticas sociais reais.

---

senão para a *synthesis* de uma ideia liberal, através da qual se visará promover quer um espaço de obediência à lei, quer o lugar onde predomine o bem comum e o bem individual.<sup>828</sup>

De certo modo, como afirmará Ricoeur, será precisamente pelo seio das democracias liberais que surgirá a intenção de limitar a extensão dos desacordos políticos, fazendo convergir as regras de justiça ao património das crenças e das tradições nas sociedades modernas (tradições que incluem os direitos, as liberdades e as reivindicações da população em geral).<sup>829</sup> Por conseguinte, é lícito dizer que a obra de John Rawls reflete a herança *humiana* das lutas individuais pelos bens disponíveis – que contudo são escassos para satisfazer a sociedade em geral<sup>830</sup> – bem como a ideia afirmadamente liberal de uma proteção garantida pelas constituições nacionais (e, portanto, dos interesses plurais em disputa), dentro daquilo que o autor inglês denominou como esforço cooperativo das vantagens mútuas.<sup>831</sup>

Poderemos, então, concluir que a teoria de John Rawls traduz assim a ideia de uma política liberal despojada da sua metafísica tradicional e, como tal, direcionada ao acolhimento ao racionalismo kantiano, bem como à tradição empirista de David Hume.<sup>832</sup> Por outras palavras, poderemos dizer que a mesma adquire o sentido de uma teoria que se situa entre um socialismo de base liberal e um liberalismo social, isto é, salvaguardando aos cidadãos as suas liberdades fundamentais, ao mesmo tempo, que não deixa de incitar ao desenvolvimento dos seus projetos de vida.<sup>833</sup> No fundo, será por esta via, ou seja, por meio de um *overlapping consensus*, que se procurará mitigar os traços de heterogeneidade ideológica típica das sociedades modernas e, simultaneamente, conciliar as várias doutrinas morais, filosóficas e religiosas em torno de uma única conceção política – no fundo, absorvendo os valores dominantes da sociedade.<sup>834</sup>

---

<sup>828</sup> Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls*, 363.

<sup>829</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 116.

<sup>830</sup> Naquilo que o autor americano denominou, como *circumstances of justice*.

<sup>831</sup> João Lopes Alves, *Justiça e Democracia. Algumas notas sobre o caso Rawls*, em *Metacrítica. revista de Filosofia da Unidade de Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade Lusófona*, Ano 1, n.º 1 (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2003), 122.

<sup>832</sup> Citando Michael Sandel, poder-se-á afirmar que o rawlsianismo traduz a forma de um kantianismo, com rosto humeano, Jean-Pierre Dupuy, *Ética e Filosofia de ação*, 60.

<sup>833</sup> Daí que o liberalismo rawlsiano não represente os interesses do Estado providência, não só porque cria um grande peso à economia, como é propiciador de desigualdades entre grupos de cidadãos, João Cardoso Rosas, *Manual de filosofia política*, 57.

<sup>834</sup> É precisamente neste ponto, que Rawls circunscreverá a problemática fundamental do liberalismo, João Lopes Alves, *Justiça e Democracia*, 122.

---

## 7 – A importância da deliberação na formação de convicções mais razoáveis

Ricoeur explica assim em *Interpretação e/ou Argumentação* – escrito extraído da análise que o autor produziu à teoria da argumentação de Jürgen Habermas – que a ideia do justo só poderá ser encontrada em certos círculos de deliberação ou dentro de um debate mais plural, por onde cada indivíduo possa assim participar da defesa dos seus direitos e interesses, fazendo valer os seus próprios argumentos.<sup>835</sup> No fundo, a ideia de uma democracia deliberativa – à moda de um *governo pela discussão* – só será possível quando incorporar em si mesma o próprio princípio de deliberação.

Por conseguinte, toda a argumentação política expõe, desde logo, o eixo central por onde decorrerá o sentido de justiça (isto é, o meio a partir do qual a justiça se concebe como um procedimento puro).<sup>836</sup> Tal noção deriva assim do argumento que sugere, se a representação contratual – condição a partir da qual foi elaborado o argumento – for bem construída, então os princípios de justiça que daí resultarem estarão igualmente corretos.<sup>837</sup> Neste ponto específico, Ricoeur não deixará de recordar que, o argumento por meio do qual se constrói uma justiça procedimental, se funda inevitavelmente numa teoria independente que permite assim esboçar, através da definição do justo e do injusto, os princípios de justiça enunciados atrás, sem ter necessariamente de os provar.<sup>838</sup> Deste modo, como continua Ricoeur, todo o bom argumento não se cingirá somente a uma razão entendível – ou pelo menos plausível – mas possuirá igualmente a incumbência de ser aceitável diante daqueles que o conhecem.<sup>839</sup> Em resumo, só por meio de um processo essencialmente argumentativo, se poderá harmonizar o *pluralismo conjuntivo das sociedades liberais contemporâneas*.<sup>840</sup>

De salientar ainda, na sequência da crítica à teoria da justiça de John Rawls, a visão curiosa e igualmente antagónica do filósofo alemão Jürgen Habermas, relativamente à noção de *consenso por sobreposição*.<sup>841</sup> Assim, clarifica este mesmo autor, o conceito de posição original que dá fundamento ao argumento citado, nunca poderá compreender, ao nível público e institucional, um verdadeiro debate de opiniões (muitas delas divergentes entre si), na

---

<sup>835</sup> Paul Ricoeur, Paul Ricoeur - *A Promessa e a Regra*, 80.

<sup>836</sup> Amartya Sen, *A ideia de Justiça*, 512.

<sup>837</sup> Nesta medida, como refere Cícero Araújo, a qualificação de uma dada situação, como justa ou injusta, não depende do *consentimento real das pessoas, mas da natureza e da qualidade da argumentação*, Cícero Araújo, *Legitimidade, Justiça e Democracia*, 84.

<sup>838</sup> Paul Ricoeur, *Jonh Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, 209.

<sup>839</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 173.

<sup>840</sup> João Lopes Alves, *Justiça e Democracia. Algumas notas sobre o caso Rawls*, 123.

<sup>841</sup> Ou, como Ricoeur designou, *um consenso por intersecção de fontes morais compatíveis*, sob a forma de uma prática racional feita por contraditórios razoáveis, Paul Ricoeur, *Le Juste II*, 100.

---

medida em que se constituirá, logo à partida, na individualidade de um contrato formal. Por outras palavras, tal conceção não poderá decorrer assim de uma deliberação alargada de opiniões – discutida por todos – pois caso contrário, seríamos obrigados a atribuir a este mesmo consenso, uma conotação supra-individual, prudentemente amadurecida por todos os cidadãos da comunidade – ao invés, dos interesses particulares.<sup>842</sup>

Por outro lado, será notório, como afiança Ricoeur, apoiando-se na abordagem de John Rawls, que uma teoria que postula a ideia de uma justiça procedimental não possa apenas constituir-se numa teoria independente, mas igualmente deverá subentender um juízo de interpretação – ou de pré-compreensão – acerca do carácter do justo ou injusto em sociedade, de forma a chegar assim aos princípios de justiça. Por este ponto, convém entender que a premissa que buscará a ideia do desinteresse mútuo em John Rawls, só comportará a noção de uma verdadeira autonomia quando expressar a razão de uma vontade desfalcada da lei moral, isto é, sem atender a uma natureza interessadamente autónoma – derivada, por conseguinte, de uma deliberação que ajuizaria desde logo os benefícios e os custos da ação, à luz dos interesses pessoais.<sup>843</sup> Assim, poderemos antever que, se o sentido de justiça em John Rawls não preconizar a forma de uma autonomia kantiana, acabará mesmo por resvalar na ideia de uma amizade frágil ou, ainda, na ideia de uma confiança mútua sem grande consistência ou durabilidade.<sup>844</sup>

Desta forma, teremos que explicitar com Ricoeur, a necessidade de se obter uma ponderação efetiva das convicções pessoais em sociedade, precisamente dentro daquilo que John Rawls denominou por *convicções bem sopesadas* – no sentido que, só por esta via, se conseguirá alcançar uma repartição mais equitativa da riqueza em comunidade.<sup>845</sup> Afirma, então, o nosso filósofo que a capacidade para compreender os princípios de justiça em John Rawls, se manifestará pela concordância crescente em aceitar a interpretação teórica ou

---

<sup>842</sup> Regina Queiroz, *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*, 173. Não obstante, afirma Rawls, em apologia do consenso por sobreposição, que só por essa via, se favorece uma conceção política de justiça como base pública de justificação para o regime constitucional de todo o Estado democrático e, portanto, no sentido em que esse mesmo Estado possa ser subscrito por diversas doutrinas políticas, opostas entre si, denotando igualmente uma abrangência de interesses ou uma expressão de razoabilidade nos seus princípios. Assim, o autor americano afere que, para que se concretize essa política de justiça, é necessário levar em conta três pressupostos: 1) o facto da diversidade religiosa, filosófica e moral permanecer indefinidamente como uma tendência das sociedades humanas para o futuro (este mesmo facto, Rawls explicita-o, como causa decorrente do ajustamento da forma como o exercício livre da razão humana actua em colectivo); 2) o facto de que, para que qualquer doutrina se eleve a um entendimento seguro e partilhado, tem de carecer do auxílio opressivo do Estado que a instaura (*facto da opressão*); 3) por último, a estabilidade de um Estado democrático só se efectiva verdadeiramente pelo apoio livre e voluntário da maioria dos seus concidadãos activos, John Rawls, *Political Liberalism*, 61- 62.

<sup>843</sup> Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls*, 214.

<sup>844</sup> Como diz esse autor, apenas redundará num paliativo de consciência, *Ibidem*.

<sup>845</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 275.

---

inocente da posição original. Porque, como assevera Ricoeur em *Da Metafísica à Moral*, a ideia da íntima convicção, bem como o sentido de equidade no seio da alteridade, deverão representar, desde logo, os *lugares privilegiados da junção efetiva entre a dimensão descritiva do foro interior e a dimensão prescritiva da imputação moral*.<sup>846</sup> Adicionalmente, poderemos ainda circunscrever, à luz dos alicerces que estruturam esses princípios de justiça, a forma de uma verdade traduzida pelo *equilíbrio reflexivo entre a teoria e as convicções bem sopesadas*.<sup>847</sup> No fundo, o significado que se resgata deste mesmo equilíbrio, comportará a tentativa de associar aos princípios universais da moral os juízos morais em situação.<sup>848</sup>

Confessa, neste seguimento, o nosso autor que os argumentos defendidos pela via procedimental de justiça, buscarão em último instância a superação da perspectiva deontológica à custa de uma via mais finalística ou teleológica, sabendo de antemão que, tal objetivo só será conseguido pelo trabalho árduo de racionalização das próprias convicções – ou seja, recorrendo à via que Kant escolheu para estender a regra de universalidade a todas as máximas.<sup>849</sup> Desta forma, concluiremos que a normatividade jurídica será sempre fruto da legalização das liberdades individuais, no seio de uma coexistência que se deseja, antes de tudo, pacífica.

Porém, deveremos perceber que uma justiça exclusivamente formal nunca poderá representar um sentido genuíno de justiça, dado que, embora possa consubstanciar um dever de obrigação à lei, não reflete ainda o *reconhecimento convicto dos direitos e das liberdades de todos e de cada um*. Por outras palavras, não exprime um pensamento ponderado ou justificativo sobre a atuação do homem em sociedade e, como tal, a visão de uma justiça enquanto virtude.<sup>850</sup> De sublinhar, no entanto, que o termo ponderado significa, segundo Ricoeur, ser cordial e recetivo à própria crítica que vem de fora e, portanto, consubstanciando *a priori* uma via de subordinação ao confronto argumentativo.

Continuando, refere ainda o nosso autor, que este mesmo imperativo que postula a expressão de uma universalidade para a totalidade das ações humanas, deverá comportar igualmente uma *regra de justiça na sua forma procedimental*. Dito de outra forma, uma ação só reveste um cariz moralmente relevante quando inscrever a razão da sua justificação no âmbito de um princípio universal, que possa conter assim um *valor absolutamente para todos*,

---

<sup>846</sup> Paul Ricoeur, *Da Metafísica à Moral*, tr. António Moreira Teixeira (Lisboa : Instituto Piaget,1995), 43.

<sup>847</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 275.

<sup>848</sup> Karl-Otto Apel, *Ética e Responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*, 231.

<sup>849</sup> Há, pois, que estabelecer juízos ponderados e sensatos no seio da comunidade, favoráveis à reflexão e à capacidade moral de julgar.

<sup>850</sup> Desta forma, não se poderá efectuar a convergência entre a ideia de uma justiça formal e uma ideia de justiça substantiva, Pedro V. Santos, *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls*, 226-227.

---

*sem que leve a uma contradição*<sup>851</sup> – ou seja, uma norma em vista da qual não poderemos recuar por nenhum motivo.

### **8 – A dupla intencionalidade do contrato social e a incompletude do dever**

Ricoeur assegura, assim, que o formalismo de John Rawls poderá ser interpretado, quer à luz de uma insuficiência concetual, quer pelo próprio despojamento dos instintos em favor de uma vontade mais racional ou, ainda, pelo elemento utilitarista em detrimento de uma sociedade mais solidária. Deste modo, subjacente a este mesmo formalismo, descobre-se o princípio de autonomia – no quadro de um plano dialogal do indivíduo consigo mesmo – bem como a formalidade que reveste o contrato social ao nível das instituições.<sup>852</sup> Contudo, dirá Ricoeur, que a autonomia ao conceber-se moralmente como facto inelutável da razão, não deixa de tornar mais difícil a relação entre a teoria contratualista e o âmbito institucional, na medida em que a primeira se concebe, desde logo, como pura ficção.<sup>853</sup> Não obstante, será pela noção do véu de ignorância que daremos primazia à figura da autonomia, pois só na sua posse, podemos confiar a nós mesmos as nossas decisões, mostrando assim que a autonomia será sem dúvida a melhor forma de vivermos as nossas vidas.<sup>854</sup> Contudo, Ricoeur não deixará de afirmar que a responsabilidade moral em cada indivíduo reside sempre na perceção que o próprio tem de si, como elemento neutro e imparcial no seio do quadro conflituoso da sociedade.

Em síntese, o contrato social representará a ideia ficcional de um Estado político, promotor assim do sentido de autonomia dos seus membros, os quais transportarão, por sua vez, o desejo profundo numa convivência pacífica. Diremos então, que a legitimidade de todos os que governam e tomam decisões, não compreenderá senão como contrapartida a obediência voluntária dos seus cidadãos (tal consideração não decorre senão da ficção contratual enunciada). Neste sentido, poderemos dizer na esteira de John Rawls, que o contratualismo e o individualismo caminharão de mãos dadas, a ponto de se presumir, segundo Ricoeur, a ideia de uma sociedade definida à luz de um fenómeno mutualista que se auto-suspende do circuito de alternância, entre uma visão mais holística ou *durkheimiana* de comunidade e uma visão essencialmente individual de nível weberiano.<sup>855</sup>

---

<sup>851</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 67-68.

<sup>852</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 277.

<sup>853</sup> Paul Ricoeur, *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, 213.

<sup>854</sup> Nigel Warburton, *Grandes livros de filosofia*, 335.

<sup>855</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 100-101.

---

Assim, todo o Estado civil ou ético por onde o contrato social se insere, transportará, em último sentido, o reflexo de um acordo coletivo – por meio do qual os indivíduos se conservarão unidos, não porque subordinados a uma autoridade coerciva ou autoritária, mas porque do seu seio brotarão as leis da virtude.<sup>856</sup> Neste enlace, poderemos então afirmar que a comunidade social no seu todo não deriva tanto de um pacto formalmente instituído (na sua aceção mais estrita), mas antes de uma rede de solidariedade, através da qual o próprio acordo acabará por se converter em norma.<sup>857</sup>

Por conseguinte, poderemos afirmar que o contrato social só adquire a sua expressão mais completa ou finalista, quando fizer da justiça a sua principal virtude, no seio das instituições democráticas. No entanto, para que uma sociedade seja perfeitamente justa e equilibrada, será sempre necessário que resulte da combinação simultânea das *instituições ideais*, bem como do comportamento exemplar dos seus membros – facto que contudo se apresenta de duvidosa realização, na medida em que a escolha dos indivíduos só muito dificilmente se conformará ao bem comum.<sup>858</sup>

Porém, para finalizar, não poderemos deixar de indagar se a moral rawlsiana (contratualista) não deverá preconizar igualmente uma via de evolução que se aproxime mais de um amor verdadeiro do que da simples conformidade com o dever.<sup>859</sup> E, isto, porque em relação ao dever, há que atender desde logo à falta de espontaneidade do mesmo ou, ainda, à falta de uma certa graça na convivência entre os homens – sabendo de antemão que todo o homem se deseja sentir amado e, como tal, reconhecido na sua inconfundível singularidade ou valor.<sup>860</sup> Por esta mesma razão, poderemos compreender assim a crítica que Ricoeur realiza ao sistema formalista kantiano, em grande parte devido ao distanciamento que transmite relativamente à individualidade do sujeito social. Ou, como infere o nosso autor, a ambiguidade do respeito à lei ou à própria ideia de pessoa determina, não raramente, a constituição de certos impasses ou constrangimentos à própria criatividade do homem ético, impedindo-o assim de prosseguir caminhos ou soluções mais satisfatórias para responder aos

---

<sup>856</sup> Immanuel Kant, *A Religião nos limites da Simples Razão*, 110.

<sup>857</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 87.

<sup>858</sup> Neste sentido, não se observaria o contexto pleno da justiça de que falava Rawls, ou seja, as condições normais e suficientes para tornar *a cooperação humana, simultaneamente possível e necessária*, John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, 114.

<sup>859</sup> O próprio autor parece alongar-se nessa direcção quando reflecte sobre a ideia de um contratualismo ideal, onde as partes participantes são possuídas de uma certa benevolência ou de uma preocupação real em relação aos interesses dos outros, *Ibidem*, 129.

<sup>860</sup> Francesco A., Salvatore V., *O Altruísmo e a Moral*, 85.

---

choques de alteridade que a vida em comunidade produz – facto que resulta do cariz multifacetado e altamente competitivo das sociedades contemporâneas.<sup>861</sup>

Será, portanto, segundo uma visão mais consentânea com um humanismo real, que Ricoeur encaminhará o conceito de justiça para o âmbito mais eficaz de uma sabedoria prática, tendo em vista resolver assim a especificidade dos conflitos da vida, principalmente daqueles que se mostram mais insolúveis. No fundo, só pela transposição da universalidade das normas na intencionalidade concreta das éticas aplicadas, se alcançará *o desejo de viver bem, com e para os outros, em instituições justas*.<sup>862</sup>

---

<sup>861</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, 663.

<sup>862</sup> *Ibidem*.

### ***PARTE III***

***O surgimento da sabedoria prática como forma metodicamente exigível para delimitar e ajuizar a conflitualidade político-jurídica contemporânea***



---

## ***CAPÍTULO I***

### ***Da unicidade da moral à pertinência dispersiva dos “coeficientes” pessoais em sociedade. O turbulento percurso que vai do universalismo das leis ao núcleo vivo das éticas e morais particulares***

#### ***1 – A necessidade de uma distribuição justa em sociedade.***

##### ***1.1 – O relativismo histórico-cultural dos bens sociais em John Rawls***

É no enfiamento do estudo nono de *Soi-même comme un autre* que Ricoeur sublinhará que o fundamento da conflitualidade humana se centra na ambiguidade do conceito de distribuição justa, o qual compreende quer as intenções individuais mutuamente desinteressadas, quer a união dos vínculos cooperativos.<sup>863</sup> Com efeito, como refere o autor, tal dicotomia representa já o equilíbrio reflexivo rawlsiano formado simultaneamente pelo conjunto dos indivíduos racionais ou autónomos – enquanto promotores dos seus interesses pessoais – e pelas convicções bem ponderadas que visam assim tornar igual o que é substancialmente diferente – tendo em vista as posições de inferioridade social de certos indivíduos, coagidos como tal a constituir relações dissimétricas e injustas.<sup>864</sup>

Nesta medida, poderemos adiantar que o método procedimental de justiça de John Rawls incorporará *a priori* o momento crucial por onde brotarão os conflitos mundanos. De certo modo, tal sentido terá como causa não só a grande diversidade de bens disponíveis, como igualmente a tarefa complexa de os ordenar e distribuir. Na verdade, como conclui Ricoeur, esta mesma distribuição social comporta já uma afinidade maior, em relação à ordem enumerativa dos bens sociais (fator quantitativo), do que à sua especificidade concreta (fator qualitativo), isto é, como bens conceptualmente distintos uns dos outros.<sup>865</sup> De certa forma, como assevera o autor, tal multiplicidade de contribuições, vantagens e obrigações (individuais ou coletivas) expressa a ideia que a sua repartição, ao nível da igualdade social,

---

<sup>863</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 292.

<sup>864</sup> Na prática, visa-se cumprir uma relação de reciprocidade, semelhante à famosa regra de ouro, *Ibidem*, 292.

<sup>865</sup> *Ibidem*.

---

será sempre mais custosa e difícil do que se esperaria à partida, pela mera aplicação dos princípios de justiça.

Por conseguinte, será importante considerar a visão finalista dos bens sociais como forma de promover assim a interligação do *justo* e do *bom* em sociedade. Contudo, esta marca de contingência – que resulta desde logo da pluralidade dos bens comunitários – ao associar-se ao seu carácter histórico e culturalmente determinado, não deixa de se direccionar inevitavelmente ao acendimento da própria conflitualidade mundana.<sup>866</sup> Portanto, será no seguimento deste mesmo sentido, que Ricoeur afirmará que a igualdade aristotélica não poderá comportar tanto uma *relação de paridade entre as partes sociais concorrentes*, mas antes *a relação da parte de um, com a sua contribuição e a relação do outro com a sua contribuição diferente*. Deste modo, o que fica aqui manifesto é a ideia de um desajuste concetual entre, por um lado, a significação dos bens sociais primários e, por outro, o benefício concreto que se pode obter do usufruto dos mesmos. Por outras palavras, o conflito entre a exigência de universalidade e os próprios impedimentos contextualistas – que resultam das situações concretas – levará à formulação de bens sociais como entidades finitas e limitadas.<sup>867</sup> Nesta medida, se os bens sociais possuírem significados diferentes, então igualmente as diversas distribuições que os pretendem ordenar, assumirão inevitavelmente sentidos dissemelhantes, facto que, por sua vez, contribuirá para o surgimento em sociedade de esferas distributivas *dentro de cujos limites só certos critérios e combinações serão adequados*.<sup>868</sup>

### ***1.2 – A multiplicidade da justiça segundo Michael Walzer***

Será, assim, pela multiplicidade em volta dos bens sociais que o filósofo Michael Walzer criticará a unidade da justiça, substituindo-a antes por um conjunto de justiças em paralelo, as quais regularão por sua vez os aspetos sociais, jurídicos e políticos de uma determinada comunidade – aspetos que não compreendem senão o complexo mosaico dos direitos e deveres instituídos.<sup>869</sup> Por conseguinte, a estas justiças em paralelo o filósofo em causa denominou-as por esferas de justiça.<sup>870</sup>

---

<sup>866</sup> *Ibidem*, 293.

<sup>867</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 216.

<sup>868</sup> Michael Walzer, *As Esferas da Justiça: Em defesa do Pluralismo e da Igualdade*, tr. Nuno Valadas (Lisboa: Presença, 1999), 27.

<sup>869</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 293.

<sup>870</sup> Neste âmbito, encontram-se a título de exemplo, a categoria da segurança e da assistência pública, dos empregos, do dinheiro, das mercadorias, das pessoas e demais áreas do espaço institucional.

---

Na verdade, será sempre difícil visualizar um conjunto diversificado de bens primários que se possa enquadrar numa definição tão abrangente, a ponto de englobar *todos os mundos morais e materiais*. Por outras palavras, jamais se pode instituir tais princípios de justiça, quando em causa estiver a repartição dos lucros, das vantagens e das responsabilidades entre os diversos membros de uma mesma comunidade.<sup>871</sup> De facto, será o *quantum* de intenção subjetiva que dirigimos a esses bens, que fará deles alvos intrinsecamente significativos e aquiridores de valor de necessidade. Por outro lado, é devido à forma como os recebemos ou fazemos deles posse e uso, que se definirão as nossas identidades.<sup>872</sup> Assim, se consideramos a heterogeneidade dos bens sociais como um facto comprovado, então também as justificações dos indivíduos em relação à distribuição desses mesmos bens, o terá de ser. No fundo, as causas que determinam a pluralidade dos bens são sempre incomensuráveis, podendo ir desde o mero estatuto de cidadania até razões de cariz social e humanitário, passando igualmente pelo universo dos mercados, do comércio ou, mesmo, da economia, até atingir a esfera do poder político – no fundo, abarcando todas aquelas medidas que direta ou indiretamente influenciam os interesses e o comportamento dos cidadãos.<sup>873</sup>

Nesta medida, dirá Ricoeur, o núcleo estrutural do pensamento de Michael Walzer visará a definição de uma igualdade complexa, de cunho eminentemente político, associado por sua vez a uma sociedade totalmente livre de dominação.<sup>874</sup> Será, assim, pelo relativismo inerente aos bens sociais – quer pela ótica da sua variabilidade no tempo, quer pela sua significação cultural – que demonstraremos a impossibilidade de unificar os direitos e os deveres instituídos ou, mesmo, de produzir a justeza da sua distribuição. Na verdade, tais significados sociais não constituirão entidades sumamente estanques, como serão os costumes ou as tradições ancestrais, mas antes esferas sociais de distribuição que adquirem o seu caráter mais variável com o decorrer do tempo.<sup>875</sup>

Ricoeur adianta, então, que o fundamento principal dos conflitos não se funda no número de esferas de justiça que se possam enumerar, nem mesmo na igualdade que cada uma delas comina, mas antes na existência de certos conflitos de competência que essas

---

<sup>871</sup> José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo* in Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XXXV (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008/2009), 458.

<sup>872</sup> É, pois, mediante a forma como representamos os bens que se determina os seus movimentos, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 294.

<sup>873</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 124-125.

<sup>874</sup> *Ibidem*, 134.

<sup>875</sup> Michael Walzer, *As esferas da Justiça: Em defesa do pluralismo e da igualdade*, 26.

---

mesmas áreas de justiça expressam na regulação e na arbitragem da sua área de influência.<sup>876</sup> De certo modo, será por este mesmo ponto, que o nosso autor afirmará que uma arbitragem aleatória – produtora, por conseguinte, de uma determinada esfera de justiça em detrimento de outra – não deixará de equivaler ao conceito aristotélico de *phronêsis* no seio das instituições sociais.<sup>877</sup> Acrescenta ainda o autor que, a moral hegeliana, atribuída pela noção de *Sittlichkeit*, poderá ser aquela que melhor representa essa mesma esfera de arbitragem (no seio do campo político), acolhendo assim uma maior eficácia do que sabedoria prática na conceção aristotélica.

## 2 – A crítica ricoeuriana à “*Sittlichkeit*” e o confronto com a moral individual

Doravante, salienta Ricoeur, será pelo quadro institucional que se descobre a base da moralidade dos diversos comportamentos políticos.<sup>878</sup> Segundo este argumento, será assim exemplificativa a conceção hegeliana de *Sittlichkeit* quando se contrapõe, no âmbito dos *Princípios da Filosofia do Direito*, à esfera do direito abstrato – facto, já em si, delimitador da própria noção de justiça.<sup>879</sup> Com efeito, tal esfera não revela senão a regulação de um exercício de liberdade pelo quadro específico da posse, incorporando assim uma ótica de exterioridade que reveste a própria relação jurídica (pelo objetivo de estabelecer uma clara separação entre o *meu* e o *teu*). Em síntese, explicitamos por esta mesma via, o contrato fictício entre sujeitos racionais e autónomos, demonstrando assim a incapacidade do direito abstrato para promover vínculos consistentes entre os vários agentes sociais, dentro daquilo que Hegel denominou como imperfeição insuperável.<sup>880</sup>

Por sua vez, a *Sittlichkeit*, como assevera Ricoeur, consubstanciará a união entre os diversos membros da sociedade, devido em grande parte, à natureza política que a reveste.<sup>881</sup> Ou seja, funcionando como sistema de mediação das próprias instâncias institucionais que, por sua vez, visarão estabelecer a conceção ideal de liberdade (e, portanto, a sua realização

---

<sup>876</sup> Adicionalmente, o manto de suspeição que se poderá gerar pela ideia de intromissão de uma determinada esfera de justiça em outra, acabará por originar um conflito social, Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 294.

<sup>877</sup> *Ibidem*.

<sup>878</sup> No mesmo sentido, poder-se-á dizer-se que a política, embora derive o seu principal fundamento da moral, tende ao mesmo tempo a superá-la, pois tem em vista o desenvolvimento de uma comunidade histórica, no seio da qual as práticas realizadas devem ser razoavelmente concretizadas e não apenas constitutivas de uma moral puramente idealista ou formal.

<sup>879</sup> Direito esse similar ao direito privado kantiano.

<sup>880</sup> Como refere Ricoeur, a similitude entre o cariz abstracto do direito e o da pessoa jurídica é disso reflexo, Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 296.

<sup>881</sup> A sociedade política representa desta forma, e ao contrário da sociedade civil, o único elo que impede a desestruturção da comunidade em indivíduos isolados e não dependentes entre si. *Ibidem*, 296.

---

efetiva no espaço da *polis*), bem como o reforço *progressivo da solidariedade orgânica entre os homens*, facto que poderá complementar o atomismo jurídico característico das relações jurídico-privadas. Neste sentido, questiona Ricoeur se o dever de cumprimento das exigências deontológicas dos estados constitucionais não traduzirá já o horizonte de uma justiça como *último segmento da trajetória da vida boa*. Porque, segundo Ricoeur, se tal posição estiver realmente correta, o fosso que supostamente deveria existir entre a *Sittlichkeit* e a ideia de moralidade acabaria por se desfiar nesse momento. Com efeito, seguindo este pensamento, podemos concluir que toda a distribuição justa se situará num âmbito mais abrangente do que aquele que é ocupado pelo direito abstrato (ao nível hegeliano). Isto é, enformando o sentido de um direito quase divino, por meio do qual o dever de cada um será a perceção de si próprio, como parte integrante desse mesmo Estado – forçando assim a *Sittlichkeit* a destituir-se da sua contextualidade histórica concreta e a rumar até à moralidade formal.<sup>882</sup> Por outras palavras, diremos que a *Sittlichkeit* na sua expressão institucional de juízo superior deixará de se assumir como principal referência, por meio da qual, a tríade moral formada pela autonomia, pelo respeito e pela regra de justiça se constituiria no quadro das instituições sociais.

No entanto e em defesa da ipseidade individual, afirma Joaquim Sousa Teixeira, na esteira de Ricoeur, que por dentro da filosofia hegeliana do *Geist* virá já inscrita a conversão do processo de mediação institucional num conceito mais global de sociedade (espaço capaz de avaliar a si mesmo, sem se afastar do âmbito das relações pessoais de onde deriva).<sup>883</sup> De facto, a noção durkheimiana compreenderá já pela figura da instituição social, a ideia de uma racionalização dos diversos modos de conduta, como forma de serem aceites por todos os cidadãos e, com isso, se sobreponem às motivações dos agentes individuais. Contudo, apesar disso, o nosso autor não deixará de referir que, mesmo que uma sociedade se mostre manifestamente eficiente e bem organizada, jamais deverá ser injusta com as pessoas, consideradas na sua individualidade, pois antes de tudo está em causa a inviolabilidade dos direitos humanos e, o próprio princípio anti-utilitarista (este comporta, tão só, uma negação à restrição da liberdade de um pequeno numero de indivíduos, em favor da maioria social).<sup>884</sup> Adicionalmente, o filósofo salientará que a irrelação entre o indivíduo e a sociedade não deverá comportar uma verdade absoluta, mas antes o princípio de um endividamento mútuo entre os vários agentes sociais. Tal razão retira assim o seu fundamento, não só da

---

<sup>882</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>883</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 217.

<sup>884</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político* (Braga: Nova Cultura, 2005), 59.

---

necessidade de cada indivíduo se sentir integrado num espaço institucional mais amplo,<sup>885</sup> como do facto da distribuição dos bens sociais se tornar suscetível de um escrutínio crítico, por todos aqueles que dela partilham.

Uma posição homóloga a esta dupla atitude poderá ser encontrada em Hannah Arendt, quando autora expressa, segundo Ricoeur, que a política se define pela ortogonalidade do seu fim, ou seja, que no seu seio coexistirão quer a expressão *horizontal* de uma vivência partilhada por todos,<sup>886</sup> quer e, paradoxalmente, o princípio de uma *verticalidade* social, projetada nas diferentes funções de governantes e governados. Tal facto poderá assim contribuir para a desconfiança mútua entre os diversos agentes sociais ou, mesmo, para a legitimação da violência como forma de assegurar os interesses de poder.<sup>887</sup> Contudo, tanto Ricoeur como a própria filósofa alemã acreditam veementemente que será pela duplicidade liberdade / ação, que a iniciativa do homem progredirá no mundo e, por conseguinte, a sua capacidade para instaurar uma liberdade genuína.<sup>888</sup>

### ***3 – A necessidade de uma ética de fundo no seio da política contemporânea***

Voltando novamente ao que se disse atrás, convém sublinhar com Ricoeur, no desagrado demonstrado por Hegel acerca da ascendência da perspectiva moral em relação à *Sittlichkeit*. No fundo, no espírito deste filósofo alemão, estaria já enraizada a ideia de que a *Sittlichkeit* não se direcionaria tanto para a noção de uma intencionalidade superior (ou seja, distante da pessoalidade humana), mas antes estaria voltada para a ideia de uma *ignorância soberba, quando encarnada pelo espírito de um povo*. Nesta medida, Ricoeur acentuará a sua total discordância em relação à visão monista de Hegel, defendendo antes a conceção de um Estado como objeto de consciência e, como tal, superior a toda e qualquer convicção pessoal. No fundo, um Estado que seja fiel à noção *arendtiana* de Estado bifacetado, quer porque

---

<sup>885</sup> E, como tal, assumindo a sua individualidade só partir do momento em que se acomoda ao espaço público da sociedade, no pressuposto de que esta precede a todo o cariz pessoal em convivência.

<sup>886</sup> No sentido em que só temos uma percepção real desse objetivo, quando o mesmo, por alguma razão, estiver ameaçado, podendo levar ou não, à desestruturação do laço político.

<sup>887</sup> Desta forma, induz no cidadão o dever de zelar pelas boas práticas no exercício político, Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 152 - 153.

<sup>888</sup> De referir, a título de curiosidade, que Hannah Arendt asseverava que a própria ação humana não constituía senão a contrapartida do facto de termos nascido, José Manuel Morgado Heleno, *Hannah Arendt e Paul Ricoeur in Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur* (Lisboa, Instituto Piaget, 2001), 300-301.

---

concentra em si o papel de regulador da vida em sociedade, quer porque se constitui como espaço livre de discussão entre os diversos agentes sociais.<sup>889</sup>

Com efeito, como atesta o nosso autor, será precisamente em alturas de crise – e, como tal, de violência – que alastra na comunidade o sentimento de uma ambígua adversidade, expressada na ideia de uma *Sittlichkeit perniciosa* ou distorcida, a qual incita por sua vez à formação de um *animus* forte e inconformista, interiorizado desde logo na consciência moral de *um pequeno número de indivíduos inacessíveis como tal ao medo e à corrupção*.<sup>890</sup> Poderemos, então, concluir com Ricoeur que esta mesma dialética que opõe a consciência solitária a uma alma comum, não deixa de consubstanciar a marca incontornável do *trágico da ação*, ideia segundo a qual o próprio Hegel não deixou de fazer referência, ao analisar em pormenor a tragédia *Antígona*.

Neste sentido, como afiança o nosso autor, será somente pela análise profunda da *praxis* política, que se constituirá uma resposta cabal para os conflitos em sociedade – o que, de certo modo, não deixará de desvelar os contornos específicos que fazem o recorte concreto do *trágico da ação*.<sup>891</sup> De certa forma, poderemos entender, por aqui, a ideia de que toda a tragédia, desde o momento em que surge a catarse até à produção da convicção formada, não comportará senão um processo de reflexividade contínuo, direcionado desde logo para as causas que motivam esses mesmos conflitos – de certo modo, seguindo um percurso que vai do formalismo do discurso jurídico-moral até ao *núcleo vivo da ética*.<sup>892</sup> No fundo, como afirmam alguns autores, a razão que lhe está subjacente refletirá assim a ideia de que, só pela via da ética se poderá constituir uma tarefa mais aberta e transparente que brotará, por sua vez, de uma consciência moral em conflito com os próprios particularismos da vida, a todo o momento.<sup>893</sup>

Contudo, como adianta o nosso autor, ética e política nunca poderão ser confundidas, na medida em que, como o filósofo salienta, *o cinismo se alimenta de um reconhecimento aparentemente inocente*, criando a ilusão de uma semelhança entre o idealismo moral e o

---

<sup>889</sup> Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Louvain : Presses Universitaires de Louvain, 1996), 499.

<sup>890</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 298.

<sup>891</sup> *Ibidem*.

<sup>892</sup> Por sua vez, os contornos dos conflitos aparentemente insolúveis assentarão a sua aplicabilidade no seio de uma mediação moral tripla que comportará assim quer o campo unívoco da ipseidade pessoal (autonomia kantiana), quer a intersubjetividade das relações de per si (respeito kantiano), quer ainda o enquadramento do âmbito político e institucional da sociedade (regra de justiça), Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 264.

<sup>893</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, Revista filosófica de Coimbra, n.º 41, 2012, 266.

---

realismo político.<sup>894</sup> Por conseguinte, será neste sentido que Ricoeur sublinhará que a debilidade das consciências éticas comportará, em si mesma, um dado de teor incontornável, argumento que poderá ser comprovado pela aproximação da ciência política aos princípios morais, dentro daquilo que o próprio definiu como *construções frágeis edificadas sobre um solo minado culturalmente*.<sup>895</sup>

Será, portanto, necessário pensarmos na ideia de descontinuidade em relação aos problemas políticos presentes, contornando assim antigos maniqueísmos ou, mesmo, abordagens excessivamente moralizantes que visarão sobretudo sombrear as opiniões mais contraditórias.<sup>896</sup> De certa forma, é em virtude do cariz representativo do pensamento político, que se produz a ideia de que à luz da reciprocidade argumentativa, todo o indivíduo terá o direito de pensar fora da sua identidade pessoal, ou seja, sugerindo que quanto maior for a diversidade de opiniões que poderemos abarcar, maior será a habilidade para nos imaginarmos por dentro desses mesmos espíritos autónomos – facto que, por sua vez, contribuirá para tornar o nosso pensamento mais universal e, como tal, *mais válidas serão as minhas conclusões finais, a minha opinião*.<sup>897</sup>

#### ***4 – A segurança do Estado de direito e a violência originária do poder político***

Ricoeur direciona depois a tarefa de esclarecimento da noção de Estado de direito para o âmbito de um poder organizado no centro da *polis*, pretendendo assim identificar as relações que o mesmo estabelece no quadro do espaço institucional – não esquecendo, igualmente, a forma como tal poder se distribui estruturalmente. Assim, na esteira de Alain Thomasset, Ricoeur não deixará de gizar vias inovadoras de pensamento, por meio das quais a ipseidade moral se entrosará com a própria *praxis* política.<sup>898</sup> Assevera, então, o nosso filósofo que a marca do político se inscreverá em torno de práticas ordenadas, contudo insociáveis, intencionadas assim a concentrarem-se à volta de grupos rivais que competem pela dominância de bens sociais primários – ou seja, os mesmos bens que John Rawls referia.

---

<sup>894</sup> Paul Ricoeur, *Do texto à acção: Ensaios de Hermenêutica II*, tr. Alcino Cartaxo e M. J. Sarabando (Porto: RÉS-Editora, 1989), 399.

<sup>895</sup> Na opinião do filósofo francês, a definição do espaço político não se encontra na sobreposição ou na subordinação ao campo da ética, mas antes na intersecção entre as duas, adicionado ao campo económico. E, de certa forma, é no cotejo entre o económico e o ético, que se especifica o âmbito conceptual de todo o fenómeno político, Paul Ricoeur, *Do texto à acção: Ensaios de Hermeneutica II*, 387.

<sup>896</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 35.

<sup>897</sup> Segundo Hannah Arendt, é esta mesma mentalidade alargada no pensamento do homem que o fará capaz de julgar, Hannah Arendt, *Verdade e Política*, tr. Manuel Alberto (Lisboa : Relógio D'Água Editores, 2004), 29.

<sup>898</sup> Alain Thomasset, Paul Ricoeur, *Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 505.

---

Neste sentido, o fenómeno político deverá ser traduzido como um conjunto de relações individuais ou ordenadoras, tendente à constituição de um poder no quadro das próprias instituições sociais. No fundo, fica assim manifesta por esta mesma noção de Estado, a existência de uma força originária – interiorizada nas relações em conflito – designada por Ricoeur como dominação. Assim, esta força de dominação, em conjunto com as estruturas verticais e horizontais de poder,<sup>899</sup> não deixará de fomentar ao nível dos Estados de direito, o uso legítimo da violência (coerção) contra os seus membros.<sup>900</sup> Na verdade, toda a violência, quer física, quer simbólica e, enquanto meio estratégico de uma luta racional, encontra sempre no âmbito do político a sua forma mais idónea e inofensiva de se manifestar – mormente por técnicas de simulação e camuflagem que visam somente mascarar os motivos reais das decisões políticas.<sup>901</sup>

Adicionalmente, ao admitir a existência de uma violência residual, o nosso autor não deixará de invocar a possibilidade de um consenso acerca das intenções reais do Estado, ou seja, transpondo-o para uma realidade mítica, onde a mácula da violência originária se faz sentir.<sup>902</sup> Nesta ótica, poderemos dizer que o político se assume em Ricoeur – paralelamente aos estudos de Hannah Arendt – como paradigma de um poder segmentado, entre precisamente aquele que se destina a ser exercido em conjunto e, aquele que consagra unicamente a forma de uma dominação, ou seja, um *poder corrompido ou poder como relação de força*.<sup>903</sup> Tendo em vista este mesmo intuito, surge assim a noção ricoeuriana de paradoxo político, a qual aponta inelutavelmente para a visão de dois movimentos contrários – procurando um evitar *o pior*, enquanto o outro buscar *o preferível*.<sup>904</sup> De certo modo, tal razão é já devedora da ideia de que por dentro do espaço político se construirá a visão de uma racionalidade concreta, surgida precisamente no seio da liberdade do homem, mas em que a mesma se assume como limite às paixões do poder.

Na verdade, toda a prática política consagra desde sempre grandes contradições, facto que não traduz senão a forma de um poder político articulado a uma vivência humana sempre em devir. Contudo, tal ideia de poder nunca levará ao afastamento de um mal específico, na

---

<sup>899</sup> Ricoeur não deixa de sublinhar assim, apoiando-se no conceito de *isotés* de Aristóteles, que o objetivo da justiça se determina precisamente em igualar o poder à dominação, ou seja, na regulação desta última sob a alçada de um poder comum, tarefa de difícil realização e sem fim à vista, em virtude das mudanças rápidas e abruptas com que as instâncias democráticas se deparam constantemente na prática política.

<sup>900</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 298-299.

<sup>901</sup> Ocorre assim a permuta velada de um objetivo menos confessável, em detrimento de um outro mais visível e concordante com o sistema de valores partilhados pela maioria de uma sociedade, Virgílio Correia, *Conceção discursiva do Poder* (Lisboa, Colibri, 2007), 27-33.

<sup>902</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político* (Braga: Nova Cultura, 2005), 43-44.

<sup>903</sup> José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, 459.

<sup>904</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 78.

---

medida em que por dentro dos próprios atos políticos – onde procuramos as soluções mais sensatas – se geram novos e inquietantes conflitos.<sup>905</sup> Por conseguinte, como conclui o nosso autor, o poder não deixa de encontrar a sua perspetiva mais transparente, no âmbito da síntese circular formada entre a força e o direito. Isto é, se o poder, por um lado, promove a garantia de uma paz duradoura e estável no seio da comunidade (segurança jurídica), por outro, não deixa igualmente de veicular a imagem de uma ameaça institucional à própria coletividade, devido precisamente à associação que tece entre o poder e a violência potencial. De certa forma, tal visão acabará por consubstanciar sérios entraves à implantação de *uma genuína racionalização da vida política*.<sup>906</sup> No fundo, enformando uma analogia com a ideia maquiaveliana de domínio, noção que consubstancia a imagem de um poder paternalista (ou confiável) sem, contudo, deixar de se mostrar temível a toda revolta popular.<sup>907</sup> Na verdade, o melhor dos regimes políticos será aquele que não pretende fazer o bem, mas combater ou evitar o mal.<sup>908</sup>

Resumindo, poderemos extrair daqui uma duplicidade de sentidos inerente ao poder político, o qual configura quer a pretensão de dominar o povo em geral – visando a conservação dos privilégios de poder – quer a imagem de uma ordem de justiça, que se deseja antes de tudo, harmoniosa e bem-sucedida.<sup>909</sup> De certa forma, o critério que pende para esta mesma noção, virá desde logo associado à condição social dos respetivos membros em comunidade. Por conseguinte, será por este mesmo argumento, que as classes mais insatisfeitas e oprimidas da população tenderão a ver no poder a ideia de uma política dissimulada, revestida assim de uma ordem falaciosa e injusta que, antes de tudo visará assegurar os interesses dos mais ricos em sociedade. Ou seja, contrariando a noção de que a

---

<sup>905</sup> Daí Ricoeur ter defendido que, mesmo que a exploração acabasse, o mal político permaneceria imutável, ou então, pelo sentido habermesiano, que mesmo que a libertação da fome e da miséria fosse um facto consumado, jamais se assemelharia à libertação da servidão ou da humilhação, Silvério da Rocha Cunha, *Legitimidade e Fragilidade da Democracia, a propósito do pensamento de Paul Ricoeur* in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra, Ariadne, 2006), 206.

<sup>906</sup> Paul Ricoeur, *Do texto à acção: Ensaio de Hermenêutica II*, 394.

<sup>907</sup> Diz o filósofo florentino, Nicolau Maquiavel, que por força dos homens serem ingratos, volúveis, receosos de perigo e ávidos de lucro, torna-se mais seguro ser temido do que amado, dado que o amor é mais fácil de ser violado do que o temor do castigo, Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, Introd. José António Barreiros, tr. Maria J. V. de Figueiredo (Lisboa: Presença, 2008), 151.

<sup>908</sup> O bem nasce somente da luta com o mal e, portanto será uma ilusão a pretensão que visa escolher de forma livre a noção do bem, pois a transformação do estado de natureza em sociedade não se guia por qualquer *telos* humanístico, mas antes se afiança na *conjunção de um esforço comunitário no sentido de evitar o mal social*, Miguel Real, *Nova teoria do Mal* (Alfragide: Publicações Dom Quixote, 3ª ed., 2012), 121.

<sup>909</sup> Integração essa que, segundo Duverger, permitiria atingir o ideal aristotélico de cidade justa, Maurice Duverger, *Introdução à Política*, tr. Mário Delgado (Lisboa: Estúdios Cor, 1964), 15

---

política só se define à luz de uma luta contínua em favor dos direitos humanos fundamentais e, como tal, de uma vida melhor.<sup>910</sup>

### 5 – A política como eixo conciliador dos diversos antagonismos sociais

De facto, Ricoeur não deixará de perceber pelo cariz irredutível dos conflitos o veio instrumental que permite ironicamente realizar a gestão política dos interesses contrários. No fundo, acolhendo um entendimento mais claro sobre a forma como a democracia regula tais conflitos – sempre à luz de um conjunto de regras conhecidas, Na verdade, como afirma o autor, ao par mandar-obedecer corresponde a ideia de uma interação intrinsecamente abstrata, através da qual uma parte averbará a legitimidade de obedecer, enquanto a outra de reconhecer aquele que manda.<sup>911</sup> De certa forma, é devido à polaridade do binómio legitimidade-reconhecimento que se destringirão os limites enformadores do próprio poder de autoridade, especificamente, no que diz respeito, aos poderes que envolvem a violência.<sup>912</sup>

Desta forma, adianta o filósofo, todo o regime democrático deverá compreender a ideia de uma discussão ampla e livremente participada – similar à deliberação aristotélica – no âmbito da qual será negociada a *ordem de prioridades entre as demandas concorrentes* – ou seja, todas as esferas de justiça que refletirão essa mesma pluralidade social.<sup>913</sup> Neste sentido, de forma a atenuar possíveis expressões de violência, decorrentes dos diversos antagonismos sociais, teremos de fazer deslocar para o âmbito do espaço político a ideia de uma guerra civil entre todos, mas em que os próprios meios de expressão utilizados sejam *menos rudes, menos brutais e menos sangrentos*.<sup>914</sup> No fundo, tais meios comportarão processos puramente democráticos, que visarão em último sentido a substituição da violência das batalhas pelo confronto das discussões, a superioridade dos músculos e das armas pela disputa dos argumentos, ou ainda, a sublimação das revoltas populares por processos eleitorais mais justos e organizados (não esquecendo também a greve, o *lock-out* e outros instrumentos de proteção jurídico-políticos).<sup>915</sup>

---

<sup>910</sup> Por sua vez, as classes bem instaladas visionariam no poder a realização de uma ordem autêntica, pelo que a política

na sua essência não serviria senão um ideal nobre de integração social de todos os cidadãos, *Ibidem*.

<sup>911</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, 109.

<sup>912</sup> *Ibidem*.

<sup>913</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 300.

<sup>914</sup> Desta forma, a política conserva um lastro de violência residual, muito em parte devido ao facto dos agentes políticos dos vários quadrantes da sociedade, manifestarem em certas ocasiões a necessidade de recorrer à violência legal (*violência de luva branca*) para restringir ou evitar uma violência maior, Maurice Duverger, *Introdução à Política*, 228-230.

<sup>915</sup> *Ibidem*, 229.

---

No entanto, adianta Ricoeur, tais conflitos, quer pessoais, quer cooperativos, nunca desaparecerão totalmente das sociedades modernas – devido em parte à evolução da tecnologia ou à modernização das instituições sociais – mas, antes, tenderão a intensificar-se, quer em número, quer mesmo na agressividade que comportam.<sup>916</sup> Porém, há que sublinhar, que este mesmo negativismo que afeta as várias facetas da sociedade em geral, não deixa de encontrar uma das suas causas mais relevantes no seio da indefinição do Estado atual, a qual se vê assim indecifrável e, como tal, estiolada *perante a complexificação das esferas de pertença que governam a sociedade civil*.<sup>917</sup>

Com efeito, como refere o nosso autor, nem sempre conseguimos compreender pelo fenómeno político, a visão do todo que ordena os diversos modos de existir. Isto é, que só poderemos depreender deste fenómeno, a ideia de um espaço abrangente, onde cada um exerce a sua própria cidadania<sup>918</sup> sem, contudo, chegarmos a pressupor a ideia efetiva de um laço social que une todas as outras esferas de vida. Neste sentido, concluirá o nosso autor que, a definição de Estado não espelha senão o estatuto de *englobado-englobante* da sociedade.<sup>919</sup> Decorre igualmente daqui, a ideia de que o próprio princípio democrático acabará por ser fruto, quer do relativismo veiculado pelo princípio participativo – no qual se encontra o elo solidário de uma vontade pública que visa sobretudo o interesse comum – quer do princípio pluralista, através do qual se reconhece a liberdade de cada um para escolher a melhor forma de viver a sua individualidade. Em síntese, poderemos concluir que todo o Estado democrático não resulta senão da competição entre os dois princípios enunciados, facto que levará a uma *disputa de preponderância e relativização*, que só poderá ser resolvida à luz de situações concretas de vida.<sup>920</sup> Por conseguinte, toda a solução deliberativa que enfrente estes mesmos conflitos, será seguramente aquela que compreende a constituição de um *juízo moral em situação*. Ou seja, que só pela ideia de *phronêsis* poderemos associar a este mesmo juízo um voto maioritário no quadro das democracias modernas.

Neste seguimento, podemos dizer, então, que haverá a conversão de um espírito ajuizador e distante – *Sittlichkeit* – num espírito mais interventivo ou mediático, o qual por

---

<sup>916</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 300.

<sup>917</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 159.

<sup>918</sup> Nesta medida, só nos comportamos como cidadãos em situações pontuais e com menos regularidade do que quando assumimos, por exemplo, as funções de produtores ou de consumidores, *Ibidem*.

<sup>919</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>920</sup> Bortollo Valle, Fábio Luparelli Magajewski, *Jurisdição democrática e o sujeito de Direito, segundo Paul Ricoeur*, in *Filosofia: heterogeneidade*, Revista Ágora, Ano 11 / nº 1, Jan/Jun de 2011, 157-158 (Revista do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco).

---

sua vez se intencionará a sanar os conflitos que se apresentam *a priori* como insolúveis.<sup>921</sup> De certo modo, demonstrando que a dialética entre a ética e a moral em Ricoeur, não dispensará a ligação entre a ipseidade subjetiva (pretensão ética) e a alteridade objetiva (pretensão moral), buscando a sua própria afirmação num juízo moral específico, afastado de toda a raiz ético-moral hegeliana – portanto, anulando desde logo a ideia de *Sittlichkeit* ao frutificar-se à luz de uma sabedoria trágica resgatada dos próprios conflitos.<sup>922</sup>

Por outro lado, a conflitualidade entre os diversos interesses em sociedade, não deixará de contribuir para ambiguidade dos valores, como a liberdade, a igualdade ou a segurança, que acabam assim por serem manipulados pela própria discussão política.<sup>923</sup> Adicionalmente, atente-se na ideia de que para este mesmo fim, convergirão os critérios de cultura que constituirão uma determinada condição histórica, visando assim delinear as prioridades e as preferências de um governo, no que diz respeito às diferentes esferas de justiça. Diz, então, o autor, que sob a escolha dos valores que emolduram a moral social, haverá sempre princípios que terão de ser inevitavelmente afastados, dado que só assim se poderá alcançar o ideal de *vida boa*.

É pois nesta medida que poderemos afirmar, recorrendo a Aristóteles, que a finalidade do Estado político deverá comportar, antes de tudo, a ideia de virtude como noção de uma garantia mútua, a qual visará por sua vez acautelar os direitos dos cidadãos em comunidade. Porém, o que está em causa, não será a visão de uma virtude capaz de subordinar os indivíduos a um corpo de leis objetivas, mas antes a ideia de que poderemos criar por meio da mesma, um espaço ético de unidade *capaz de tornar os mesmos cidadãos bons, polidos e plenos de virtudes*.<sup>924</sup>

Com efeito, a multiplicidade de sentidos que se poderá extrair dos valores em questão, não deixa de igualar a pluralidade dos fins que o próprio governo consagra, mediante a instauração de um debate público. E, será precisamente na sequência deste mesmo debate que se irá traçar o *retorno da moral à ética, no âmbito do juízo político em situação*.<sup>925</sup> Tal juízo, como se viu anteriormente, será sempre fruto de uma eleição livre – determinada pela noção grega de *Euboulia* ou boa deliberação – a qual, no âmbito da atuação política, revestirá o Estado de uma boa constituição. No fundo, esta norma fundamental virá, assim, resgatada das

---

<sup>921</sup> *Ibidem*.

<sup>922</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 214.

<sup>923</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 301.

<sup>924</sup> Diz o filósofo grego que o objetivo da sociedade política não se resume só à vivência comum de um grupo de cidadãos, mas compreende igualmente as ações honestas e virtuosas, Aristóteles, *Política*, tr. Torrieri Guimarães (São Paulo: Martin Claret, Livro 3º, Capítulo 1, § 11, 2001).

<sup>925</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 301.

---

convicções de todos aqueles a quem a lei se destina, convertendo-se como tal numa forma de justiça que se traduz *como momento de uma eleição histórica*.<sup>926</sup> Deste modo, verifica-se que toda a especificidade do político se traduz na criação de verdadeiros cidadãos, no âmbito dos quais o próprio limiar de humanidade que transportam é, já em si, o reflexo de um limiar de cidadania, bem como do grau da sua participação na comunidade.<sup>927</sup>

Por conseguinte, poderemos concluir que a implementação da pluralidade democrática resultará mais das convicções individuais do que das pressões ou externalidades convencionais.<sup>928</sup> Contudo, como relembra Ricoeur, a constituição democrática será sempre devedora de uma crise profunda de legitimidade, no decurso da qual a própria eleição que origina o governo tenderá a carecer de uma fundamentação particular.

Assim, tendo presente o conceito de dominação em sociedade, poderemos explicar que a ideia de autonomia jamais implicará o princípio de uma autolegislação popular, na medida em que na consciência de cada membro em comunidade estará sempre implícito o desejo de conviver e atuar em conjunto.<sup>929</sup> Em suma, poderemos dizer, corroborando a afirmação anterior, que a intencionalidade do poder se sobrepõe à ideia de *isonomia grega* – ou à noção da antiga *civitas romana* – no preciso momento em que traduz as *irrupções modernas do poder popular*, ou seja, manifestações que comportam ações e iniciativas comuns.<sup>930</sup> Estas, por sua vez, apesar de esgotarem o seu significado no exercício, não deixam de testemunhar, ainda assim, o *consentimento permanente* numa convivência unida e solidária.<sup>931</sup>

Contudo, salienta Ricoeur, apesar das constituições nacionais manifestarem a ideia de um fenómeno político organizado, não é menos verdade que ao nível das suas causas ou das suas situações condicionantes, se encontram desde logo enraizados os resíduos de violência dos seus fundadores. Tal contribuirá, assim, dentro do âmbito da comunidade institucional, para adensar a necessidade de um olhar inquiridor e vigilante sobre as próprias incoerências do poder político.<sup>932</sup> Neste sentido, mais do que uma ideia de poder, será pela noção de dominação, que a crise da legitimidade política se fará sentir. Neste ponto, poderemos então

---

<sup>926</sup> *Ibidem*, 302.

<sup>927</sup> Alain Thomasset, *Paul Ricoeur - Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* (Louvain : Presses Universitaires de Louvain, 1996), 487-488.

<sup>928</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 218.

<sup>929</sup> Facto que é posto a descoberto pela dominação no âmbito político, Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 303.

<sup>930</sup> Iniciativas que não se traduzem, segundo este autor, por um cariz instrumental ou por algum poder hierárquico que as dirija, como sejam os conselhos operários, ou os movimentos de resistência de todos os tipos, Alain Thomasset, *Paul Ricoeur - Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 498.

<sup>931</sup> *Ibidem*.

<sup>932</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 152.

---

perguntar, se a solução para esta desconfiança não poderá ser encontrada na distinção aristotélica entre justiça e equidade.<sup>933</sup>

### ***6 – O princípio da equidade democrática e o apelo às tradições culturais***

Na verdade, a figura da equidade, como refere o nosso autor, não deixa de designar a noção de um elemento corretivo à própria norma geral. No fundo, esta última, porque produzida ao nível de um critério universal, compreenderá desde logo um certo número de lacunas ou vazios legais de circunstância, referentes à constituição de um *juízo moral situado*. Nesta linha, podemos dizer que tal noção corresponderá à conceção aristotélica de *phronêsis*, na medida em que atribui ao princípio de equidade um valor superior à justiça legislativa. E isto, porque todo o juiz que decida um caso concreto, jamais o efetuará de acordo com a aplicação estrita da lei, isto é, à letra – consideração esta que o levaria a errar por *espírito de simplificação* face precisamente à generalidade da formulação da lei – mas antes à luz da interpretação que o próprio legislador realizaria se tivesse conhecimento do caso em questão (espírito da lei).<sup>934</sup>

Por conseguinte, poderemos concluir que a figura da equidade se assumirá como elemento subsidiário ao sentido de justiça, no momento em que os próprios impasses jurídicos exijam a *aplicação da regra de justiça*.<sup>935</sup> Deste modo, o autor não deixará de recorrer à ideia *gadameriana* de insuficiência moral em Kant, para explicar que todo o sujeito que ajuíza normativamente uma determinada situação, o fará exclusivamente através de uma perspetiva afetiva.<sup>936</sup> Por outras palavras, só por intermédio de um *ethos* e, não do rigor específico da lei, será possível atingir a eficácia necessária para atribuir aos casos singulares de vida uma solução mais equitativa do que justa.<sup>937</sup> Adicionalmente, como adverte o nosso filósofo, buscando o pensamento de S. Paulo, o legalismo quando excessivo só se introduzirá no inferno da culpabilidade, quando se constituir quer como proibição imperativa, quer como fonte incitadora do desejo de transgredir e, como tal, segundo um movimento circular de condenação e punição sucessiva.<sup>938</sup>

---

<sup>933</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 304.

<sup>934</sup> *Ibidem*.

<sup>935</sup> *Ibidem*.

<sup>936</sup> É, portanto, implicado e afectado pelo próprio juízo.

<sup>937</sup> Maria Luisa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 275.

<sup>938</sup> Paul Ricoeur, *Loi et péché s'engendrent mutuellement en un cercle vicieux qui devient un cercle mortel* In *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 42.

---

Neste sentido, fazendo deslocar este argumento para o espaço mais amplo das instituições, Ricoeur concluirá, que só pelo confronto crítico entre opiniões diferenciadas, poderemos produzir vias de solução mais eficazes para as *aporias* da designada crise de legitimidade política – condição que confluirá, por sua vez, para uma crise de justiça ao nível das instituições. Deste modo, só pelo chamamento das mais arreigadas e seculares tradições, será possível abarcar no âmbito do espaço público a expressão de um diálogo amplamente democrático que visará assim aquilo que o filósofo denominou como *bons conselhos* – argumentos que expressam a convicção de uma autonomia plena e, não uma condição imposta exteriormente.

Nesta medida, poderemos afirmar que a elaboração da constituição de um país, transporta consigo a expressão de um juízo político em situação, que corresponderá assim ao reflexo das crenças e dos valores edificados ao longo dos tempos, como será o caso do sentimento de justiça de uma determinada comunidade. Por sua vez, tal sentimento não deriva senão de uma vivência histórica e cultural alargada, a partir da qual se extraem as ideologias que *determinam a preferência por uma forma de estado e de vida em comum.*<sup>939</sup>

De certo modo, todo o Estado moderno não deixa de se ver envolvido por duas intencionalidades políticas diferentes e em constante tensão: uma de cariz mais geral, traduzida pelos imperativos legais; e outra mais específica, atenta sobretudo aos princípios afetivos e culturais do próprio indivíduo – princípios que definirão a marca identitária dos povos à luz das suas raízes e tradições particulares. Deste modo, poderemos concluir que a ideia de virtude revelada pela justiça acabará por derivar da junção entre *o critério do cálculo eficaz e o critério das tradições vivas*, pois só seguindo esta mesma via, se poderá assentar no campo institucional da comunidade a ideia de estabilidade, de regularidade e, sobretudo, de cidadania entre os seus membros.<sup>940</sup>

Segundo esta mesma ótica, mas com uma vestidura diferente, Ricoeur não deixará de aludir à definição de Éric Weil acerca da conceção de Estado político,<sup>941</sup> especificamente, quando este último autor defende que toda a comunidade histórica não traduz a ideia de um Estado fundador, mas antes a visão de um espaço por onde essa mesma comunidade se enquadra e organiza. Por outro lado, não poderemos esquecer que será pelo âmbito deste

---

<sup>939</sup> Alain Thomasset, Paul Ricoeur, *Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 509.

<sup>940</sup> O Estado resulta assim da dupla combinação entre *o racional e o histórico, o eficaz e o justo*, *Ibidem*, 490.

<sup>941</sup> *O Estado é a organização de uma comunidade histórica que lhe permite tomar decisões.*

---

mesmo Estado que se organizarão os diversos poderes de decisão, facto que exprimirá por sua vez o cariz voluntarista de um poder que compreende o extremo da *violência residual*.<sup>942</sup>

### ***6.1 – A liberdade como atributo dinâmico do processo político. A convergência entre a autonomia e o respeito pela lei universal***

Assiste-se, assim, no campo político e ao nível das decisões, à ausência de uma *praxis* objetiva que seja incompatível com a perspetiva epistemológica sobre aquilo que poderá ser provável ou verosímil.<sup>943</sup> De igual modo, o fenómeno político comportará a expressão de uma liberdade à luz de uma afirmação originária ou, pelo menos, concordante com a conceção espinosiana de potência de vida. Neste sentido, poderemos salientar com Aristóteles, que tal noção de liberdade no quadro de uma democracia efetiva, não definirá somente a pretensão de viver segundo os desejos de cada um, mas igualmente a ideia de uma igualdade universalmente adquirida, tanto no campo do direito, como na própria visão de justiça dos cidadãos (de forma a que estes sejam imbuídos, quer da obediência clara a um governo, quer da tarefa de construir um destino conjunto para a sua comunidade).<sup>944</sup>

Contudo, Ricoeur asseverará, que no seio desta mesma liberdade de contornos mal definidos, poderemos descortinar o testemunho de insatisfação de um homem social, relativamente à sua expectativa gorada em viver numa sociedade mais justa e eficiente. No fundo, é na esteira deste mesmo pensamento, que se extrairá a ideia de que toda a angústia resultará somente da impossibilidade do homem em se afirmar na sua dimensão plena – em parte porque o dever comunitário se constitui como fator anulador da liberdade do mesmo ou, em alternativa, como seu próprio fundador.<sup>945</sup> Com efeito, como assevera Ricoeur, será pela própria *mundanidade do mundo* que o mal atinge o homem na sua vivência, incitando-o assim à agressividade e à violência *não só a nível individual ou de grupo, mas planetária*,<sup>946</sup> porque, tanto a liberdade como o mal se implicam mutuamente.<sup>947</sup> Por conseguinte, partindo da ideia de que o mal é dominante, teremos então de entender que o desejo de liberdade poderá acabar

---

<sup>942</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 161.

<sup>943</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 267.

<sup>944</sup> Aristóteles, *Política*, Livro 3º, Capítulo 1, § 6 e §7.

<sup>945</sup> Miguel Real, *Nova teoria do Mal* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2012), 119.

<sup>946</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 49-50.

<sup>947</sup> Diz Ricoeur que a afirmação da liberdade no homem será seguramente tomar sobre si o próprio mal.

---

por nunca ser realizado, restando apenas medi-lo à luz um conjunto de graus de liberdade no seio de um espaço onde o homem se realiza ou se frustra.<sup>948</sup>

Por tudo isto, assiste-se, assim, no decorrer do exercício político e em consonância com aquilo que Ricoeur já explicitara no pensamento kantiano, ao regresso da moral à intencionalidade vasta e libertária da ética.<sup>949</sup> De certa forma, fazendo convergir a instância espiritual da *Sittlichkeit* hegeliana na ideia plural de *phronêsis* aristotélica, fazendo-a situar, ao nível do debate público e institucional.<sup>950</sup> Dito de outro modo, será somente pelo âmbito de um debate mais alargado que se alcançará o entrosamento da *Sittlichkeit* com a visão grega de *phronêsis*, dado que toda a política que atribui um rumo à governação do povo se estriba irrefutavelmente no *caráter irreduzível da identidade moral do sujeito*.<sup>951</sup>

Assim, poderemos concluir que a coordenação política que decorre da noção de sabedoria prática ou, mesmo, dos ensinamentos éticos e morais adquiridos ao longo do tempo, testemunhará inevitavelmente a associação entre o atributo ipseístico e o pensamento sociopolítico de Ricoeur.<sup>952</sup>

### ***7 – O ideal de humanidade em Kant e sua difícil implicação com a individualidade de cada um***

Novamente, Ricoeur, ao procurar discorrer sobre a causa dos conflitos, não deixará de analisar o imperativo categórico kantiano, para descobrir a partir dele a tensão existente entre o respeito devido à lei e o respeito devido às pessoas.<sup>953</sup> Com efeito, todas as máximas que gravitam em volta do imperativo universal comportam já no seu âmago um certo potencial de atrito, relativamente à alteridade afiançada pela ideia de solicitude. De certo modo, será por este mesmo enfiamento, que o nosso autor aludirá à oposição entre o universal da regra e o pluralismo de pessoa considerada como um fim em si mesma.<sup>954</sup>

Adianta, Ricoeur, neste sentido, tal multiplicidade de máximas confluídas para um mesmo imperativo, acabará por constituir na esteira de Kant (isto é, se tais regras forem

---

<sup>948</sup> De certa forma, nesse espaço vem implícita a ideia de um Estado democrático, enquanto que a negatividade da liberdade se associará mais ao caráter opressivo e impositivo do Estado totalitarista ou ditador, Miguel Real, *Nova teoria do Mal*, 160-161.

<sup>949</sup> Regresso consubstanciado no sentido de uma dialética prática produzida pela interação entre o bem teleológico da ética e a obrigação deontológica da moral, a que Ricoeur denominou como a sua *pequena ética*.

<sup>950</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 304.

<sup>951</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 217.

<sup>952</sup> *Ibidem*, 219.

<sup>953</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 305.

<sup>954</sup> *Ibidem*.

---

atestadas com sucesso por uma prova de universalização) um conjunto de deveres naturais que devem ser estritamente cumpridos.<sup>955</sup> No fundo, tais deveres acabarão por compreender, à luz de práticas específicas, as diferentes situações de vida.

Contudo, como sublinha Alain Thomasset, referindo-se a Ricoeur, nunca este último concordou em infundir ao estudo da *praxis* um rigor de cientificidade tal que, pudesse equivaler a uma ordem puramente teórica. De facto, o modo como a moral kantiana, as meditações de Husserl (especificamente a quinta) ou, mesmo, a sociologia de Max Weber chegaram à reificação das relações intersubjetivas (despojando-as de um exigível *suplemento de espírito*), não deixa de chocar com o pensamento de Paul Ricoeur, que via precisamente nessas interações sociais o traço de um olhar acentuadamente probabilístico e, como tal, longe de enformar um conhecimento factual ou rigoroso.<sup>956</sup>

Por conseguinte, será somente pela via da conflitualidade que surgirão as circunstâncias mais complexas que, arrebatadas à singularidade da pessoa humana, acabarão por mostrar a sua discrepância em relação às máximas de conduta estabelecidas – condutas, estas, subordinadas, por sua vez, a uma regra de universalização. Nesta medida e segundo Ricoeur, a solução dos conflitos só poderá advir do *meio-termo* aristotélico, visando assim separar o imperativo universal dos vários particularismos humanos.<sup>957</sup>

De sublinhar, contudo, a rejeição afiançada por Kant acerca dessa mesma desconformidade valorativa, defendendo que o ideal de humanidade deverá ser direcionado para a conceção de dignidade humana, a qual traduzirá o fundamento a partir do qual as pessoas são respeitáveis.<sup>958</sup> Por outro lado, deveremos entender que o processo de subsunção da máxima à regra moral (processo ascendente), será o único meio possível para avaliar a prova da máxima em si – não levando em conta o trajeto descendente da norma por meio da sua aplicação às situações concretas da vida.<sup>959</sup>

Dirá, então Ricoeur, centrando-se mais uma vez na máxima atestada pela prova de universalização (trajeto ascendente), que o processo em causa será sempre indiciador de uma cisão em dois tempos, comportando o primeiro a ideia de uma abstração, a partir da qual se avaliam as hipóteses de uma máxima se inserir num imperativo universal e o segundo a prova real e efetiva da mesma. De certa forma, se realizarmos, com Kant, um juízo de prognose anterior – isto é, acerca da conversão de uma máxima egoísta numa lei universal, acabamos

---

<sup>955</sup> Deveres a que Ricoeur resolveu denominar por proposições de sentido, derivadas da *praxis* quotidiana.

<sup>956</sup> Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 98-99.

<sup>957</sup> José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, 458.

<sup>958</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 305.

<sup>959</sup> *Ibidem*, 307.

---

por chegar à *prova de uma contradição interna da máxima nela mesma*.<sup>960</sup> Por outras palavras, uma máxima incapaz de conviver com ela própria, nunca se subordinará a uma prova da universalização.

No entanto, como atesta o nosso filósofo, a superação desta mesma contradição só será possível se existir a capacidade de formular uma exceção impeditiva ao cumprimento do dever e, desta forma, converter essa máxima negativa numa lei universal.<sup>961</sup> Resulta, por conseguinte daqui, a expressão de uma decisão direcionada a constituir-se num elemento de vontade, no seio da estrutura moral do indivíduo. Ou seja, fazendo do *amor de si* um tipo de prerrogativa que tenderá a inscrever-se como norma universal. Porém, o nosso autor não deixa de indagar se tal contradição não traduzirá a forma de uma lei universal, na medida em que, como refere, *uma regra que admite exceções já é à partida uma regra*.<sup>962</sup>

Por outro lado, será somente pelo trajeto descendente da norma que poderemos descortinar a separação entre o universal de humanidade – como ideal uno e imperativo – e a multiplicidade dos seres humanos consideradas como fins em si mesmos. Em suma, afirma Ricoeur, a ideia de humanidade que aqui definimos terá de se reportar inevitavelmente ao *prolongamento da universalidade na pluralidade em detrimento da alteridade*.<sup>963</sup> Adicionalmente, sobre esta última perspetiva, questiona o autor se a exceção à regra universal se poderá desenvolver através de um egocentrismo devoto ou se, pelo contrário, comportará no seu *telos* a consideração real do outro. Isto, porque, toda a máxima só se apresenta de forma necessariamente eficaz (isto é, pelo cumprimento do trajeto descendente), quando reflete o ideal de humanidade na pessoa de um concreto diverso do meu. Contudo, segundo Ricoeur, o respeito pela lei no contexto kantiano não deixa de compreender um certo conteúdo de desvalor, precisamente no que se refere ao cuidado devido ao ser humano, como pessoa única e insubstituível.

## **8 – A noção de “ exceção normativa” segundo o cuidado e o respeito devido ao outro**

### **8.1 – O desvio da moral pelo suicídio e pela falsa promessa**

Ricoeur decide assim trazer à discussão as figuras do suicídio e da falsa promessa, como forma de discutir as implicações que um juízo de condenação comporta, acerca de

---

<sup>960</sup> Exemplo disso, segundo Ricoeur, será a falsa promessa cujo cumprimento efectivo acarreta o confronto com o dever estrito do respeito, bem como da solicitude que se intermeia pelas relações humanas, *Ibidem*.

<sup>961</sup> *Ibidem*.

<sup>962</sup> *Ibidem*.

<sup>963</sup> *Ibidem*, 308.

---

certas exceções à regra que não visam transmitir um bem, mas antes provocar um dano real ao outro. Na verdade, o nosso autor não deixa de salientar que tais categorias compreendem já uma intencionalidade muito semelhante, resgatada precisamente do inverso da noção de humanidade em Kant, considerada assim como um meio e, não como um fim. Tal argumentação poderá ser comprovada, quer pelo ato de suicídio – em que o dano resulta de uma afeição na própria humanidade do indivíduo (servindo-se, este, do seu corpo para alcançar um bem maior, ou seja, a sua morte) – quer pela figura da falsa promessa, onde esse mesmo dano será projetado na humanidade do outro.<sup>964</sup>

Neste sentido, o nosso autor não deixará de questionar se essas figuras – e mais claramente a falsa promessa – não incorporarão já uma desfeita em relação à própria integridade do indivíduo.<sup>965</sup> No fundo, afirmando que o juramento em falso traduz a expressão do incumprimento de um dever, à luz de uma imagem ferida de valor voltada para o próprio indivíduo. Recorda, no entanto, Ricoeur que o dano causado ao outro por essas exceções à regra, só poderá ser efetivo quando se situar no âmbito de um *juízo moral situado*, ou seja, visando a aplicação de uma máxima a uma situação de vida específica (trajeto descendente) e, não segundo o trajeto que vai da ação até máxima e, desta, à consciência atestada pela lei imperativa (percurso ascendente).<sup>966</sup>

Doravante, será apenas pela aplicação de uma máxima específica aos casos concretos que Ricoeur introduzirá uma nova exceção à regra,<sup>967</sup> a qual não visará tanto alcançar a estima do indivíduo que a produz, mas antes a dimensão moral do outro. Por outras palavras, compreendendo uma *exceção à regra a favor de si mesmo*, através da qual ficará explícito o sentido de alteridade que faz de cada um, uma singularidade insubstituível.

Ricoeur assevera, então, que a promessa realizada ao outro – ao contrário, da falsa promessa – não pretende se conservar fiel a si mesma, mas antes atender à constituição de um instrumento de reciprocidade ao serviço dos comportamentos individuais. Ou seja, terá de transportar consigo a produção da regra de ouro, como forma de introduzir um equilíbrio na dissimetria formada *entre o agente e o paciente, com todos os efeitos de violência que derivam dessa mesma dissimetria*.<sup>968</sup> Nesta perspetiva, verifica-se assim a cisão entre a figura do respeito à norma e a figura do respeito veiculada pelo juízo de sabedoria prática, o qual

---

<sup>964</sup> Sabendo desde logo, como afirma Ricoeur, que o facto de se tratar o semelhante como um meio, é já em si um acto inicial de violência, *Ibidem*.

<sup>965</sup> *Ibidem*.

<sup>966</sup> *Ibidem*.

<sup>967</sup> Ou seja, uma máxima que se efectua por entre as circunstâncias e as consequências, *Ibidem*.

<sup>968</sup> *Ibidem*, 309.

---

contém já em si, a ideia de pessoa como um fim em si mesma.<sup>969</sup> Conclui, então, o autor, que cumprir somente a promessa por dever, será vincular-se a uma missão solitária que em nada traduz o desejo legítimo de corresponder às expectativas do outro.<sup>970</sup> Por outro lado, não cumprir a promessa significa, antes de tudo, ludibriar a intenção pela qual o outro conta comigo, facto que já é desvinculador do princípio da confiança institucional que rege as relações entre sujeitos morais.<sup>971</sup>

Ricoeur diz, então, que a fronteira entre o ideal de humanidade postulado por Kant (obediência à lei) e o ideal que resulta do cuidado devido aos outros – encarados nas suas individualidades e como fins em si mesmos – só será visível nas situações de vida que expressam o excesso dos conflitos.<sup>972</sup> Mais uma vez, o filósofo não deixará de recorrer à figura da promessa para traçar, por meio desta, uma solução para os diferendos em causa; adianta assim, que, da mesma forma que se cumpre uma promessa apenas pelo bem que podemos fazer ao outro – e não pelo respeito à regra – também na resolução dos conflitos e na aplicação da justiça, esta mesma visão terá de ser inscrita. Na verdade, a essência que o próprio ato de promessa enuncia, desvela desde logo a capacidade do indivíduo para projetar o ideal de solicitude no outro.<sup>973</sup> No fundo, pretende-se, através de uma disposição mais íntima, atribuir um cariz de humanidade à sociabilidade entre os homens, ou seja, seguindo os vínculos *praxiológicos do compromisso, da responsabilidade e da atestação narrativa*.<sup>974</sup> Desta forma, como refere José Silveira Brito, citando Ricoeur, a solicitude não demonstra senão a ideia de uma igualdade no seio da desigualdade e, como tal, de uma atividade a atualizar-se constantemente através do confronto ético-cooperativo com a figura da alteridade.<sup>975</sup>

## 8.2 – O necessário “*minus*” de exceção à lei formal

Segundo, Ricoeur, a existência de uma nova exceção à regra terá de constituir a noção de uma exceção em favor do outro, traduzindo assim a afirmação *de comportamentos que*

---

<sup>969</sup> *Ibidem*, 305.

<sup>970</sup> *Ibidem*, 311.

<sup>971</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>972</sup> E, portanto, no percurso descendente que leva a máxima, atestada pela regra de universalização, aos casos concretos da vida.

<sup>973</sup> Solicitude que resulta da fidelidade à palavra dada, ou seja, na significância da manutenção de si mesmo, que valora a dimensão do “quem”, relativamente à dimensão do “quê”, Maria Luísa Portocarrero, *Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur* in *A filosofia de Paul Ricoeur* in *Temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 281.

<sup>974</sup> *Ibidem*, 282.

<sup>975</sup> José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, 456.

---

*melhor satisfaçam a exceção exigida pela solicitude, traindo o menos possível a regra.* Isto porque, como adianta o autor, nenhuma máxima que se exclua do âmbito da regra universal poderá ascender a esta através de um juízo de sabedoria prática.<sup>976</sup> Com efeito, a sabedoria prática define, desde logo, a ideia de uma conciliação entre a norma universal e a sua violação, representando assim esta última a ideia de uma exceção traduzida pela afirmação de uma solicitude que se reporta à pessoa em si mesma na *sua insubstituível singularidade*.<sup>977</sup> A título de curiosidade, poderemos regressar a Hannah Arendt para sublinhar que mais vale um indivíduo ficar indisposto com o mundo inteiro do que em contradição consigo mesmo. Tal opinião poderá ser assim explicitada à luz do argumento de que a verdade só prevalecerá quando existir um diálogo silencioso do homem consigo mesmo, enformando por conseguinte a imagem de um parceiro de que não pode se libertar e, em vista do qual deve toda a fidelidade, sob pena de se perder integralmente a capacidade de pensar.<sup>978</sup>

Nesta medida, poderemos concluir que o conceito de *phrónimos* projeta assim a ideia de uma solicitude crítica em favor do outro, a qual será corroborada através da *prova das exigências morais do respeito e a prova dos conflitos daí decorrentes*.<sup>979</sup> Por outras palavras, a sabedoria prática afirma-se assim *como melhor ou menos mal* de uma discussão ampla e transparente, que terá a pretensão de igualar o respeito universal das normas à solicitude que cada pessoa transporta.<sup>980</sup> Por outro lado, o nosso autor não deixa de adiantar que, a relação entre a felicidade e o sofrimento estará sempre presente na sabedoria prática,<sup>981</sup> na medida em que procurará humanizar – ou tornar mais justa – a avaliação dos atos em conflito, sem cair porém na arbitrariedade.<sup>982</sup> Tal significa, portanto, que esta possível articulação com a arbitrariedade deverá ser sentida com maior intensidade naquelas éticas ditas situacionistas.<sup>983</sup>

Por outro lado, teremos de entender que o próprio juízo prático terá de assumir uma postura *prudente ou estar atento à especificidade do caso*, devido ao facto desse mesmo juízo não vir previamente ditado.<sup>984</sup> Neste sentido, argumenta Ricoeur que o reconhecimento da

---

<sup>976</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme autre*, 313.

<sup>977</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Afirmção originária e sabedoria prática em Paul Ricoeur*, Études Ricoeuriennes, vol 2, nº 2 (2011), 83.

<sup>978</sup> Hannah Arendt, *Verdade e Política*, 34.

<sup>979</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 220.

<sup>980</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Afirmção originária e sabedoria prática em Paul Ricoeur*, 82.

<sup>981</sup> A sabedoria prática intenciona-se assim para a meditação da relação estabelecida entre a felicidade e a infelicidade, ainda que nem sempre a felicidade constitua uma verdadeira oposição ao sofrimento, *Ibidem*.

<sup>982</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 312-313.

<sup>983</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Afirmção originária e sabedoria prática em Paul Ricoeur*, 84.

<sup>984</sup> Ou seja, como racionalidade do incerto, a que Maria Luísa Portocarrero, na esteira de Tomás Moratalla, expressou como racionalidade hermenêutica ou como narrativa que oferece carne e realidade ao pensar, Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 280.

---

condição de mediania atribuído pela sabedoria prática – a qual se situará no entremeio da *ciência das coisas imutáveis e necessárias e as opiniões arbitrarias coletivas ou individuais* – expressará um contributo imprescindível para que a razão prática se defina como faculdade assuntiva de prudência e abertura, quer ao nível alargado da discussão política, quer ao nível de uma postura mais crítica diante dos incontornáveis impasses humanos.<sup>985</sup> Adicionalmente, se considerarmos por hipótese, que a regra do totalitarismo manifesta a noção de uma perversão à própria ideia de felicidade, então será conveniente perceber que a sustentação de uma única via de justiça será totalmente incompatível com a exigível *diversidade das figuras da justiça*.<sup>986</sup>

### ***8.3 – A consideração particular da bioética entre o imperativo universal e o Ser humano individual***

#### ***8.3.1 – A noção criteriosa da vida segundo a aceção biológica e moral***

Decorrente da figura da promessa, poderemos estabelecer assim uma certa analogia com a própria definição biológica de vida, visualizada assim como dilema bioético que separa aquilo que poderá ser considerado ser humano, daquilo que será somente uma coisa. Assim, poderemos dizer, na esteira de Ricoeur, que só pelo processo argumentativo dos direitos e dos deveres situados na zona intermédia entre pessoa e coisa, é que poderemos definir verdadeiramente um juízo bioético.<sup>987</sup> Isto é, só percorrendo esta mesma via, será possível entender o surgimento de uma nova moral que, articulada aos estudos científicos que incidem sobre a própria definição de vida humana, se intencionará a atribuir aos próprios seres, no contexto das suas singularidades, um conjunto vasto de direitos qualitativamente distintos entre si. De certa forma, o ideal de cidadania a que a ciência bioética pretende aludir, não deixa de expressar a ideia de que todos os indivíduos são partes integrantes do património comum da humanidade, acervo este a partir do qual os interesses e os direitos individuais, deverão estar acima dos propósitos gerais da comunidade, bem como do progresso

---

<sup>985</sup> Afirma A. Thomasset, que o juízo de sabedoria prática consigna em si um invólucro de uma deliberação política, na medida em que não se pode considerá-lo, quer como conhecimento verdadeiramente demonstrável, quer como simples opinião manipulável, Alain Thomasset, Paul Ricoeur, *Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 509.

<sup>986</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>987</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 316.

---

científico.<sup>988</sup> Nesta medida, concluirá Ricoeur, que a relação biológica entre o feto e a mãe, acabará por se converter numa relação dissimétrica ao nível de um simbolismo pré-verbal, a partir do qual se constituirão em torno do embrião em formação, um conjunto de direitos fundamentais como são, nomeadamente, o direito de não sofrer ou o direito à proteção da vida, entre outros.

Será, portanto, por meio desta questão fraturante, relacionada com a ontologia do desenvolvimento mínimo, que se desenvolverá o conflito argumentativo entre aqueles que defendem a conceção da vida segundo um critério essencialmente biológico – no sentido da convergência entre a noção de pessoa e a noção de vida – e aqueles que a direcionam para a ideia de pessoa inserida num humanismo singular e, como tal, possuidora de uma dignidade que subjaz ao próprio estado de evolução do corpo (isto é, a partir do qual as suas capacidades vitais já estarão totalmente desenvolvidas).<sup>989</sup> Diz, então, o nosso filósofo que, será pela abertura a novos e complexos cenários associados às descobertas retumbantes da ciência – como é o instrumentalismo da técnica – que se descobrem novas fontes de luta, tecidas à luz do respeito pela pessoa em geral e, sobretudo, pelo ser humano ainda em potência.

### ***8.3.2 – Breve reflexão sobre a doença terminal à luz da sabedoria prática em situação***

Ainda no âmbito da bioética, termos que aludir à proteção dos direitos do cidadão doente (principalmente daqueles que se encontram em estado terminal), ou seja, a todas as situações onde a comunicação da verdade sobre a condição de saúde do paciente e, tal como ordena a lei, seja vantajosa ou prejudicial. De certo modo, segundo Maria Luísa Portocarrero, deveremos implementar no seio do foro hospitalar a conceção de uma ética de afirmação originária, que possa consubstanciar assim a necessidade de uma hermenêutica sobre as zonas menos claras das práticas médicas atuais – dando assim atenção aos particularismos de cada situação clínica. Especificamente, deveremos procurar extrair destes mesmos impasses clínicos o sentido grego do *trágico* ou, em alternativa, promover a aplicação da prudência aristotélica dentro de um contexto mais esclarecido e dialogante, onde o próprio doente possa

---

<sup>988</sup> Como adianta Paula M. da Silva, o homem toma consciência de pertença a uma vivência existencial em que a ideia de ser humano é concebida como um incindível universal, mas, ao mesmo tempo, único na sua individualidade, facto que o congrega a partilhar da responsabilidade de tornar o mundo habitável e melhor, Paula Martinho da Silva, *Bioética e Cidadania*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 185.

<sup>989</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 315.

---

exercer o seu direito de escolha no processo da doença que o afeta.<sup>990</sup> Em síntese, será pelas situações singulares da vida e, sobretudo daquelas que possuem um maior índice de dramaticidade, que a prudência – derivada das éticas aplicadas – será verdadeiramente colocada à prova. No fundo, a sabedoria prática define assim o instrumento através do qual se ultrapassará as insuficiências da lei, mormente nos contextos clínicos citados. Tal consideração exprimirá, por sua vez, a associação inseparável deste mesmo saber com a *qualidade pessoal do homem sábio, o phrónimos*.<sup>991</sup>

### ***9 – A sabedoria prática e a sua importância para a formação de relações humanas mais autênticas***

Ricoeur adianta, assim, que nas situações mais complexas onde se atesta o princípio das máximas aos casos concretos,<sup>992</sup> terão que se observar os três aspetos mais importantes que definem a sabedoria prática, a saber: 1) que, em cada situação específica, todas as partes se devem pautar por um dever de respeito recíproco, apesar das divergências que as possam distanciar – dever que se traduzirá assim na deslocação da moral normativa para o seio das convicções individuais, onde se definirá uma dialética mais abrangente, dada precisamente pela conversão do dogma moral numa pluralidade ética;<sup>993</sup> 2) que o *bom conselho* comporte a procura do meio-termo ou do justo meio aristotélico – *mesotés* – como forma de superar as contradições resultantes do choque dos extremos e atingir assim o ideal de equidade pela correção da lei nos casos concretos; 3) por fim, que a tomada das decisões não resulte do juízo de um só homem, mas antes das apreciações de um conjunto alargado de *anciões* – conjunto formado pelos cidadãos sábios e experientes de uma comunidade. No fundo, tal argumento visará assim evitar o risco de constituição de juízos arbitrários.

Por conseguinte, como adianta Maria Luísa Portocarrero, todo o debate plural constituirá, à partida, um apreço meritoso para todas as convicções que resultem do mesmo. Tal razão deve-se ao facto do *phronimos* não comportar a noção de uma tarefa exclusivamente solitária e egológica, mas antes a conjugação entre o ideal universal da norma

---

<sup>990</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Afirmção originária e sabedoria prática em Paul Ricoeur*, 85.

<sup>991</sup> Luís Miguel Pereira, *Paul Ricoeur, o caminho da Sabedoria Prática* in *Diacrítica*, Revista do Centro de estudos humanísticos da universidade do Minho em colaboração com as edições Húmus (Braga: Húmus, nº 26/2, 2012), 479-480.

<sup>992</sup> Ricoeur compreende neste âmbito, quer a complexidade das situações que se prendem com a definição e o começo da vida humana, quer os casos de consciência que envolvem o seu término ou ainda as “nuances” morais de que se reveste a promessa.

<sup>993</sup> Ou antes, do obrigatório para o optativo de todo o juízo ético, Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 280.

---

e a argumentação (algo difusa) das convicções individuais.<sup>994</sup> Adicionalmente, segundo Alain Thomasset, seguindo de perto Ricoeur, o que propicia a indispensabilidade da convicção será o facto da mesma exprimir, nada mais do que simples apreciações de valor sobre a forma como interpretamos os bens da comunidade – valor inserido numa escala social concebida *à luz de uma práxis coletiva*. De certo modo, há que procurar dar azo à articulação dos planos de vida de cada um – dentro das suas histórias individuais – como forma de elaborar assim um projeto de vida em comunidade.<sup>995</sup> E, isto, porque se o modo como avaliamos as nossas vidas comportar apenas verdades indesmentíveis – isto é, verdades de facto – então a própria ideia de discussão pública deverá ser questionada, levando inevitavelmente ao banimento da essência do político no seio da sociedade.<sup>996</sup>

Neste sentido, as convicções só poderão ser extraídas das práticas enraizadas ao longo do tempo (ou seja, os costumes) como forma de atribuir assim uma visão narrativa à própria identidade do sujeito social.<sup>997</sup> Por outro lado, poderemos dizer, que tais convicções não expressam senão a marca de uma autenticidade individual, ao mesmo tempo que permitem ao próprio Estado a elaboração de decisões diferenciadas, as quais refletirão por sua vez a voz mítica e primordial do mundo, sob a *textura de lei natural*.<sup>998</sup> Como tal, é possível obter assim práticas produtivas mais satisfatórias, a ponto de contribuírem segundo este mesmo sentido, para o despertar da solicitude entre os homens. Ricoeur acentua, contudo, que tal visão não cura tanto de percecionar a solicitude como uma faceta inocente – votada essencialmente para a comiserção pelo outro – mas antes de defini-la à luz de uma dádiva pensada que, *já atravessou a dupla prova das condições morais do respeito e dos conflitos suscitados por este* e, portanto, situada no âmbito de uma solicitude eminentemente crítica.<sup>999</sup>

---

<sup>994</sup> *Ibidem*, 281.

<sup>995</sup> Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 99.

<sup>996</sup> Na verdade, como refere Hannah Arendt todos os modos de pensamento e de comunicação que contenham em si verdades incontornáveis são indelevelmente *sob uma perspectiva política, necessariamente tirânicos*, dado que não se subordinam às opiniões dos outros o que choca frontalmente com o apelo da representatividade afeiçoado pelo *modus politicus*, Hannah Arendt, *Verdade e Política*, 28.

<sup>997</sup> Deste modo, os estudos de hermenêutica das narrativas individuais, pode ser frutífero para perceber como os membros de uma sociedade se *apropriam dos seus sedimentos culturais*, Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 100.

<sup>998</sup> Ou seja, a realidade organizativa como se apresenta a comunidade histórica de hoje em dia manifesta indefetivamente a energia e a força dos mitos do passado, António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 46.

<sup>999</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 318.

---

## 10 – Uma nova análise de Ricoeur sobre a autonomia

### 10.1 – A superioridade da moral aristotélica em relação à rigidez kantiana. A cumplicidade entre as figuras da autonomia e da heteronomia

Ricoeur apela assim, no seu estudo, à revisão do imperativo kantiano, não tanto para o contestar diretamente mas antes para o resgatar do antagonismo que o compreende, pela figura da autonomia. Refere então, o nosso filósofo que será precisamente no seio dos conflitos que surgirá o apelo a uma ética originária, a qual apontará assim para a exigência de uma superação em relação ao formalismo da regra universal – opinião que se imiscuirá no *trágico da ação*, entre a pretensão de uma moral mais abrangente e a individualidade histórica e cultural do próprio indivíduo.<sup>1000</sup>

Deste modo, afirma o autor de *Soi-même comme un autre*, a moral aristotélica, porque arreigada aos traços sensíveis e culturais do homem histórico, não deixará de denunciar pela flexibilidade intrínseca que comporta, uma abertura maior para a resolução dos conflitos mais difíceis do que o formalismo kantiano. Por outras palavras, o homem-moral kantiano encontra-se mais cindido na sua autonomia do que o homem aristotélico.<sup>1001</sup> Na verdade, ao contrário da tese kantiana, teremos de sublinhar que os princípios de autonomia e de heteronomia não estabelecem entre si uma verdadeira oposição, mas antes, a ideia de um entrosamento mútuo consubstanciado numa *autonomia heterónoma ou heteronomia autónoma*.<sup>1002</sup>

Concluirá, então, Ricoeur que nenhum conflito aparentemente irresolúvel poderá verdadeiramente ocorrer, se tanto a moral como a ética se auxiliarem mutuamente, com vista à sua resolução. Ou, em alternativa, se a tese universalista e a tese contextualista não se posicionarem como finalidades contrárias entre si, ou, ainda, se os meios que permitem mitigar tais diferendos forem *confiados à sabedoria prática do juízo moral em situação*.<sup>1003</sup> No fundo, reforçando a ideia de que tal juízo só adquire uma forma visível, quando existir a possibilidade de um conflito entre as demandas suscitadas pela regra moral e o apelo urgente à imediaticidade concreta de uma *praxis*, num momento específico.<sup>1004</sup>

---

<sup>1000</sup> Convivência essa regulada por aquelas mesmas regras morais, *Ibidem*.

<sup>1001</sup> Na pretensão de alcançar uma verdadeira universalidade, o homem moral kantiano refuta qualquer juízo ou decisão que denote derivar de toda a natureza sensível, José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, 461.

<sup>1002</sup> *Ibidem*, 462.

<sup>1003</sup> *Ibidem*.

<sup>1004</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 213.

---

## ***10.2 – A aporética da autonomia e o reconhecimento da intersubjetividade como forma de superação***

Ricoeur procurou, em seguida, reformular a autonomia kantiana através de um processo ascendente de reflexão moral, que começaria no momento ipseísta do sujeito singular e findaria na figura mais ampla da intersubjetividade: criada quer pelo indivíduo social; quer pelo outro desconhecido em comunidade – no fundo, desembocando na ideia de alteridade, pela qual todo sujeito se assume como rosto desconhecido no seio de muitos outros, em sociedade.

Afirma, então, o nosso autor que a noção de autonomia comporta já a deslocação da *autonomia de si* – sustentada pelo formalismo kantiano – em direção ao seu término, sempre à luz de uma ética comum. Por outras palavras, *desde a forma (unidade) até à matéria (pluralidade) e à determinação completa (totalidade)*.<sup>1005</sup> Do mesmo modo, segundo alguns autores, poderemos considerar possível descobrir uma certa semelhança entre a definição de autonomia e o argumento que afirma que a passagem da verdade racional (alojada na solidão do espírito) para uma opinião pública mais ampla, corresponderá à deslocação do indivíduo para o quadro do espaço institucional. No fundo, este mesmo espaço será aquele por onde a força de opinião se afirma, na confiança que cada um transporta para avaliar com sensatez opiniões muito similares à sua.<sup>1006</sup>

A este nível, Ricoeur não deixará de asseverar que o homem autónomo jamais chegará a ser auto-suficiente, na medida em que no quadro da autonomia intersubjetiva – figura associada à justiça institucional – estarão desde logo inscritos os espaços aporéticos que o formalismo kantiano oculta. Neste sentido, como sublinha o filósofo francês, a autonomia moral acabará por ser definida à luz de uma consistência ferida – precisamente no momento em que a mesma compreende as marcas da sua própria contradição – associada à sua recetividade, passividade ou impotência.<sup>1007</sup>

Contextualiza-se, assim, segundo a aporia de recetividade, a ideia de uma liberdade moldada pela figura da autonomia, conceção que ao realizar-se por este mesmo sentido, acaba por ficar subordinada à primeira, ou seja, enformando a ideia de uma autoinfecção. Por conseguinte, será pela visão de uma liberdade ancorada no próprio sujeito autónomo – ou seja, aquele que realiza o seu próprio acontecimento – que se constitui o conceito ético-

---

<sup>1005</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 319.

<sup>1006</sup> Hannah Arendt, *Verdade e Política*, 20.

<sup>1007</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 320.

---

jurídico de imputabilidade, a partir da qual todo o indivíduo se vê a si mesmo, como autor dos seus próprios atos e enunciados.<sup>1008</sup> Com efeito, como afirma Ricoeur, todas as nossas ações compreendem em si mesmas uma interação dialogante que, ao implicarem um olhar essencialmente interpretativo, não deixam de desvelar igualmente a dimensão de uma obra aberta e incompleta *cujá significação está em suspenso*.<sup>1009</sup>

No fundo, será por dentro de uma aporia da passividade que o autor acabará por exprimir, quer através do *respeito de si*, quer pelo respeito devido aos outros, o próprio conceito de autonomia. Segundo Ricoeur, tal autonomia comporta assim a própria via de uma razão que, ao afetar a matriz sentimental do homem, se vê simultaneamente como razão afetada. Dito de outro modo, é por meio do sentimento de impotência que chegamos à conclusão de que, só um ser verdadeiramente autónomo se poderá arriscar a cair no mal, facto que denota desde logo a ideia de um acontecimento originário que deturpa e condiciona a livre disposição dos atos virtuosos, ou seja, *a nossa capacidade para agir por dever*.<sup>1010</sup>

Ricoeur conclui, então, que a autonomia como categoria voltada para a equivocidade no seio das relações pessoais, transporta consigo e sob a sua responsabilidade, a ideia de uma consciência essencialmente reflexiva, resgatada precisamente das aporias enunciadas.<sup>1011</sup> Através disto, se obtém a expressão de uma autonomia *solidária da regra de justiça e da regra de reciprocidade*, vertida assim na visão de uma responsabilidade de nível supra-individual. No fundo, uma autonomia a partir da qual a presença da subjetividade do outro se expressará como elemento essencial para adensar a insuficiência da sua própria autonomia.<sup>1012</sup> Não obstante, o nosso autor não deixará de destringir por esta mesma temática, o conceito de moral invocado pela própria convicção, bem como aquele que deriva da responsabilidade individual, sabendo de antemão que o primeiro se destina a enaltecer os valores mais elevados

---

<sup>1008</sup> O homem, por sua própria iniciativa, decide livremente elevar-se de *um involuntário que o enraiza na passividade do carácter, do inconsciente e da vida*, para se tornar responsável e imputável pelas suas ações, Maria Luísa Portocarrero, *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*, Separata, Miscelânea de Estudos em homenagem a Maria Manuela Gouveia Delile (Coimbra: FLUC/ CIEGE /Minerva, 2005), 1185.

<sup>1009</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 197.

<sup>1010</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 320.

<sup>1011</sup> Este autor adianta que a *alteridade intrínseca a si*, compreendida nessas mesmas figuras aporéticas, se conjuga para enformar um manto dialógico de alteridades de influência, que fazem direcionar o sentido de autonomia para o diálogo das reciprocidades, em consonância com a regra de justiça, *Ibidem*.

<sup>1012</sup> Como sublinha Maria Luísa Portocarrero, será assim uma autonomia que leva consigo o sentido da deliberação crítica, a capacidade de escutar o outro e a consciencialização difícil de que também em nós a verdade assume contornos de falibilidade, Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 281.

---

do espírito – sem contudo levar em linha de conta as consequências que possam daí advir<sup>1013</sup> – enquanto este último se focará na conceção de uma responsabilidade afastada de qualquer convicção, facto que não deixará de imprimir a ideia, quiçá perigosa, de uma *eficácia a qualquer preço*.<sup>1014</sup>

### ***10.3 – A autonomia kantiana e o conceito inelutável de “menoridade”. A influência do outro na responsabilidade de cada um***

Doravante, como afirma Ricoeur é possível extrair da dicotomia entre a autonomia e a heteronomia (ou, mesmo, dos limites de liberdade fomentados por estes mesmos sistemas morais), uma nova perspectiva filosófica que possa assegurar um mínimo de coerência entre essas mesmas duas figuras. Assim, de acordo com esta opinião, há que pressupor a ideia de uma dependência recíproca entre a figura da autonomia e a figura da heteronomia, ilação, esta, que nos levará por sua vez a associar à figura da heteronomia a imagem do *estado de menoridade* imaginado por Kant – espaço, no seio do qual, o entendimento de cada indivíduo ficaria sob a dependência do juízo de um outro.<sup>1015</sup> Na verdade, será sempre difícil para o homem comum, libertar-se *da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza* e, que por uma razão de preguiça ou de simples cobardia pessoal, se vê despojado da singularidade da sua pessoa para se tornar comodamente *menor*, ao longo da sua vida.<sup>1016</sup>

Por sua vez, no que diz respeito à figura da autonomia, poderemos salientar que a mesma não traduz senão a capacidade do homem para refazer livremente os caminhos da sua vida, à luz de uma escolha racional ou imaginada e, portanto, muito longe dos espíritos mais enfraquecidos do estado de menoridade. De certo modo, para que se possa atingir tal iluminação de espírito, pouco mais será exigível do que a simples posse da liberdade individual, sabendo porém que a forma mais proeminente de a manifestar se encontra no uso público da razão, em todas as circunstâncias possíveis; isto porque, mais do que o seu uso privado, será somente a razão ao nível político que representará o progresso da ilustração

---

<sup>1013</sup> E não tanto através de um compromisso íntimo que cada pessoa reflete quando realiza o sentido ético de toda a ação, na medida em que se fosse tomado neste sentido, toda a ética da convicção acabaria por se encaminhar para a ideia de responsabilidade.

<sup>1014</sup> É, pois, neste sentido que o filósofo conclui pela não sobreposição das finalidades da ética e da política, António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 52.

<sup>1015</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 320.

<sup>1016</sup> Refere o filósofo, que este tipo de atitude se reflete invariavelmente na outra parte, ou seja, naqueles que servirão de tutores nesse estado de menoridade, que vêem assim o caminho facilitado para usarem de todo o seu poder dominador sobre a maioria dos homens. No entanto, assevera Kant que a passagem à maioridade não é um processo tão perigoso e árduo como se quer fazer pensar, pois quem o tentasse ficaria decerto apto e aprenderia *por fim muito bem a andar*, Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Ópúsculos*, 10.

---

entre todos os homens.<sup>1017</sup> Contudo, será conveniente indagar, se esta mesma razão não acabará por dominar a base de todo o desenvolvimento humano e, como tal, a submissão das funções críticas e mais esclarecidas dos cidadãos ao controlo de uma *doxa* frágil e mimética. No fundo, caminhando no sentido de uma consciência pública geral, por onde o próprio cariz coercivo – e, porque não camuflado – da publicidade estratégica, acabaria por se articular com a ideia de uma manipulação mais racional, económica e administrativa do Estado.<sup>1018</sup>

Não obstante, Ricoeur insistirá que a figura da autonomia, enquanto posicionamento subjetivo no seio de um espaço comum, não deixará de ser *solidária da regra da reciprocidade da justiça*, na medida em que será apenas pelo sentido conferido pela heteronomia kantiana que a atuação do ser autónomo surgirá, quer por meio de uma perspetiva essencialmente moral, quer revestido de um cariz mais político.<sup>1019</sup> Concluindo, poderemos arriscar dizer que tal forma particular de ipseidade representará, pela conjugação que cria com a figura da alteridade, *o advento da dimensão fiduciária que deve estar na raiz do laço social*.<sup>1020</sup>

Adicionalmente, poderemos adiantar que a figura deste outro que incorpora a nossa própria autonomia, transmitirá a imagem de um mestre que comanda e decide por nós, sem se reduzir contudo a uma ordem dominante ou impositiva. Ao invés disso, assumirá a figura de um *mestre de justiça*,<sup>1021</sup> que terá como função principal aconselhar e ajuizar o seu discípulo, alusão que à luz da oposição formada entre a autonomia e a heteronomia, poderá levar ao desvanecimento da condição de ser autónomo em vez da sua alternativa mais viável, que seria o robustecimento no indivíduo da confiança necessária para tomar as suas decisões – isto é, no sentido de avaliar as suas capacidades e conferir um sentido às suas ações.<sup>1022</sup> Assim, esse outro, que me é distante e próximo ao mesmo tempo, não reflete senão a ideia de um confronto comigo mesmo, na forma de uma subjetividade heterónoma e inconsciente, a qual se insere depois nas minhas possibilidades de ser (pelo meu imaginário) para me levar a cumprir os deveres éticos do respeito e da solicitude para com os meus semelhantes. Adicionalmente, não nos podemos esquecer, por esta mesma linha, da sabedoria que se obtém

---

<sup>1017</sup> *Ibidem*, 11-12.

<sup>1018</sup> Virgílio Correia, *Conceção discursiva do Poder*, 35.

<sup>1019</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 320.

<sup>1020</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur* in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 282.

<sup>1021</sup> No sentido de uma relação de professor/discípulo e não tanto de ditador/escravo.

<sup>1022</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 320.

---

não só dos conflitos e discussões pessoais, mas igualmente das disputas entre os sexos, as gerações e as culturas.<sup>1023</sup>

Nesta medida, a ideia do *mestre de justiça* consubstanciará assim a interiorização de uma verdade racional e inteligível, que só se apreenderá sob a forma de uma autocontemplação, atestada pela iluminação daquele a que Ricoeur denominou ser o *homem interior de claridade e gozo*.<sup>1024</sup> Trata-se, pois, segundo o filósofo, da descoberta de uma verdade interior, por meio da qual essa mesma luz metafórica acabará por se integrar no verbo exprimido pelo mestre interior.<sup>1025</sup> De certa forma, poderemos comparar este sentimento à responsabilidade que os nossos atos produzem no mundo e, como tal, nos outros – por conseguinte, dentro de um âmbito eminentemente normativo. Por outras palavras, englobando um resultado muito semelhante àquele que a narrativa concita em toda a consciência individual, ou seja, quando incita cada indivíduo a perceber o modo como as suas ações são atribuídas e, portanto, como poderá ser autor e responsável pelas suas próprias ações, respondendo perante a comunidade e, não à revelia daquela.<sup>1026</sup>

Em síntese, poderemos dizer assim que a interiorização das ações que realizo como minhas *distinguem a qualidade singular do meu Eu posso*.<sup>1027</sup> Adicionalmente, será sob a pendência da dialética entre o mesmo e o outro – ou entre a identidade e a alteridade institucional – que Ricoeur extrairá a noção de pessoa eticamente estruturada, quer pela exigência do reconhecimento de si mesmo, quer pela necessidade do reconhecimento mútuo, consideração que levará a compreender numa mesma temática, tanto a ética do agir como a ontologia reflexiva do ser.<sup>1028</sup>

### ***11 – A relevância do património cultural de um povo para a formação das convicções individuais***

Continuando a analisar a temática anterior, poderemos afirmar com Ricoeur a ideia de que, será somente pela noção de autonomia que se conseguirá uma nova interpretação do imperativo kantiano – visão que sugerirá que toda a máxima passível de contradição nela

---

<sup>1023</sup> Constança Marcondes César, *A ética da alteridade* in *A filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 131.

<sup>1024</sup> Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, 84.

<sup>1025</sup> *Ibidem*.

<sup>1026</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Narrativa e configuração da identidade de Paul Ricoeur*, 283.

<sup>1027</sup> A intervenção livre do sujeito no curso do mundo atesta a sua capacidade para conceber o seu próprio acontecimento de existir e, portanto, o seu poder de iniciar, Maria Luísa Portocarrero, *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*, 1189.

<sup>1028</sup> Constança Marcondes César, *A ética da alteridade*, 131.

---

mesma, ou seja, de índole não moral, só tenderá à sua anulação assim que ascender a uma regra universal.<sup>1029</sup> Deste modo e, como afirma o autor, o que está em relevo não é tanto ajuizar a existência de uma possível contradição – evento que poderá ferir de nulidade uma determinada máxima – mas antes entender se o desvio que comporta, poderá ou não criar novos espaços de atuação, sem colocar em causa a coerência global do sistema moral.<sup>1030</sup> E isto porque, como afirma o nosso autor, os conflitos mais difíceis de sanar e sobre os quais recai a pretensão da moral, resultam já de usos e comportamentos produzidos ao longo de muito tempo e, como tal, de hábitos adquiridos de um passado histórico-cultural longínquo.

Assim, conclui Ricoeur, haverá sempre a necessidade de perceber até onde vai a coerência dos sistemas morais,<sup>1031</sup> porquanto toda a norma só vê a sua autoridade legitimada quando for reconhecida por todos – isto é, quando se despojar do seu círculo cultural mais restrito para se assumir como norma geral de um povo.<sup>1032</sup> Daí o nosso filósofo, não deixar de sublinhar a importância da história comunitária para a construção dos sistemas morais, salientando ainda a visão multifundacional de John Rawls quando o mesmo propôs reunir numa mesma coexistência, noções de moral muito diferentes, naquilo que caracterizaria uma sociedade verdadeiramente pluralista.<sup>1033</sup>

Nesta medida e, de um ponto de vista exclusivamente ético, poderemos dizer que a solução mais adequada para a problemática em causa, será aquela que se cumpre integralmente no seio da *praxis*. No fundo, congregando através da *petite éthique* de Ricoeur, um sentido temporal de início e de fim, percurso este reconhecido à luz da ligação que estabelece com a deontologia da norma moral. Com efeito, para que haja o reconhecimento das normas, como regras reguladoras de condutas em comunidade, será necessário que as mesmas se direcionem para o ideal de uma vida feliz, no seio daquilo que o filósofo denominou como ética anterior.<sup>1034</sup> Por outro lado, dentro de um quadro pós-normativo, há que entender igualmente que o ajuste e a flexibilização das normas às ações particulares, terá que ser esboçado pelos contornos criativos de uma ética posterior (ou seja, aplicada), concretizada assim à luz de uma sabedora prática.<sup>1035</sup> Trata-se, portanto, de realizar um trajeto

---

<sup>1029</sup> Neste sentido, procurar-se-á, com a figura da autonomia, uma flexibilização mais aturada do formalismo austero e dogmático da moral kantiana.

<sup>1030</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 321.

<sup>1031</sup> *Ibidem*.

<sup>1032</sup> Cristina Beckert, *O Paradoxo da Autonomia e da fragilidade em Ricoeur*, in *A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne, 2006), 178.

<sup>1033</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, 121-123.

<sup>1034</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 272.

<sup>1035</sup> *Ibidem*, 273.

---

que vai do enunciado formal ao concreto, o que de certo modo consistirá, segundo Ricoeur, em fazer deslocar a visão de uma determinada comunidade histórica para a sua moral mais viva.<sup>1036</sup> Por outro lado, o nosso autor, apoiado na sua *petite éthique* de cunho aparentemente terminológico, manifestará ainda o desejo de remover a fronteira que separa o critério teleológico da norma do seu critério deontológico. Com vista a isso, o autor procurará atribuir a todo o preceito moral uma função de mediação entre as éticas anteriores e posteriores enunciadas, a ponto de fazer sobressair a temática dos conflitos e, conseqüentemente, a sua resolução.<sup>1037</sup> Contudo, Ricoeur não esquecerá que, por dentro do âmbito do direito e, mais especificamente, no quadro da sentença judicial, a capacidade imaginativa do julgador consignará sempre um atributo importante, quando em causa estejam presentes situações de excessiva complexidade moral e, como tal, impasses aparentemente intransponíveis.<sup>1038</sup> No fundo, toda aplicação normativa comporta já uma tarefa hermenêutica muito exigente, quer por conta da tipificação do próprio ilícito, quer devido à qualificação gradativa da pena o que exclui desde logo a *lógica mecânica do silogismo prático*.<sup>1039</sup>

Assim, segundo Ricoeur, poderemos definir duas formas distintas de interpretação para o mesmo preceito da norma, uma que aludirá ao seu percurso legal – impedindo a desconformidade dos atos com a norma, à luz do imperativo universal – e outra que versará sobre uma via essencialmente moral, de acordo com uma vontade mais íntima, traduzida precisamente pelo amor à observância da lei.<sup>1040</sup>

## ***12 – A definição da hermenêutica jurídica e os critérios do “justo” em sociedade***

Adicionalmente, como assevera Ricoeur, para que se consiga obter uma justa medida dos interesses em disputa, teremos que atender, por meio da prática forense, ao trabalho hermenêutico efetuado sobre os factos concretos – procurando descobrir assim certas similaridades entre as várias narrativas produzidas – bem como ao trabalho reflexivo

---

<sup>1036</sup> Na verdade, explica Ricoeur, a causa de tal formalidade kantiana estriba-se na falência da razoabilidade de que as práticas humanas se revestem quando demonstram, quer uma violência excessiva em relação aos maiores medos e anseios do homem, quer um empirismo por vezes irracional da sua própria existência, António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 46.

<sup>1037</sup> Um exemplo desta intenção é expresso pelo filósofo francês quando sublinha que Kant não condena em absoluto o desejo, mas antes neutraliza-o e, por outro lado, não deixa de tentar na sua obra *Ensaio sobre o mal radical* uma aproximação entre a *boa decisão* e a *boa vontade* - a convergência entre o bem e a obrigação - em virtude de reconhecer na natureza do homem a sua disposição para o bem, mesmo quando pratica o mal moral, Cristina Beckert, *O Paradoxo da Autonomia e da fragilidade em Ricoeur*, 176.

<sup>1038</sup> Vulgarmente designados por *hard cases*.

<sup>1039</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*, 1194.

<sup>1040</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 72.

---

desenvolvido no esclarecimento das normas. Em síntese, poderemos dizer que será pelo cruzamento entre as interpretações dos factos e as interpretações das normas que surgirá o verdadeiro juízo moral em situação.<sup>1041</sup>

Nesta medida, assegura Ricoeur – à semelhança de certos estudos de direito – a racionalidade jurídica comporta já uma reformulação inacabada sobre a própria coerência do sistema de justiça. Desta forma, poderemos pressupor não apenas a conservação estrutural das regras jurídicas, como igualmente a sua visão construtivista à luz de uma refiguração contínua.<sup>1042</sup> Como explicita, Olivier Abel, na linha de Paul Ricoeur, poderemos considerar que a própria ciência do direito, apesar de se constituir na ideia de uma moral *mínima* de regras estatuídas, não deixa de expressar a garantia ética de uma estratégia de coesão e equidade social.<sup>1043</sup> Deste modo, a disciplina do direito enquanto ciência social e humana, acabará por ser transposta para dentro de um espaço de tensão permanente, no seio do qual se defrontam aceções muito diferentes de analisar a conceção de justo – facto que levará ao surgimento de uma sabedoria prática.<sup>1044</sup> Desta forma, no âmbito da decisão judicial, será importante trazer à luz esta mesma visão jurídica, especialmente em todos aqueles conflitos cuja resolução se mostre indeterminada; tal aspeto resulta assim do próprio carácter inédito das situações envolvidas, chocando frontalmente com a jurisprudência produzida e, portanto, com todas as *convicções razoáveis aplicadas*.<sup>1045</sup>

Prosseguindo este mesmo estudo, refere Ricoeur que a coerência do sistema moral não poderá ser completamente análoga à lógica do sistema jurídico. Tal razão deve-se às particularidades que o sistema de leis comporta, principalmente, aquando da formulação dos precedentes judiciais, da definição das instâncias de justiça ou ainda da própria sistematização jurídica, a qual, se for bem aplicada, isto é, de forma adequada e sob a responsabilidade de um juiz, traduzirá um ganho real efetivo para a sociedade no seu conjunto.<sup>1046</sup> Neste sentido, poderemos dizer que uma justiça construtiva só adquire consistência em relação aos casos jurídicos julgados, no momento em que um *hard case* instituir uma rutura com o passado, levando a justiça a repensar todo o seu sistema – ou seja, imprimindo novas soluções para os conflitos.

De certa forma, a aplicação concreta da lei, não deixa de esboçar um movimento circular entre o próprio sistema de justiça e os casos específicos que o devem incorporar. Por

---

<sup>1041</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*, 1194.

<sup>1042</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 322.

<sup>1043</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 95.

<sup>1044</sup> *Ibidem*, 96.

<sup>1045</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 322.

<sup>1046</sup> *Ibidem*, 323.

---

outras palavras, enformando o sentido de um processo contínuo e decisório que produzirá, por sua vez, o rejuvenescimento do sistema normativo.<sup>1047</sup> Nesta medida, deveremos asseverar que o modelo legal em questão tenderá a preparar os alicerces de uma nova justiça em curso, à custa de uma racionalidade prática e eficiente, isto é, de uma razão que, tomando para si as perspectivas concretas da vida, não deixará de produzir, pelo banimento da violência, uma resolução cabal para os antagonismos mais complexos e aparentemente insolúveis. No fundo, representando uma razão que dá a conhecer por essa mesma via, novas e diferentes tomadas de posição.<sup>1048</sup> Segundo este ponto de vista, podemos concluir que só pela via do *trágico de ação* será possível constituir no âmbito em causa, juízos jurídico-políticos mais inovadores que, apesar de denotarem a um primeiro momento uma certa inconsistência em relação à sua estrutura interna, não deixam de revestir igualmente o traço de uma *argumentação aceitável e de uma interpretação que é a cada instante uma reconstrução singularizada*.<sup>1049</sup> Nesta medida, será somente por um *ato de perplexidade* associado a um certo arrojo imaginativo que novas possibilidades hermenêuticas de solução poderão brotar do seio dos conflitos.

Com este objetivo, Ricoeur não deixará de procurar sob uma perspectiva regressiva-arqueológica o enquadramento desta mesma temática na análise arcaica dos mitos,<sup>1050</sup> sustentando assim que a criação de novos sentidos visará alcançar a marca de um certo pioneirismo, no contraste formado entre morais muito diferentes.<sup>1051</sup> Contudo, teremos de concluir com Ricoeur que, a violação da lei jamais poderá ser demonstrada por meio de um *juízo moral em situação*, na medida em que tal juízo tenderia a aclarar o debate institucional por meio da busca de uma maior objetividade no seio das *margens pouco claras* que as normas encerram. Por conseguinte, como resume Maria Luísa Portocarrero, a sabedoria prática jamais atribuirá primazia à exceção à regra em detrimento da própria regra.<sup>1052</sup>

---

<sup>1047</sup> *Ibidem*.

<sup>1048</sup> Virgílio Correia, *Conceção discursiva do Poder*, p. 82.

<sup>1049</sup> Nesta sequência, os casos que revestem uma aparência de insuperabilidade, terão obviamente que ser objeto de soluções arquitectadas por um juízo de bom senso e, portanto, à margem do campo da racionalidade formal da justiça, Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 101.

<sup>1050</sup> Em virtude de ser devido à envolvimento e à sapiência que se extraem das diversas visões mitológicas, que toda a ação humana se funda e se orienta, isto leva o homem a compreender-se a si mesmo e ao mundo, António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 27-29.

<sup>1051</sup> *Ibidem*.

<sup>1052</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*, 1194.

---

### 13 – Alguns aspetos específicos da coerência do sistema moral

Doravante, a coerência no direito só pode ser cabalmente demonstrada – em oposição ao sistema moral – no momento da sua aplicação no âmbito das instituições judiciais, espaços onde as relações de conflito ficarão desde logo *sujeitas ao veredito dos tribunais*.<sup>1053</sup> Contudo, Ricoeur não deixará de indagar se o próprio sistema jurídico não irá buscar os seus fundamentos primaciais às regras da moral, pois como o autor assevera, o órgão que está encarregue de produzir as decisões judiciais deverá transportar desde logo uma imagem pública de transparência, apoiada numa conduta exemplar que a todos deve respeito.<sup>1054</sup> Por outro lado, há que questionar igualmente, se a própria moral não deverá apresentar, enquanto agrupamento de normas e preceitos sociais (logo, como reguladora de atitudes e decisões individuais) uma coerência interna *a priori*.

Assim e, de forma a resolver tal dilema, Ricoeur não deixará de recorrer à teoria moral do filósofo Alan Donagan, que aponta para a redefinição de um novo mapa de ações agrupadas em torno de um único princípio universal. Acrescenta, então, Ricoeur, que o autor em questão, teria unicamente a intenção de modular a derivação kantiana que resulta da pluralidade dos deveres individuais – os quais estariam subordinados ao respeito pelo outro – no sentido de uma maior flexibilização jurídica, conferida precisamente pela faceta construtiva do direito. Daí, o filósofo americano sublinhar a necessidade de se conceberem *premissas especificadoras* para remodelar, corrigir ou ampliar um número cada vez maior de regras de ação, no quadro do imperativo kantiano.<sup>1055</sup> Por outras palavras, procurando descobrir uma ligação entre os preceitos éticos das ações e os preceitos que resultam da subjetividade do agente. No fundo, levando-o a regressar a si mesmo através do ensinamento dessas mesmas objetividades.<sup>1056</sup>

De facto, só na esteira do sentido enunciado se poderá elaborar, à semelhança do que aconteceu com o sistema jurídico, uma visão verdadeiramente construtiva da moral, a qual deverá transportar a ideia de um desejo de coerência que possibilite assim, nos mesmos

---

<sup>1053</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 323.

<sup>1054</sup> *Ibidem*.

<sup>1055</sup> Neste enfiamento, Ricoeur traz a lume a figura da legítima defesa, para demonstrar através dela a necessidade de existirem certas regras de ação com contornos aparentemente opostos a um dado imperativo. Desta forma e, segundo Alan Donagan, através de uma premissa especificadora que acolhe a permissão de matar em certas e determinadas situações - naquelas em que a própria vida do agente se encontra em perigo - se intenta suavizar a rigidez da lei que afirma “ não matarás”, tentando com isso promover um enquadramento mais abrangente daquilo que deve ser a coerência de um sistema moral, verdadeiramente, universal., *Ibidem*, 324.

<sup>1056</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 281.

---

termos em que Kant o fez, subordinar a legalidade à própria moral.<sup>1057</sup> Portanto, dirá Ricoeur que a possibilidade de construir uma estrutura de coerência para um dado sistema moral compreenderá a noção de um formalismo mais abrangente (e, como tal, multifacetado), constituído basicamente à custa de regras e deveres de conduta muito diferenciados, levando contudo em conta o dever do respeito pelo outro. Teremos de sublinhar, então, por este mesmo ponto, a ideia de que estes deveres nunca se anularão entre si, pese embora, a interligação existente entre as diversas máximas morais. Por conseguinte, tais normas nunca chegarão a anular-se, nem mesmo quando se decide por uma em detrimento da outra. Adicionalmente, convém não esquecer igualmente, o contexto unificador que engloba esta mesma derivação de regras morais em torno de um mesmo imperativo.<sup>1058</sup> E, isto, porque como salienta Ricoeur, será sempre inconcebível, à luz de um sistema lógico-moral organizado, a eclosão de antagonismos entre os deveres instituídos, em parte devido ao facto das regras em questão *derivarem corretamente do princípio*.<sup>1059</sup>

Nesta medida, questiona o nosso autor, se não será o uso perverso das *premissas especificadoras* que produzirá o cariz irredutível dos próprios conflitos (*trágico da ação*). Adicionalmente, Ricoeur indagará se não será a universalidade da lei formalizada pelas diferentes máximas objetivas o fator desencadeador das próprias tensões individuais, bem como dos *problemas vinculados à historicidade da moral concreta*.<sup>1060</sup> No fundo, tendo em conta este objetivo, Ricoeur salientará, baseando-se nos estudos de Jürgen Habermas, que a ética na discussão – princípio a partir do qual se enforma a regra de universalização – deverá procurar o seu próprio fundamento, nas raízes históricas e culturais que originam a discussão prática. Isto é, em que o próprio princípio de universalização (o qual reflete a ordem máxima da argumentação) transporte, desde logo, o núcleo moral de todo o argumento individual.<sup>1061</sup>

De certa forma, esta moral de universalização deverá compreender quer a existência de instituições sociais (espaços que emoldurarão o ideal de *vida boa*), quer a eleição por cada indivíduo do seu plano pessoal de vida.<sup>1062</sup> Concluiremos, então, pelo âmbito da sabedoria prática, que o fim normativo para a qual se direciona a justiça terá de compreender a ascensão de uma razão que, não se enfileirando em nenhum calculismo perverso, nem numa lógica afastada da sua dedução mais pura, se traduzirá na criação de ideias e de opiniões muito

---

<sup>1057</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 323.

<sup>1058</sup> *Ibidem*, 324-325.

<sup>1059</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>1060</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>1061</sup> Naquilo que, na prática, equivalerá à dedução transcendental de Kant, *Ibidem*, 328.

<sup>1062</sup> Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas* (Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002), 121.

---

diferentes – as quais se destinarão, por sua vez, à elaboração de um juízo prático articulado com o diário social das instituições.<sup>1063</sup>

#### ***14 – Do conceito de racionalidade comunicacional de Jürgen Habermas à constituição de um consenso universal***

Há quem sugira que a ética na discussão contribui indelevelmente para a individuação dos comportamentos em sociedade, levando assim à produção de ações concordantes com os ideais de cada um; na verdade, muitas das nossas atuações assentam, ainda hoje, em intuições morais bastante frágeis devido, em grande parte, ao cariz competitivo das sociedades modernas.<sup>1064</sup> Neste sentido, poderemos dizer que a moral de Jürgen Habermas não só produzirá no espaço público o surgimento de pensamentos livres e autônomos (devido à proteção que concede aos direitos individuais), como garantirá igualmente a manutenção *das relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo*.<sup>1065</sup> Deste modo, dirá Ricoeur, que no acolhimento às convicções pessoais,<sup>1066</sup> acabamos por subordiná-las ao jogo *argumentativo universal que procurará converter essas mesmas convicções em apreciações mais atiladas e previdentes*.<sup>1067</sup> No fundo, procura-se assim evitar possíveis excessos de violência que possam surgir dos vários diferendos de opinião.<sup>1068</sup>

Será então, pela via citada, que se chegará ao conceito de racionalidade comunicacional, noção que aponta para a disputa entre pretensões de validade – objeto do litígio – *cuja força se mede pelas suas bem fundadas razões*. Em suma, tal sentido tenderá a concretizar-se quer pelo foro da crítica, quer pelo acolhimento à mesma, por meio de um acordo entre argumentos diferentes.<sup>1069</sup> De certa forma, a abertura da linguagem ao mundo assume-se como complemento às aspirações racionais de cada um que, embora falíveis não

---

<sup>1063</sup> Virgílio Correia, *Conceção discursiva do Poder*, 82.

<sup>1064</sup> Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas*, 120.

<sup>1065</sup> Desta forma, sublinha o mesmo autor que, subjacente à ética discursiva de Habermas, se comunga o anseio hegeliano de associar, em termos kantianos, os fins da moral do dever - no sentido da Justiça - aos fins do bem comum, *Ibidem*.

<sup>1066</sup> Na ausência das quais, toda e qualquer discussão se apresentaria vazia.

<sup>1067</sup> As convicções bem ponderadas a que Ricoeur faz menção.

<sup>1068</sup> As convicções representarão, assim, no campo da argumentação, visões do mundo ou concepções de valores em permanente confronto entre si, como forma de fazer reviver o designado “consenso conflitual” no seio da democracia, Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale: Aux fondements d’une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 516-517.

<sup>1069</sup> Em síntese, a racionalidade comunicacional é o princípio ordenador e estruturador das pretensões de validade criticáveis, extraídas de um saber simbólico insito nas expressões da linguagem. Assim a força ilocutória dos atos da linguagem, representa apenas o fundamento de onde derivam essas mesmas pretensões de validade, quer na sua apresentação, quer no âmbito da discussão propriamente dita, Virgílio Correia, *Conceção discursiva do Poder*, 27-33.

---

deixam de aprender com os seus próprios erros. Daí que se possa afirmar que a visão do mundo compreende melhor as idealizações ou pretensões de validade do que propriamente a noção de uma realidade absoluta ou global, isto é, de uma visão que se associe mais à contingência das vidas comunicativas – particularidades que exprimem, desde logo, a aparência de uma universalidade em relação àquilo que deverá ser genuíno ou verdadeiro.<sup>1070</sup> Em último sentido, pretende-se ir ao encontro da *emancipação do indivíduo dentro do pluralismo e da tolerância* – à luz das tradições democráticas modernas – facto que levará, por sua vez, à indeterminação histórica ou, mesmo, à promoção da base dos conflitos em direção a uma realidade maioritariamente aceite e instituída.<sup>1071</sup>

Por sua vez, há quem afiance a noção de *fundação última* para subordinar a própria razão às regras argumentativas do discurso prático.<sup>1072</sup> Especificamente, será pela discussão em terreno real – envolvendo participantes com argumentos muito diferentes – que conseguiremos distanciar as teorias de John Rawls e Jürgen Habermas da noção de contrato social.

Com efeito, será somente através de um processo circular e argumentativo que se descobrirão as querelas dos conflitos (situadas entre o contextualismo e o comunitarismo), as quais não deixam, contudo, de ficar encobertas pelo surgimento da moral da comunicação.<sup>1073</sup> No fundo, será por esta via que o sentido do *justo* congregará um conjunto de juízos mais abertos e imaginativos, isto é, de visões que realçam de forma ampla e discursiva a própria diversidade de histórias, narrativas e contos dos homens, resultantes assim do cruzamento existencial entre a faceta real e ficcional de cada indivíduo.<sup>1074</sup> Deste modo, poderemos sublinhar, pelo âmbito da reconstrução jurídica, que todo o agir justo deverá direccionar-se para uma nova formulação do real, isto é, para um processo quase poético que consistirá, por sua vez, numa nova coerência sistemática do *conjunto dos juízos já sedimentados*, porém, sempre aclarados pelo insólito dos *hard cases*.<sup>1075</sup> De certa forma associado a esta

---

<sup>1070</sup> Jürgen Habermas, *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*, tr. Lumir Nahodil (Lisboa: Edições 70, 2010), 123.

<sup>1071</sup> Diz Ricoeur que uma convivência harmoniosa no seio da conflitualidade das sociedades modernas, só é garantida quando, dentro da convicção dos seus membros, residir a exigência de uma política pautada por uma ideologia votada para o amor pleno e uma ideologia que aposte no conflito permanente, de forma a dar solução à disputa dos interesses particulares, ou seja, no sentido de *uma síntese da liberdade e do sentido, do arbitrário e da instituição*, Silvério da Rocha Cunha, *Legitimidade e Fragilidade da Democracia, a propósito do pensamento de Paul Ricoeur*, 212-213.

<sup>1072</sup> Tal como no *facto da razão*, kantiano, onde se alude a uma consciência autolegisladora da liberdade.

<sup>1073</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 326.

<sup>1074</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 94.

<sup>1075</sup> Afiança neste enlace Olivier Abel, recordando Ricoeur, que só pela via de um afastamento das coisas do mundo real, é possível abrir e desvelar os contornos subtis de um outro mundo possível, onde todo o juízo

---

mundividência de cariz ético-político, poderemos igualmente incluir o entendimento aristotélico que realça a distinção entre a *poiêsis*, como exterioridade eminentemente criadora e a *praxis* voltada essencialmente para si própria.<sup>1076</sup>

Por outro lado, não poderemos deixar de constatar a associação estabelecida entre o formalismo deontológico de Kant e a máxima geral, argumento que, segundo Ricoeur, comportará o próprio momento moral, na medida em que é sob a pendência da universalidade que a moral da comunicação, exprimida por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, acolherá no seu seio a causa dos conflitos e, com isso, a própria sabedoria prática do juízo em situação.<sup>1077</sup> Assevera, então, Ricoeur, que o fator que faz relevar e tornar mais consistente a moral da comunicação, radica precisamente na sua faceta intersubjetiva, complementada desde logo pelo fundo institucional onde a mesma se insere.<sup>1078</sup> Consagra-se, então, a ideia de um consenso político que adquire a sua maior visibilidade no seio das instituições democráticas. Por outras palavras, tal espaço é o mesmo onde a própria divergência de opiniões se materializa num processo negocial comum. No fundo, visando não somente demonstrar as lacunas ou as insuficiências das democracias atuais, mas projetar igualmente um olhar científico sobre o indeterminismo que comporta o bem público.<sup>1079</sup>

Nesta sequência, poderemos conceber a ideia de que as regras que compõem esta mesma racionalidade comunicativa não constituem senão meros processos intersubjetivos de comunicação linguística que visam, como tal, atribuir à própria ética discursiva o seu potencial de universalidade.<sup>1080</sup> E será somente em consonância com esta mesma ética da discussão que se dará lastro a vias de controlo argumentativo mais consistentes, tendentes assim a impedir no quadro alargado do espaço público a instrumentalização discursiva da linguagem pelos diversos atores sociais. Com efeito, num sentido mais lato, poderemos dizer que a teoria da argumentação instaura a conciliação entre a *propensão democrática e anti-democrática dos discursos públicos*, procurando alcançar assim um poder essencialmente consensual, isto é, um poder que envolva a sociedade no seu conjunto em práticas racionais

---

prático se erigirá na expansão de uma nova essência de consciência, ou seja, da sabedoria prática, *Ibidem*, 103-106.

<sup>1076</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, 269.

<sup>1077</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 326.

<sup>1078</sup> Por outras palavras, a moral da comunicação compreende na sua dinâmica, quer a figura ipseísta da autonomia, quer a dimensão dialógica do respeito, quer a totalidade dos reinos dos fins.

<sup>1079</sup> Neste seguimento, adianta Alain Thomasset que apesar da discussão dos vários argumentos conduzir a uma determinada decisão, esta não deixa de ser sempre inconclusiva, Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, 511.

<sup>1080</sup> Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas*, 123.

---

concretas, tendo em vista estabelecer pontes de união entre os cidadãos e a política, em geral.<sup>1081</sup>

De certa forma, o ideal de democracia não só abarca no quadro da racionalidade comunicativa, a imagem de uma realidade historicamente indeterminada, mas igualmente a capacidade trans-histórica da comunicação linguística do homem.<sup>1082</sup> De igual modo, poderemos retirar a ilação de que o modelo comunicacional em questão, não só se equiparará ao exercício de um poder absoluto (diga-se autoritário), como fomentará igualmente a participação alargada dos cidadãos no debate ideológico (onde cada indivíduo seria assim supostamente convidado a exprimir as suas convicções pessoais, à luz do respeito e da paridade, por dentro do quadro argumentativo). Esta participação poderá constituir, por sua vez, a interação entre esfera moral e a esfera política.<sup>1083</sup> Em certa medida, alcançamos por esta via, a noção que Jürgen Habermas denominou por aceitabilidade racional, conceito que aponta assim para uma argumentação potencialmente mais aberta e volúvel às táticas requeridas pelo contraditório. No fundo, tal processo não visará senão o aperfeiçoamento epistémico e sistemático dos contextos sociais e históricos fechados.<sup>1084</sup> Será, pois, no âmbito das convicções individuais e à luz de um acordo comum que se instaurará e se dará causa à *comunidade ilimitada de comunicação*.<sup>1085</sup> Por outras palavras, a conjugação entre a realidade e o próprio juízo prático-individual compreenderá um conteúdo discursivo mais amplo que, englobará não só a forma de uma racionalidade geral e transubjetiva, como também as próprias individualidades em situação.<sup>1086</sup> Há, portanto, que evitar por esta via, o sentimento disseminado de uma esclerose institucional, sem deixar que a liberdade fique contudo demasiado ofuscada.<sup>1087</sup> De certo modo, postulando uma aproximação ao conceito de cidadania na *Política* de Aristóteles, no âmbito da qual só é cidadão quem participar simultaneamente na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária da comunidade – constituída, assim, por cidadãos livres e autónomos.<sup>1088</sup>

Conclui, então, o nosso autor que a ética da argumentação manifestará em último sentido o dilema entre a universalidade de uma justiça procedimental e a situação contextual de *uma conceção abstrata de humanidade, comum a todas as pessoas*. Em termos análogos,

---

<sup>1081</sup> Virgílio Correia, *Concepção discursiva do Poder*, 93.

<sup>1082</sup> Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas*, 97.

<sup>1083</sup> Virgílio Correia, *Concepção discursiva do Poder*, 34.

<sup>1084</sup> Desta forma, o potencial de resposta em que se movem as ditas pretensões de validade amplia-se consideravelmente, Jürgen Habermas, *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*, 148.

<sup>1085</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 328.

<sup>1086</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 223.

<sup>1087</sup> *Ibidem*, 224.

<sup>1088</sup> Aristóteles *Política*, Livro 3º, Capítulo 1, § 8.

---

poderemos retirar daqui, a ideia de que o princípio de autonomia buscará o seu apoio mais natural, quer no respeito recíproco entre cidadãos, quer nas próprias relações institucionais.<sup>1089</sup> No fundo, a ética da argumentação, porque compreendendo a regra de justiça e o respeito individual (tendo como base os conflitos insupríveis) não deixará de produzir as soluções mais adequadas no seio de um espaço restrito, porém objetivo.<sup>1090</sup> Por conseguinte, a finalidade de toda a ética discursiva consistirá na elaboração de um princípio de imparcialidade, em torno do qual serão avaliadas, quer as questões morais mais relevantes, quer as questões de justiça que, tanto em Jürgen Habermas como em Kant, convergem na ideia de um acordo universal.<sup>1091</sup> Contudo, há que dizer que este mesmo universalismo, quando confrontado com a irreducibilidade de certos individualismos – inconciliáveis entre si – poderá conduzir a uma disformidade com a própria ética discursiva e, nesta medida, comportar uma objeção real às teorias ético-comunicativas de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel ou, de um modo mais geral, às teorias morais de Kant.<sup>1092</sup>

### ***15 – A importância das “convicções bem sopesadas” para a discussão política atual***

Doravante, salienta Ricoeur que a crítica mais relevante que se pode atribuir à ética discursiva, conjuga-se inevitavelmente com o sentido depurativo da convenção pública ou institucional, isto é, envolvendo a possibilidade de uma rutura com os acontecimentos históricos e culturais da comunidade ou, mesmo, com o princípio de autoridade que a discussão pública convoca.<sup>1093</sup> Por conseguinte, há que estabelecer um paralelismo seguro entre a depuração associada à ética de argumentação de Jürgen Habermas e a depuração resgatada das *modalidades afetivas misturadas*, típicas do formalismo kantiano.<sup>1094</sup>

Sublinha, então, Ricoeur que a constituição de uma boa dialética – como ele próprio a denominou – entre a prática argumentativa geral e as convicções individuais, representa indubitavelmente o processo mais assertivo para colocar um fim à oposição entre a argumentação e a convenção. Contudo, tal processo não deixará de comportar igualmente, pelo espaço da conflitualidade diária, os meios de arbitragem necessários para constituir uma

---

<sup>1089</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 331.

<sup>1090</sup> *Ibidem*.

<sup>1091</sup> Na verdade, as questões morais não representam senão os conflitos da *praxis*, medidos à luz dos comportamentos e dos valores morais, dentro do contexto particular de cada cultura, Filipe Carreira da Silva, *Espaço Público em Habermas*, 121.

<sup>1092</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>1093</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 333.

<sup>1094</sup> Com recorda Ricoeur, a moral kantiana visava não só dirimir todo o lastro de inclinações e afeições sensíveis, como a ânsia desmesurada do prazer e, em último caso, da felicidade, *Ibidem*.

---

verdadeira sabedoria prática, em situação.<sup>1095</sup> Adianta o autor, que o objetivo em questão se intenciona assim a situar a argumentação no seio das *convicções bem sopesadas* – a partir das quais aquela se assumirá como uma verdadeira instância crítica e, não como posição contestatária a qualquer convenção estabelecida.<sup>1096</sup>

Mais uma vez, se retoma por aqui a noção de aceitabilidade racional dos enunciados, a partir da qual a persuasão argumentativa será inferida por um conjunto de tomadas de posição – sabendo, de antemão, que estas comportam no fundo o objetivo de um acordo racionalmente motivado – *em que todas as explicações e informações se expressam e sejam ponderadas*. Na realidade, tais posições expressam como meta a aquisição do fundamento que subjaz à própria discussão, após se ter dado a devida atenção às diferentes razões em jogo.<sup>1097</sup> De outra perspectiva, poderemos ainda pressupor que, toda a argumentação que se apresente à luz de uma dialética entre convicções muito extremadas, deverá ser analisada como um jogo de linguagem, com cariz universal. Tal jogo poderá então definir-se pela mediação que realiza com outros acontecimentos da linguagem, os quais fomentarão por sua vez novas aberturas de opinião no seio do processo que o nosso filósofo designou como um verdadeiro desafio à dialética.<sup>1098</sup>

Por conseguinte, regressando à ética da argumentação, será possível compreender não só a sua função de mediação, como também o ajustamento que realiza ao acolher, através do confronto de ideias, o melhor argumento em discussão.<sup>1099</sup> Neste sentido, poderemos dizer, que as convicções em disputa não traduzem senão propósitos individuais muito específicos que comportam o seu maior fundamento no seio das valorações e dos sentidos de uma praxis plena e harmoniosa.<sup>1100</sup> Em certa medida, o nosso autor não deixará de comparar a reciprocidade das convicções ao equilíbrio reflexivo formulado por John Rawls, princípio através do qual se oporá aos conflitos da vida um juízo moral de prudência – que, como se viu, se intenciona a um desejo de universalidade no seio das suas próprias insuficiências. Assim, tal juízo moral constituirá pelo ensejo de superação da conflitualidade normativa, um

---

<sup>1095</sup> *Ibidem*, 334.

<sup>1096</sup> *Ibidem*, 334-335.

<sup>1097</sup> Para evitar que se estiole o sentido do debate argumentativo ou as pretensões de validade entre as partes em disputa, há que integrá-las previamente num contexto de regras universais, que promova por sua vez uma igualdade mais pragmático-formal do que eminentemente moral, Jürgen Habermas, *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*, 152-153.

<sup>1098</sup> Adianta Ricoeur que estes jogos de linguagem, assumindo formas de comunicação muito diferentes, como a assunção de histórias de vida memorizadas ou ficções de pensamento idealizadas, comportam no seu fundo, o *telos* de uma vida compartilhada no seio de uma mesma cultura de práticas e valores enraizados, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 335.

<sup>1099</sup> *Ibidem*.

<sup>1100</sup> *Ibidem*,

---

instrumento indispensável para instituir no seio dos dissídios judiciais, uma solução processual configurada por um *diferendo honrado e respeitável*.<sup>1101</sup>

Neste âmbito, refere o nosso autor, é de todo exigível a recolocação do sentido de responsabilidade social no terreno aristotélico do *justo termo*, que compreenderá assim a ideia de uma mediação entre a aplicação do dever de autonomia kantiano<sup>1102</sup> e a consciencialização dos danos imprevisíveis do agir ético do homem, no seio de uma hermenêutica de perigo. Na verdade, as próprias convicções, ao tentarem obter por esta via soluções mais justas para os conflitos (litígios suscitados pela aplicação das normas aos casos concretos), não deixam de estabelecer, ao mesmo tempo, pontes de aproximação variadas entre a desresponsabilização dos atos faltosos e a infinita imputação a que os mesmos ficam sujeitos, pela avaliação dos efeitos das suas ações.<sup>1103</sup>

Nesta medida, será pela prudência incluída no juízo moral (leia-se, sabedoria prática) que se evitará, segundo Maria Luísa Portocarrero, o sentimento incomensurável da nossa culpabilidade, ou mesmo a total ausência da mesma no seio do espaço institucional que se pauta, cada vez mais, por uma *moral da medida*. De certa forma, poderemos depreender pela imagem do homem culpado, a tomada de consciência da sua própria liberdade, vertida assim na possibilidade de ter agido de um modo diferente relativamente à conduta pela qual se sente culpado. Poderemos então especular se esta mesma tomada de consciência não representa já um desvio em relação ao caminho inicialmente trilhado, como forma de usufruir assim de uma vida plena à luz do respeito do outro que age. Concretamente, inclinar-nos-emos para a ideia de uma maior sociabilidade, na qual segundo Ricoeur, os sujeitos de bem se estimarão mutuamente como a si mesmos.

### ***16 – A consideração dos direitos humanos e a sua pertinência para a constituição de uma discussão livre e solidária***

De tudo o que foi dito até este momento, poderemos chegar à conclusão com Ricoeur, que a ideia formulada pela dicotomia teleologia-deontologia – traduzida pela causalidade dos conflitos mais problemáticos – comportará, desde logo, a ideia de um equilíbrio reflexivo entre a ética da argumentação e as *convicções bem sopesadas*.<sup>1104</sup> De certa forma, a superação

---

<sup>1101</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 112.

<sup>1102</sup> No sentido de eficácia, a todo o custo.

<sup>1103</sup> Imputação que se vê, assim, convergida à ideia de solidariedade e de risco e, portanto, à assunção de uma responsabilidade incomensurável, *Ibidem*, 1193.

<sup>1104</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 335.

---

que se observa por este mesmo sentido, não consubstanciará senão a permanência de um juízo moral no seio de um espaço histórico e cultural mais abrangente que, contudo, jamais se reverterá na noção irreduzível de um pluralismo ético.<sup>1105</sup> Na verdade, ao introduzir a moral no campo universal da ética, acabamos por estabelecer os limites epocais e culturais do campo ontológico do ser – e, como tal, das suas possibilidades de existir – ou seja, impedindo que o *homem individual seja esmagado ou anulado*.<sup>1106</sup> No fundo, a constatação desta mesma ideia, serve desde logo de motivo para que Ricoeur sugira que tal dialética não produz senão o elemento nuclear a partir da qual se formam, de um ponto de vista essencialmente argumentativo, os princípios fundamentais dos direitos do homem, princípios que atestam o respeito e a dignidade da vida humana.<sup>1107</sup>

Porém, como adianta o autor, tal jogo dualista entre o universalismo e o contextualismo ao nível moral (dialética que tenta inscrever, através de um diploma legislativo, os direitos e as liberdades fundamentais) encontra a sua raiz fundacional no seio das democracias ocidentais, as quais direcionam-se assim para uma visão do mundo e do homem, simultaneamente totalitária e fragmentária. Desta forma, há que atender às idiosincrasias de cada Estado e cultura, ao mesmo tempo que se procura alcançar um conjunto de valores suficientemente partilhados para gizar o cruzamento entre o elemento universal e o elemento histórico.<sup>1108</sup> Refere, então, o nosso filósofo, que a noção dos valores que aqui se coloca, deverá traduzir para além da noção de um compromisso dialético, a ideia de um conteúdo moral mais alargado, sempre à luz de uma sabedoria prática no quadro das convicções em disputa – opiniões pelas quais se dá lastro a uma ética da argumentação.<sup>1109</sup> Torna-se então claro que, só mediante a sobreposição das convicções às convenções se conseguirá converter os universais em potência (direitos humanos) em universais reconhecidos *pelos representantes de todas as culturas*.<sup>1110</sup> Apesar disto, não poderemos deixar de recordar, aquilo que a crítica habermesiana afirmava a respeito da distorção comunicativa no debate público – no fundo, que certas opiniões dominantes deveriam impor-se às restantes. De realçar, contudo, que tais opiniões, não só levariam em conta as diferenças entre as várias heranças culturais, como falseariam o próprio processo de

---

<sup>1105</sup> José Silveira Brito, *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, 470.

<sup>1106</sup> Com efeito, sendo a moral a expressão histórica e social de uma ética ontológica e universal, nada mais faz do que restringir o desejo intrínseco de liberdade infinita, bem como o de posse e de domínio afiançado por aquela. Neste intuito, a consciência de si comunitária é conservada e a impressibilidade dos comportamentos individuais desviantes é acautelada, Miguel Real, *Nova teoria do Mal*, 122-123.

<sup>1107</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 335.

<sup>1108</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>1109</sup> *Ibidem*.

<sup>1110</sup> *Ibidem*.

---

discussão entre as partes intervenientes. Como dirá Ricoeur, só um pluralismo resgatado de uma verdadeira crítica hermenêutica, poderá criar um efeito de distanciamento suficiente elevado, para congregar no seio de uma mesma *comunicação política verdadeiramente aberta à discussão*, o foco emancipativo das tradições culturais.<sup>1111</sup>

Assim, paralelamente à noção ricoeuriana de paradoxo político, não se pode descurar a própria contradição – ou ambiguidade – que os males do poder político concitam, nomeadamente através da sua autonomia específica, operada à sombra de técnicas argumentativas ocultas e falaciosas que terão o seu risco mais elevado nos *concursos de globalização em nome do progresso das economias* (isto é, onde os direitos de igualdade e de justiça manifestam a sua maior expressão).<sup>1112</sup> Neste sentido, teremos de estar cientes de que só no momento em que a comunidade estiver lançada na mentira organizada é que a boa-fé poderá sobressair do fenómeno político. Ou seja, só quando a linguagem da verdade for de facto articulada, é que será possível agir, o que não deixa de constituir para aquele que a faz e no caso de sobreviver a tal, *um primeiro passo para a mudança no mundo*.<sup>1113</sup>

Para finalizar esta discussão, poderemos ainda sublinhar a ideia de que a própria interdisciplinaridade do saber – nomeadamente nos temas ligados à bioética ou à ecologia, entre outros – transporta já um elemento importante para harmonizar de modo argumentativo as diferentes sensibilidades culturais, económicas ou religiosas dos povos. Só pois, por esta via, poderemos constituir assim uma plataforma de valores partilhados pelas sociedades pluralistas, *seja quais forem as suas concepções de felicidade*, de forma a obter *l'idéal de la vie bonne avec et pour les autres*.<sup>1114</sup>

---

<sup>1111</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 39.

<sup>1112</sup> António J. Castro Pereira, *O mito e o fenómeno político*, 79.

<sup>1113</sup> Hannah Arendt, *Verdade e Política*, 42.

<sup>1114</sup> Paula Martinho da Silva, *Bioética e Cidadania*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, coord. Fernanda Henriques (Coimbra: Ariadne 2006), 185.

---

## CAPÍTULO II

*Uma nova hermenêutica jurídica no preciso enquadramento do ato judiciário. A exigência de uma tarefa judicativa-decisória, apeladora das conexões intertextuais que fazem a força narrativa das práticas individuais.*

### *1 – A natureza interpretativa da ciência jurídica à luz do universo literário*

Como admite Ricoeur, o juízo reflexivo kantiano tece desde logo uma importante finalidade ao procurar nos conflitos humanos as soluções mais eficazes para a sua resolução. Tal constatação não deriva senão da impossibilidade da lei em elaborar as disposições mais adequadas para retirar dos *hard cases* as diversas contrariedades que os constituem.

Sublinha então o filósofo que as teses jurídicas que visam dar seguimento a esta mesma questão, contêm já em si o fundamento essencial para produzir novas e diferentes teorias interpretativas. No fundo, tal consideração remete já para a tese *no answer* de Ronald Dworkin, quando o mesmo autor demonstra a deficiência da ciência jurídica, quer na sua intenção de encontrar na lei o espírito fidedigno do legislador, quer na própria discricionariedade veiculada pelo juiz ao decidir da integração dos factos jurídicos mais duvidosos, em normas hipoteticamente cabíveis.<sup>1115</sup>

Será, assim, pela rejeição da arbitrariedade e de toda a reflexão insuficientemente sedimentada pelo tempo (não passível assim de ser convertida num precedente judicial) que a ciência do direito se cruzará com o *modelo do texto literário e o submodelo do texto narrativo*. No fundo, será por esta mesma tensão criada entre a intencionalidade do texto – na sua vertente jurídica ou literária – e a intenção subjetiva do seu autor que, se resgatará a discursividade necessária para se chegar a soluções mais construtivas e justas para os dissídios judiciais, dentro daquilo que Ricoeur denominou como *empreitada judiciária*.<sup>1116</sup> Tal razão deve-se assim ao facto da tese em questão, afirmar o princípio da demonstrabilidade efetiva

---

<sup>1115</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 166.

<sup>1116</sup> *Ibidem*, 167.

---

que, segundo o autor, compreenderá a ideia de um julgamento vocacionado a impor uma verdade apoiada somente em proposições de índole jurídica.<sup>1117</sup>

Contudo, como afirma Ricoeur, a via do modelo narrativo não se encontra isenta de controvérsia, em virtude de existir sempre a possibilidade de uma interpretação posterior fazer cair a que lhe precedeu por comportar, desde logo, argumentos mais racionais ou plausíveis. De certo modo, constitui-se assim ao longo das narrativas literárias um conteúdo de relações e sentidos muito específicos (reconstrução hermenêutica), derivados quase sempre da interação dialogante entre as particularidades do texto narrativo e o seu sentido integral. Em suma, como sublinha o filósofo, será somente através de uma especial mediação de conveniência e ajuste que se construirão juízos decisórios mais consistentes, dotados quer de inferências demonstrativas seguras, quer de conteúdos mais arbitrários.<sup>1118</sup>

Por conseguinte, será somente através do recurso à narrativa que se alcançará a alternativa mais viável para produzir uma nova visão do direito.<sup>1119</sup> Na verdade, as narrativas que se descobrem dos diversos casos jurídicos denunciam, desde logo, uma expressão variada de epifenómenos linguísticos, reunindo assim numa mesma composição de sentido um manancial de acontecimentos e finalidades muito distintas, veiculadas por *semelhanças criadoras de um mundo habitável*.<sup>1120</sup> A este processo, Ricoeur atribuiu o nome de inovação semântica, devido ao facto de derivar de um conjunto de *passarelas significativas* que não representam senão a noção de uma temporalidade narrativa *em conflito com o tempo cronológico*. Em certa medida, realizando no seio da própria incoerência onde se aloja, o sentido de uma abertura para um mundo melhor.<sup>1121</sup>

Deste modo, pela associação da literatura ao direito, poderemos afirmar que a imaginação que se retira dos contos, romances ou ficções de toda a ordem, constitui já um auxílio precioso para romper com as fronteiras de alteridade, aproximando-nos, assim, da diferença do outro – facto que poderá ser determinado pela identificação daquele com a riqueza do universo literário.<sup>1122</sup> Com efeito, toda a interpretação textual comporta já para o

---

<sup>1117</sup> Adianta Ricoeur que Dworkin, ao ter dedicado toda a sua atenção à refutação da tese *no answer*, olvidou o facto da argumentação consignar uma solução interpretativa eficaz, capaz de se distanciar da *alternativa entre o demonstrável ou o arbitrário*, *Ibidem*, 157-158.

<sup>1118</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>1119</sup> Na verdade e como já acontecera com a hermenêutica do mal, Ricoeur percebe que o empirismo descritivo terá igualmente que ceder ao foco da imaginação das narrativas e das poesias literárias, consciente de que, só por esse desvio, o sentido e o alcance dos factos jurídicos obterá o seu maior desenvolvimento.

<sup>1120</sup> Jean-Clet Martin, *100 filósofos, de Aristóteles a Wittgenstein*, tr. Carlos. C. M. de Oliveira (Lisboa: Teorema, 2010), 371-372.

<sup>1121</sup> *Ibidem*.

<sup>1122</sup> A valorização que o espectro literário poderá trazer para o conteúdo prático e pensado do direito contemporâneo é, de facto, notória quer porque permite preencher a consciência do jurista de um conhecimento

---

leitor, um incitamento à partilha das narrativas e histórias tradicionais, conclusão, esta, que não deixa de ser testemunhada pela refiguração que a própria realiza, ao transitar de uma *subjetividade criativa para uma intersubjetividade comunicativa*.<sup>1123</sup>

No fundo, tal intenção acaba por desembocar num novo estado de compreensão visando, quer nas situações limite, quer nas aporias existenciais, a deslocação de uma *semântica de superfície* – baseada na *constatação e capacidade de seguir e vivenciar o que é narrado* – para uma *semântica de profundidade*, estribada na reconstrução do questionamento existencial. Isto é, fazendo situar os vários intérpretes, no seio de um *mundo possível de novas orientações e possibilidades de ser*, ao conduzi-los à criação de *novos modos de ser no mundo*.<sup>1124</sup>

Neste sentido, poderemos demonstrar este mesmo processo de imaginação à luz de uma pedagogia de alteridade, que comportará assim não só as infundáveis experiências mentais do outro, como igualmente a dinâmica da sua dimensão libertadora, isto é, como projeto de vida em constante tensão no quadro da abertura ética entre o ser e o dever ser do sujeito moral.<sup>1125</sup> De certo modo, a ideia que por aqui se possibilita, remeto-nos para a criação de um distanciamento gradual em relação à estreiteza paroquial que enforma as nossas rotinas diárias, levando-nos a partilhar os sentidos e os percursos da nossa existência humana e, com isso, a reconsiderarmos as nossas visões mais pessoais sobre o homem e o mundo.

De certa forma, é pela crítica daquilo que *verdadeiramente pensamos e sentimos* – pondo à prova o poder de nos refinarmos nas nossas convicções pessoais – que retomamos o sentido de uma cultura mais global onde precisamente o ficcional e o real se irão

---

mais rico (enredado pelas próprias vicissitudes de uma vida sempre imprevisível), quer pelo saber fecundo e ao mesmo tempo ético que ele nos atribui em relação aos *possíveis, prováveis ou improváveis comportamentos do Homem [...] perante circunstâncias tão diversas...*, Joana Aguiar Silva, *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas* (Coimbra: Almedina, 2011), 73-74.

<sup>1123</sup> Esta dialética delimita uma outra mais relevante, a dialética entre a explicação e a compreensão, Maria Luísa Portocarrero, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur: contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura*, 201.

<sup>1124</sup> No fundo, descobrir novas dimensões do mundo, não tanto pela cientificidade semiológica, mas através de uma semântica hermeneuticamente e ontologicamente mais aberta e criativa, João Amaral Ribeiro, *Teoria da interpretação de Paul Ricoeur* (Lisboa: Rumo, 2012), 110-112.

<sup>1125</sup> Com efeito, segundo Maria Antónia Jardim, a moral em que o Ser se enraíza, poderá advir-lhe da sensação de incompletude que a sua imaginação lhe dita, na medida em que o próprio sentido de liberdade, de transgressão e de responsabilidade que comporta como Ser autónomo e aberto, o incitam, constantemente, a elaborar compromissos éticos e narrativos cada vez mais refinados sobre si mesmo. Por sua vez, tais compromissos além de satisfazerem as obrigações normativas comuns, abarcam igualmente a consciência da justiça, da paz e da felicidade, que se descobrem pelas intermitências sombrias que traçam a separação entre o bem e o mal, *Ibidem*, 192-193.

<sup>1125</sup> *Ibidem*, 184.

---

complementar no seio de um acontecimento humano universal.<sup>1126</sup> Poderemos, então, indagar se não será por meio da experiência espiritual da literatura, associada à ideia de um grande laboratório de variações imaginativas de pensamento (reflexões que circulam em torno da identidade de um indivíduo)<sup>1127</sup> que os conceitos de mesmidade e de ipseidade se diferenciam na sua totalidade. No fundo, se tal sentido for comprovado, ficarão assim preenchidos os requisitos de descrição, narração e prescrição da própria configuração narrativa, estrutura que atribui a cada uma das personagens da história um estatuto moral bem definido no seio das suas autonomias.<sup>1128</sup>

Adicionalmente, poderemos concluir que o mosaico narrativo extraído deste mesmo processo, comportará uma história compartilhada por vários narradores, os quais fornecem assim uma parcela da sua autoria sem contudo terem acesso ao sentido total da obra.<sup>1129</sup> Nesta medida, tenderão a prosseguir um relato narrativo que lhes é anterior, consignando assim a ideia de um precedente judicial e, por conseguinte, o *perfil antevisto da empreitada jurídica considerada em sua historicidade*.<sup>1130</sup>

## ***2 – O contributo do humanismo para a boa administração da justiça***

### ***2.1 – A experiência perspetivística do direito e o olhar crítico dos princípios de justiça***

O dilema em discussão, como refere Ricoeur à luz do ensaio *Is law a system of rules*, não revela senão a natureza dúctil do direito ao pressupor a união entre a univocidade normativa e a discricionariedade do ato jurídico. Conclui então o nosso autor que, o objetivo do direito não se situará no seu conteúdo intrínseco concreto (normativo), mas no âmbito mais lato da sua envolvência,<sup>1131</sup> porque mais do que as regras em si, são os princípios de justiça

---

<sup>1126</sup> Joana Aguiar Silva, *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas*, 75.

<sup>1127</sup> De realçar que tal expressão foi formulada primeiramente por Husserl, tendo Ricoeur posteriormente reutilizado-a em conexão com a literatura.

<sup>1128</sup> A identidade das personagens não se fecha sobre si mesma - atuando à margem das suas próprias experiências vividas - mas antes participa na mediação que tece entre a discordância e a concordância narrativa. Esta produz, por sua vez, a síntese casual de todo o acontecimento, na própria temporalidade dinâmica da história narrada, Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade*, 160-161.

<sup>1129</sup> Contribuição essa que não se destina a iniciar um novo texto, mas antes a prosseguir o narração de outros textos anteriores já conhecidos.

<sup>1130</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 169.

<sup>1131</sup> Como refere o filósofo francês, os princípios de natureza ético-jurídica jamais evidenciam o cariz unívoco e fechado das regras normativas, *Ibidem*, 170.

---

que determinam as soluções para os conflitos humanos.<sup>1132</sup> De certo modo, tais princípios não testemunham senão a exigência de uma coerência normativa específica, no seio da qual se subentende que estes mesmos princípios ao se colocarem acima da especificidade das normas, preencherão em último sentido os interesses gerais da comunidade, e consequentemente, os direitos e as liberdades dos cidadãos.<sup>1133</sup>

Na verdade, como diz o filósofo, ao passo que as normas produzem vias automáticas de coerção sobre os indivíduos (devido à coação que exercem sobre as suas condutas morais) os princípios doutrinários do direito inclinam-se antes para o favorecimento, em maior ou menor grau, de uma determinada linha normativa ou ideal de justiça.<sup>1134</sup> Por outras palavras, enquanto as normas de direito fornecem princípios técnico-jurídicos para as diferentes soluções judiciais – segundo os critérios estabelecidos por um corpo legislativo sistemático, de onde se retira igualmente a *força vinculante de uma autoridade* institucionalmente imposta – os princípios de justiça consubstanciam antes uma meta ética-racional mais alargada,<sup>1135</sup> criadora do fundamento último a partir do qual a interpretação jurídica se vê sustentada na sua realização (ao invés, portanto, dos preceitos normativos que constituem o objeto desse mesmo processo interpretativo).<sup>1136</sup>

Contudo, ao apoiar-se em Dworkin, Ricoeur asseverará que tal condicionamento ético-político tenderá a potenciar uma possível controvérsia, na medida em que se direciona ao esvaziamento dogmático do próprio conteúdo dos casos jurídicos (vendo-se assim impossibilitado de superar o relativismo constituído pelos diversos auditórios de justiça, como são os agentes processuais, os filósofos, os sociólogos ou, mesmo, as várias escolas de direito produtoras de doutrina). No fundo, concluiremos que a própria ciência jurídica deverá definir-se como uma disciplina hermenêuticamente aberta, suscetível assim de ser atravessada por interpretações de todo o género, com todos os equívocos e os impasses que daí possam advir.<sup>1137</sup> Por conseguinte, só pela conjugação de espíritos mais democráticos se poderá ensaiar a convergência de temáticas onde proliferaram, desde logo, a discórdia e a mobilidade de opinião.<sup>1138</sup>

---

<sup>1132</sup> Desta forma, toda a prática jurídica converge para o modelo narrativo, a partir do qual se desenvolve a *história legal arvorada em contexto interpretativo*.

<sup>1133</sup> Jean-Cassien Biller, Aglaé Maryioli, *História da Filosofia do Direito*, tr. Pedro Henriques (Lisboa: Instituto Piaget, 2006), 353.

<sup>1134</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 181.

<sup>1135</sup> Intencionalidade que visa condicionar a aplicação dessas mesmas normas.

<sup>1136</sup> Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, *stvdia iuridica 1* (Coimbra: Editora Coimbra, 1993), 142-143.

<sup>1137</sup> Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica* (Lisboa: Instituto Piaget, 2012), 207.

<sup>1138</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 171.

---

## 2.2 – A equidade de John Rawls e a “fuga” ao formalismo jurídico

Será ainda conveniente debruçarmo-nos sobre a questão da equidade em John Rawls, para extrairmos dela a necessidade de constituir novas relações de dependência entre os diversos membros da sociedade (no fundo, estabelecendo um sistema de cooperação mais abrangente onde o bem coletivo possa estar presente). Por conseguinte, será imprescindível que as condutas morais de cada um – sobretudo aquelas que se enquadram em atos políticos – incorporem na sua génese um conjunto de deveres e obrigações coletivas, tendo em vista, o desejo de uma convivência livre e harmoniosa em comunidade.<sup>1139</sup>

De facto, por vezes e em certas situações, é a própria ciência jurídica que se vê impossibilitada de realizar uma boa administração da justiça, nomeadamente quando se serve exclusivamente dos expedientes técnico-jurídicos tradicionais. No fundo, será necessário procurar critérios que atribuam a cada um *aquilo que lhe cabe*, podendo passar desde logo pela elaboração de decisões inovadoras, excecionadas assim da generalidade ou da igualdade formal que a norma prescreve. Neste sentido, é o próprio princípio de equidade – encarado como expressão do direito em casos concretos – que terá de incorporar um juízo independente ou imparcial, liberto assim de toda a questão prescritiva e disposto a cobrir as várias impertinências que resultam da aplicação da norma legal. No fundo, trazendo para o cerne do conflito, o alongamento dos valores morais determinados pelo sentido de justiça das comunidades.<sup>1140</sup>

Contudo, não poderemos olvidar que será por meio deste indeterminismo legal – fator inerente ao discurso metodológico das questões mais problemáticas, visando assim uma adequada realização do direito – que se produzirão novas e diferentes interpretações sobre o mundo e os indivíduos. É, pois, forçoso que se compreenda que as alternativas de escolha em sociedade são múltiplas e diversas, facto que poderá fundamentar o recurso a cláusulas gerais ou a conceitos jurídicos indeterminados para regular os conflitos sociais mais difíceis. De realçar, ainda, que estes mesmos instrumentos jurídicos se intencionam assim a salvaguardar essa mesma cindibilidade praxeológica do homem, que o coloca, muitas vezes, como centro de tensão e conflito permanente.

---

<sup>1139</sup> Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica*, 219.

<sup>1140</sup> De certo modo, a não inserção de uma ciência puramente jurídica dentro do quadro de resolução dos conflitos, não só esmera uma forma saudável e mais abrangente de realizar a justiça, como, em certa medida, convola a *reivindicação dúctil e não rígida do bom direito*, para a satisfação dos deveres e direitos de que todos carecem, Francesco D’Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, tr. Ana Eduarda Santos (Parede, Príncípa, 2009), 49-50.

---

Neste sentido, poderemos concluir que será pelo reconhecimento desta realidade jurídica, que se forma a ligação entre a interpretação jurídica atual e o espaço da literatura. Tal ideia não se deve só ao facto do direito – como instância cultural – se enraizar nos diferentes modos culturais das comunidades mas, igualmente, porque consigna o argumento de que só por meio de uma justiça poética (detentora assim dos laivos imaginativos de uma alma literária) se poderá atribuir o necessário contributo humanista às lides frias e rígidas do *jus* processual. Convém, no entanto, não esquecer a enorme riqueza que estes mesmos universos ficcionais comportam para o processo crítico-argumentativo das questões judiciais e, como tal, para a efetivação de uma justiça mais humana no mundo.<sup>1141</sup>

### ***3 – O papel da mediação do direito por dentro de uma moral perspetivista***

Impõe-se, portanto, no âmbito da discussão anterior, desenvolver um discurso normativo, à luz de uma conceção de teor essencialmente argumentativo. Por outras palavras, um discurso que não resulte nem de uma lógica simplesmente formal – noção a partir da qual se universalizam os vários princípios morais – nem da arbitrariedade dos interesses ou de valores mais pessoais.<sup>1142</sup> De certa forma, pretende-se assegurar assim uma possível concertação com aquilo que Jürgen Habermas designou como *acordo potencial no nível de uma comunidade sem limites, nem coerções*.

Nesta medida, tal sentido compreenderá uma via normativa muito específica que, procurará pela disputa de opiniões estabelecer um acordo coletivo que se equipará mais com uma negociação eficaz do que com a ideia formal de um consenso.<sup>1143</sup> Contudo, não poderemos esquecer da arbitrariedade que envolve o próprio sistema legal e, portanto, que o fundamento que origina as leis do Estado (bem como as prerrogativas de uma justiça formal) nunca será fruto de um princípio absoluto e, nem mesmo de uma necessidade lógica ou de uma teoria universal, como seria o caso do sistema científico. No fundo, levando à ideia de que a causa que dá lastro à própria conceção de justiça será intrinsecamente arbitrária.<sup>1144</sup>

Por conseguinte, será utópico falar de um sistema de justiça que sirva os interesses de todos, por igual, devendo antes se salientar a existência de tantos sistemas de justiça, quantos

---

<sup>1141</sup> Joana Aguiar Silva, *A prática judiciária entre Direito e Literatura* (Coimbra: Almedina, 2011), 121-124.

<sup>1142</sup> De certa forma, afasta-se a visão de um direito flutuante na sua essencialidade, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 172.

<sup>1143</sup> *Ibidem*.

<sup>1144</sup> Se por um lado, são as normas que determinam aquilo que tem, ou não, valor em sociedade - portanto condicionando a escolha do núcleo axiológico e valorativo de onde emanam os imperativos das leis, dos direitos e dos deveres - por outro lado, não deixam de ser o resultado de uma arbitrariedade original, Chaim Perelman, *Ética e Direito*, tr. João C. S. Duarte (Lisboa: Instituto Piaget, 2002), 61.

---

os valores que os mesmos encerram.<sup>1145</sup> Nesta medida, podemos concluir que todos os argumentos deverão ser considerados *a priori* como vias plausíveis de serem aceites por todos<sup>1146</sup> e, igualmente, que os princípios de correção e de respeito em relação ao outro em sociedade, deverão servir de suporte a esses mesmos argumentos no âmbito de um acordo universal.

Porém, como sublinha Ricoeur, tal objetivo não seria totalmente realizável, se não se entendesse que os princípios em causa transportariam já o sentido último de um fundamento transcendental, o qual, associado ao confronto argumentativo visaria tão só manifestar a ideia de uma tarefa inacabada, a carecer, a todo o tempo, de um aperfeiçoamento contínuo.<sup>1147</sup> Adicionalmente, deveremos ter presente a possível correspondência que se poderá tecer entre a noção de uma moral transcendente e o próprio imperativo kantiano, lembrando, porém, que a crítica habermasiana compreenderá sempre este mesmo princípio formal numa dimensão mais intersubjetiva do que propriamente no seio do monologismo atávico kantiano.<sup>1148</sup>

Desta forma, será somente à luz do debate entre as diferentes posições morais que se edificará a verdadeira ética na discussão, facto que resultará, segundo Ricoeur, de uma descoberta no seio do espaço normativo de várias vias de abordagem mais consentâneas com o ideal de *vida boa*. Adianta, contudo, o filósofo, que o fim em questão nunca poderá ser concebido à custa de uma lógica de funcionalidade política, mas antes, por meio da crítica normativa que não deixa de ser complementar do próprio equilíbrio que rege os acordos *entre poderes em conflito*.<sup>1149</sup> No fundo, o momento argumentativo que aqui se garante, pretenderá inculcar no seio do direito a assunção de uma intencionalidade discursiva construída à luz de versões rivais da verdade.<sup>1150</sup> Ou seja, visões que não demonstram senão *reconstruções simbólicas dos acontecimentos* que, por uma razão ou por outra, não formarão prova imediata

---

<sup>1145</sup> Por conta da pluralidade de valores, bem como da sua arbitrariedade, seria de todo difícil produzir um raciocínio suficientemente agregador para compreender num acordo geral as regras de justiça em dissensão, *Ibidem*, 61-62.

<sup>1146</sup> Facto que J. Habermas explicitou ao definir o critério da comunicabilidade universal, que permitiria a participação de todos no consenso universal, mas sem que tal fosse fruto da coercibilidade ou da dominação de uns em relação a outros, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 173.

<sup>1147</sup> *Ibidem*.

<sup>1148</sup> *Ibidem*, 174.

<sup>1149</sup> De certa forma, o filósofo francês quis deixar uma resposta a todos aqueles que afixavam que o circunstancialismo ideal de todo o processo argumentativo, mormente no âmbito legislativo e judiciário, enunciaria a formação de novas lacunas e conceitos indeterminados, que moldariam a noção de um direito flutuante, propício a distorções sistemáticas de todo o tipo, *Ibidem*.

<sup>1150</sup> Juízos que, de uma forma pragmática e argumentada, visariam tão só o convencimento de um auditório para a versão da juridicidade factual mais próxima da verdade.

---

da sua factualidade, carecendo assim de *juízos de plausibilidade e de verosimilhança* na tomada de decisão.<sup>1151</sup>

Neste sentido, tudo se passará como se os factos em questão não expressassem nenhuma expressão de verdade (ou seja, estivessem longe ser redondos) e, portanto, fizessem apelo a uma hermenêutica de índole jurídica como forma de reconstituir através da lide processual, a *inteligibilidade quer dos factos, quer do próprio direito* – processo que decorre de um critério narrativo específico e coerente.<sup>1152</sup> Por conseguinte, tal hermenêutica visará, antes de tudo, o respeito pelo valor histórico da lei, à luz de um ajustamento em relação às mutações da vida real, no seio da qual os próprios valores comportarão um elemento aleatório.<sup>1153</sup>

#### ***4 – A necessidade de uma nova hermenêutica jurídica***

##### ***4.1 – Segundo o propósito de atribuir um novo “facies” decisório aos conflitos reais***

Poderemos, assim, asseverar que a tarefa legiferante dos operadores judiciários, promoverá a intervenção da ciência do direito nos assuntos da *praxis*, consubstanciando deste modo a ideia de que a compreensão dos factos jurídicos integrará a sua própria historicidade. Por outro lado, não nos poderemos esquecer, que tal perceção virá associada à conceção hermenêutica de Ricoeur, que refere assim que a reflexividade procederá de um movimento de regressão e progressão – rutura e sutura – tendente a buscar no enigma dos símbolos do mundo a atualização da sua visão criadora – tarefa que no âmbito judicial, comportará a criação dinamizadora do direito.<sup>1154</sup> Adicionalmente, constata-se por este ponto de vista, o sentido de uma justiça resgatado hermenêuticamente da história jurídica, quer à custa da preparação ou da feitura das leis (e, como tal, de todo o processo que as envolve), quer

---

<sup>1151</sup> Joana Aguiar Silva, *A prática judiciária entre Direito e Literatura*, 37.

<sup>1152</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>1153</sup> De certo modo se exigiria, na esteira de Hans G. Gadamer, o compromisso de orientar a tarefa da *interpretatio* e da aplicação judicativa e decisória das normas, para a procura de uma expressão do direito que pudesse servir a realidade social como um todo e não tanto, ou unicamente, pela especificidade das proposições jurídicas, Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica*, 208-209.

<sup>1154</sup> De certa forma, diz-nos Ricoeur, seria pelo percurso dialético entre a arqueologia e a teleologia que o homem procuraria atingir racionalmente a totalização de sentido que os símbolos escondem. Contudo tal sentido, levá-lo-ia antes para um maior descentramento de si próprio e por consequência à perceção de uma alteridade totalizante (totalidade de um outro sagrado), de um “Deus” que não se fecha radicalmente sobre si mesmo mas que nos interpela e nos dá a escutá-lo pelo testemunho ambíguo da palavra. Nesta medida, a dimensão regressiva e prospetiva do símbolo seria de todo essencial para não cair em idolatrias e ilusões transcendentais que anulariam decerto a noção da totalização divina, Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur* (Coimbra: Minerva Coimbra, Col. Maiêutica / 3, 1992), 93-97.

---

recorrendo à própria jurisprudência, que visa como tal a aplicação do direito à realidade atual, readaptando quando necessário o seu passado.<sup>1155</sup>

Não obstante, a argumentação do direito representa já uma pequena parcela da teoria geral da argumentação (bem como da sua aplicabilidade), equiparando-se assim a *um caso especial da discussão normativa* que engloba, por sua vez, o conjunto das normas discursivas destinadas a regular as diversas etapas por onde se produzirá o desenvolvimento de uma dada discussão. Ricoeur adianta, no entanto, que a prática em causa poderá constituir-se, quer no início da discussão – dado o caráter universal que encerra – quer no decurso ou no término da mesma, não esquecendo igualmente o dever que impende sobre as partes processuais de manifestarem o reconhecimento devido às soluções que venham a ser encontradas.<sup>1156</sup>

Concluiremos, então, que tais decisões se incorporarão na sentença judicial, à luz da fundamentação que comportam – em todas as razões que se mostrem mais credíveis –<sup>1157</sup>, tendo em vista sanar assim a raiz da própria conflitualidade. No fundo, situando tais divergências no cruzamento entre *o formal e o substancial* da intencionalidade discursiva. Contudo e, como advoga o nosso autor, tal questão só assumirá um pleno realce, quando se intencionar a defender os princípios e as necessidades salvaguardados, desde há muito, pela história atribulada dos homens (refletindo, assim, um apelo a uma interpretação mais abrangente sobre as questões que compreendem os interesses públicos, em discussão).<sup>1158</sup> Nesta medida, poderemos indagar se o teor da fundamentação judiciária, representará já a ideia de uma justificação razoável no seio do acontecimento julgado, isto é, de uma justificação que possa comportar um sentido diferente, conforme o auditório a que se destina. Desta forma, se apenas estiver em causa a regulação de normas concretas, caberá ao juiz a tarefa de apresentar um conteúdo de elementos mínimos para fundamentar necessariamente a sua decisão. Contudo, se for a opinião pública o seu auditório preferencial, haverá então que sujeitar a própria instância decisória a uma interpretação jurídica mais complexa, tendo em vista defender os critérios de equidade entre os interesses gerais da comunidade.<sup>1159</sup>

---

<sup>1155</sup> Como refere Ronald Dworkin, verifica-se pela aplicação da atual hermenêutica normativa, a simultaneidade de uma interpretação jurídica da história passada com a sua reconstrução crítica e inovadora, virada para o futuro, Jean-Cassien Biller, Aglaé Maryioli, *História da Filosofia do Direito*, 353-354.

<sup>1156</sup> Esse reconhecimento, segundo Ricoeur, só terá a sua validade quando a solução encontrada for aceite pelas várias partes em litígio, quer sejam vencedoras, quer sejam vencidas, desde que satisfaçam, de forma mais ou menos plena, as necessidades de cada um, *Ibidem*, 174.

<sup>1157</sup> Colmatando, de certa forma, os impasses relativos às premissas resgatadas quer da necessidade, quer dos próprios interesses.

<sup>1158</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>1159</sup> Chaim Perelman, *Ética e Direito*, 507.

---

De facto, para que tais exigências possam verdadeiramente ser aceites, teremos que passá-las obrigatoriamente pelo crivo da apreciação interpretativa, avaliação que se direccionará para as denominadas *comunidades de porte variável*, em tudo semelhante ao trajeto ascendente que vai das máximas kantianas aos critérios universais da regra geral.<sup>1160</sup> Será, pois, segundo este mesmo enquadramento que Ricoeur explicitará a equiparação possível entre o processo judiciário e o processo literário, à luz de uma simetria estabelecida entre a tarefa argumentativa-interpretativa do direito e a dialética da explicação-compreensão textual. Nesta medida, afere o autor, que tal dualidade inerente à própria contenda judiciária acabará por revesti-la de um cariz discursivo acentuado, facto que segundo Ricoeur, se traduzirá no aforismo: *explicar mais para compreender melhor* – no fundo, afirmando que só pelo crescendo do debate argumentativo se conseguirá encontrar a melhor interpretação possível para dar cobro à decisão judicial.<sup>1161</sup>

Desta forma, a associação entre a objetividade das normas e a pluralidade discursiva do debate não levará senão a hermenêutica jurídica a deslocar-se para o âmbito das questões que ultrapassam a simples querela entre a letra e o espírito da lei – dito de outra forma, para lá da pura abordagem heurística ou semiótica dos problemas normativos. Por conseguinte, tal hermenêutica não expressará senão o próprio esquema social, moral e extralinguístico das opiniões individuais e, portanto, o sentido de uma comunidade destinada a conviver pacificamente segundo o bem comum.<sup>1162</sup>

Em síntese, percebemos assim o desejo de promover a normalização dos comportamentos sociais, mediante a aceitação da ordem institucional estabelecida – princípio que aponta para a redução da distância entre o imperativo da lei e o sujeito de direito. No fundo, mostrando que esta aceitação indicia a interiorização pelos indivíduos das normas da comunidade, dentro daquilo que pode ser designado como *agir por impregnação persuasiva*.<sup>1163</sup>

---

<sup>1160</sup> *Ibidem*, 174-175.

<sup>1161</sup> *Ibidem*, 183.

<sup>1162</sup> De certo modo, pretende-se equiparar o próprio papel do magistrado ao trabalho de um artista, o qual repercute, pelo direito, pela interpretação e pela aplicação que faz das leis, a própria transformação social e cultural dos tempos, na medida em que o texto legal não deixa de ser um texto especialmente vivo e as normas que ele contém, *pertencem à essência da vida social*, Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica* (Lisboa: Instituto Piaget, 2012), 212-213.

<sup>1163</sup> É necessário desfazer a ideia de que o direito deve ser trabalhado na exterioridade do agir humano, reivindicando ao mesmo tempo a sua introdução nos espíritos mais céticos e obtusos, de forma a assimilar a relevância do constructo jurídico para a ordem social, Alain Supiot, *Homo Juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit* (Paris, Seuil, 2005), 252.

---

## 4.2 – Segundo a intertextualidade do espírito literário e o espírito da lei

Há que realçar, igualmente, que o jurista hermenêutico tendo em vista o bem comum, jamais deixará de colocar em causa as suas inclinações pessoais, procurando descobrir assim as suas próprias fragilidades à luz de um juízo particular. Por outras palavras, será o próprio hermeneuta que deverá tomar a decisão de acolher em si mesmo o refinamento ético da sua consciência, adotando não só a tarefa contínua de uma autovigilância, mas igualmente a assimilação dos benefícios e dos inconvenientes da sua própria interpretação – levando desde logo em conta *a consciência jurídica da coletividade*, a sua segurança, a previsibilidade das normas ou, mesmo, a subsistência física do Estado de direito.<sup>1164</sup>

Como já foi referido, o confronto entre os ideais normativos só tomará um sentido criativo no direito, quando se direcionar para o âmbito dos universos jus-literários, no seio dos quais toda a faceta humana se reconhece pelos *retratos psicológicos, éticos e sociais* que as personagens exprimem. Tal facto adquire assim uma indubitável relevância, tendo em conta que a ciência jurídica se prolonga na própria vida em questão.<sup>1165</sup> Assim, segundo esta assunção, poderemos entender o quão importante será a passagem da hermenêutica textual – como é o caso do sistema legal – para uma dimensão mais lata da teoria interpretativa, a qual levará assim *em consideração o homem que age, sofre, decide ou julga*.<sup>1166</sup>

Desta feita, o binómio argumentação-interpretação só será realizável no quadro da racionalidade jurídica, quando for possível introduzir na mesma os elementos extrajurídicos associados às idiossincrasias pessoais ou às colorações motivacionais de cada indivíduo (no fundo, tudo aquilo que faz do comportamento humano um sistema eticamente inconcluso). Desta forma, poderemos concluir que tais elementos não representarão somente uma perspetiva ontológica significativa – dotada de uma lógica própria ou natural – mas igualmente a visão social dos interesses, dos valores e das situações jurídico-sociais mais relevantes.<sup>1167</sup>

Não obstante, há quem critique categoricamente esta mesma pretensão jurídica, afirmando assim que a *inevitabilidade da retórica* acabará por condicionar de forma negativa a própria realização da justiça, na medida em que exprime uma verdade múltipla ou

---

<sup>1164</sup> Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica*, 209.

<sup>1165</sup> Joana Aguiar Silva,, *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas*, 73-74

<sup>1166</sup> No fundo, haveria a pretensão de Ricoeur, após a análise da questão da identidade e da dialética que lhe corresponde entre a *ipse* e a alteridade, de fazer radicar a hermenêutica no seio de uma ontologia de ação, José Manuel Morgado Heleno, *O ato de julgar* in *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur* (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), 311-312.

<sup>1167</sup> No fundo, vincula-se a *lex scripta* ao *jus non scriptum*, para descortinar a intencionalidade relevante da norma positiva, Maria Amélia C. das Neves, *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica*, 219.

---

prismática. No fundo, será sempre uma solução que só poderá ser alcançada através da força persuasora de certos artifícios linguísticos, desfeiteando por este modo, a honestidade da própria argumentação jurídica à custa de um discurso meramente probabilístico ou verosímil.<sup>1168</sup>

## 5 – Considerações sobre a natureza de uma nova interpretação jurídica

### 5.1 – A suscetibilidade criativa dos precedentes judiciais

Transpondo de novo a discussão para o âmbito da justiça processual, poderemos concluir com Ricoeur, que todo o argumento jurídico terá de compreender a pretensão de uma correção na prática discursiva em geral, dado que se tal não acontecesse, tornaria decerto irreconhecível qualquer sentido que atribuísse à *ideia de argumentar racionalmente* uma validade legítima.<sup>1169</sup> Neste sentido, tal intenção só poderá ser compreendida através de uma *boa fundamentada* decisão judiciária – afirmação que obterá a sua origem, quer de um princípio aceite por todos (ou seja, culturalmente enraizado na moral coletiva), quer de uma causa justificativa extraída do próprio jogo argumentativo que o precedeu.

Nesta linha e na opinião do nosso autor, o precedente judiciário representa já um poderoso critério argumentativo, que visa assim atribuir voz de reconhecimento a uma determinada solução judicial, à luz da semelhança que comporta com outras decisões de direito, já estatuídas. Nesta medida e com vista a garantir a segurança e a estabilidade jurídica, bem como a sua subordinação ao critério de universalidade,<sup>1170</sup> teremos de perceber que todo o precedente judicial deverá antes de tudo mobilizar, por dentro do espaço argumentativo, um critério interpretativo eficaz, à custa de uma lógica que *não é dada, nem inventada, mas construída*.<sup>1171</sup>

Contudo, não nos poderemos esquecer que a aplicação de um determinado precedente judicial, é já em si demonstrativa de um sentido de interpretação menos esclarecido, no que diz respeito às motivações que levam a estabelecer uma certa semelhança entre dois casos

---

<sup>1168</sup> De certa forma, como adiantam muitos comentadores, a consideração de narrativas criativas no processo judicial, poderá retirar ao direito a sua coerência empírico-determinística, o que por sua vez poderá conduzir ao enfraquecimento da própria *autoridade de todo o edifício jurídico*, Joana Aguiar Silva, *A prática judiciária entre Direito e Literatura*, 47.

<sup>1169</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 178.

<sup>1170</sup> Ou seja, atribuir um critério de semelhança a situações jurídicas homólogas.

<sup>1171</sup> Como sublinha Ricoeur, o teste decisivo que coloca em questão a semelhança ou a diferença de um determinado dissídio judicial, não pressupõe senão um enlace entre os argumentos a favor ou em desfavor da interpretação que do mesmo se retira, *Ibidem*, 182-183.

---

jurídicos, distanciados quer no tempo, quer no espaço.<sup>1172</sup> Tal consideração centra-se, assim, na ideia de que na apreciação de um determinado *factum* jurídico, confluirão sempre *juízos de valor ou de importância, sobre os quais muito frequentemente não estamos de acordo*. Ou seja, assimilando a noção de que tais juízos terão de compreender implicitamente *lugares comuns*,<sup>1173</sup> a partir dos quais se extrairão dialéticas suficientemente frutuosas para semear o consenso argumentativo entre as diversas opiniões contrárias (e, decerto averbando por este modo, uma justa apreciação judicial).<sup>1174</sup>

Só, pois, segundo este sentido, como refere Ricoeur, se ultrapassará possíveis incoerências no ato decisório, ao mesmo tempo que se incita à formação de um juízo credível para estatuir de forma ponderada e em consciência a *justa distância* entre as partes.<sup>1175</sup>

## 5.2 – A dinâmica interpretativa entre o texto da norma e a narrativa dos factos

Deste modo, para que possamos avaliar corretamente o sentido de um conflito específico, teremos de fazer inserir no quadro da vida real a produção de um olhar crítico, capaz assim de efetuar a mediação necessária entre as normas legais e os factos reais.<sup>1176</sup> No fundo, mostrando que estes mesmos conflitos constituem o *prius metodológico*, a partir do qual se desenvolve a questão processual. Há que acrescentar, igualmente, que o próprio processo de interpretação transporta já um conteúdo normativo muito específico, capaz assim de desfeitear a incerteza que o caso jurídico alberga.<sup>1177</sup>

Nesta medida e, em tom dworkiniano, poderemos afirmar que no âmbito da decisão judicial se verifica o cruzamento interpretativo dos factos litigiosos com as próprias interpretações legais, convocando desta forma as várias versões que as narrativas comportam. Ricoeur sublinha, porém, que os factos mais problemáticos da contenda judiciária, não são aqueles que se apresentam *em bruto* ou envolvidos por um consenso indesmentível, mas antes todas aquelas circunstâncias por onde se aferirá a riqueza da multivocidade semântica ou

---

<sup>1172</sup> Chaim Perelman, *Ética e Direito*, 608.

<sup>1173</sup> Ou seja, de conceitos e critérios abrangentes por onde a consensualidade e univocidade dos espíritos seja possível.

<sup>1174</sup> *Ibidem*, 609.

<sup>1175</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 177.

<sup>1176</sup> Assim o encontro entre a norma e o caso concreto, far-se-á à custa da exegese mútua, ou de uma dialética progressiva entre os dois elementos considerados, José de Sousa e Brito, *Hermenêutica e Direito*, Separata do vol. LXII (1986) do Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1990, 17.

<sup>1177</sup> A decisão judicativa dos casos em contenda não derivará apenas de um sentido normativo abstrato dimanado pelas leis, como afiançava o positivismo jurídico, mas pressupõe igualmente a constituição de uma análise normativa atravessada pela perspetiva problemática do caso concreto, facto que fará despoletar o sentido e a própria normatividade do texto legal, Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, 142.

---

dos diversos sentidos interpretados.<sup>1178</sup> Deste modo, como afirma o nosso autor, teremos de reconhecer a dificuldade em atribuir uma solução consensual a todos aqueles conflitos que compreendem interpretações muito diferentes, contudo, verosímeis entre si.

Não obstante, será sempre importante a produção de uma boa sentença para estabelecer o respeito pelo Estado de direito e pelas normas por ele cominadas – como tal, o reconhecimento do imperativo das leis face à *preocupação com a miséria humana* – não esquecendo, igualmente, o respeito pelos direitos singulares e inalienáveis do ser humano.<sup>1179</sup> Neste sentido, teremos de descobrir, em cada caso, a solução de direito que satisfaça as *expectativas axiológico-jurídicas* da comunidade, objetivos em vista dos quais, se possa estabelecer um consenso mais alargado sobre as razões fundamentantes que determinam o recorte da sua pronúncia.<sup>1180</sup>

De facto, teremos de levar em conta, aquilo que o princípio da igualdade já afirmava, ou seja, que, para além da uniformização dos conflitos segundo a lei, seria igualmente necessário atribuir aos cidadãos uma justiça amplamente vocacionada para a salvaguarda do ser humano – apelando, assim, para o livre desenvolvimento da sua personalidade no seio do espaço institucional.<sup>1181</sup> No fundo, se recuarmos a Aristóteles, conseguimos perceber que só por meio de uma igualdade simultaneamente geométrica e proporcional na justiça,<sup>1182</sup> poderemos chegar à noção de um direito proporcional ou equitativo, dentro do quadro das próprias determinações normativas que compreende.<sup>1183</sup>

Há que promover, então, em sede de decisão judicial, um juízo autonomamente determinado para o confronto dialógico entre o sistema normativo e o próprio casuísmo metodológico que o reveste. No fundo, procurando conformar a interpretação jurídica aos *princípios ético-práticos e discursivo-argumentativos* da própria razão prática.<sup>1184</sup> Nesta medida, o Estado normativo que daqui resulta, será sempre fruto de uma dialética estabelecida entre a interpretação problemática das normas e a especificidade dos casos jurídicos, quando narrados. No fundo, o apelo a uma racionalidade prática na decisão judicial, acabará por produzir a exigência de uma argumentação mais consistente com *a dimensão subjetiva do*

---

<sup>1178</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 181.

<sup>1179</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>1180</sup> Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, 147.

<sup>1181</sup> Neste sentido, o princípio em questão não traduz a estatuição de um pena igual para todos, mas antes o direito de apelação a um tratamento individualizado por parte da justiça e das instituições penais, Antoine Garapon, *Le Gardien des Promesses, Le juge et la Démocratie, préface de Paul Ricoeur* (Paris: Editions Odile Jacob, 1996), 217.

<sup>1182</sup> No decurso da qual o *igual* se situa a meio termo entre o excesso e a falta.

<sup>1183</sup> Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, tr. António Ulisses Cortês (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 239.

<sup>1184</sup> Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, 147.

---

*discurso de fundamentação jurídica*, ínsito nas próprias soluções de direito.<sup>1185</sup> Dito de outro modo, será necessário instaurar, no âmbito da decisão judicial, a presença do testemunho pessoal do indivíduo, dentro daquilo que poderá constituir o sentido da *haecceidade scotoniana* do Eu, revestindo tão só a intangibilidade de uma alma única. Este, por sua vez, apesar de comportar uma certa espessura qualitativa (noção composta por expressões, ideias e comportamentos distintos) continua ainda a afirmar a unicidade da sua presença, por meio da qual o Eu mais singular do ser humano se irrompe.<sup>1186</sup> Desta forma, dir-se-á, sintetizando, que a individuação jurídica das subjetividades em conflito, não representa senão a marca de um contraste em relação à própria logicidade das normas.

Compreende-se, então, segundo Ricoeur, que a pronúncia da decisão judicial, bem como as fases processuais que a antecederam, constituem desde logo a marca incontestável do *trágico da ação*, isto é, a forma de uma justiça que nem sempre é consistente com a certeza objetiva que dela se espera. No fundo, afirmando que o ato decisório raramente se apresenta como uma escolha clara entre o bem e o mal, mas antes entre o *cinzento e o cinzento [...] ou entre o mal e o pior*.<sup>1187</sup>

## **6 – A intencionalidade jurídica do “justo” no momento decisório**

### **6.1 – A essencialidade da crítica ricoeuriana e a noção de justiça em Dworkin**

Deste modo, ao regressar a Dworkin, Ricoeur não deixa de expressar a sua discordância em relação ao pensamento daquele filósofo, quando o mesmo defende a existência, sempre possível, de uma solução justa e adequada para todo o conflito jurídico. Por outras palavras, Ricoeur rejeitará em Dworkin, quer a sua visão positivista sobre o direito, quer a anulação total da discricionariedade decisória argumentada pelo próprio. De facto, como sublinha Ricoeur, seguindo de perto o pensamento de Atienza, a equidade que Dworkin consagra através dos casos mais problemáticos de Justiça – *hard cases* – raramente se

---

<sup>1185</sup> De realçar, contudo, que a própria relevância dos factos apreciados em sede de decisão, comportam já em si uma *natureza normativamente matizada*, cuja expressão significativa contribui já para enunciar a composição de uma verdade que antes de ser discursiva, deverá ser consensual, Joana Aguiar Silva, *A prática judiciária entre Direito e Literatura*, 111-112.

<sup>1186</sup> De certa forma, é derivado desta irradiação emotiva, apaixonada e afetuosa que nos preenche, que se constituirá porventura em nós uma zona de permissividade e vulnerabilidade moral a partir da qual ficamos suscetíveis a sermos magoados *por uma palavra ou por um insulto malévolo*, Jean-Clet Martin, *100 filósofos, de Aristóteles a Wittgenstein*, 430-432.

<sup>1187</sup> Facto que se insere inelutavelmente no âmbito do trágico, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 221.

---

concretiza na prática jurídica corrente, existindo antes a noção de *um sentido de justeza mais do que de justiça*.<sup>1188</sup>

Com efeito, tal solução tenderia assim a aproximar-se da teoria dos *desacordos razoáveis* de John Rawls, não só devido à difícil reconstituição das narrativas em juízo (relatos subordinados, desse logo, às ideias dominantes na sociedade ou, mesmo, a juízos morais pré-concebidos) como também à proliferação das esferas de justiça e, como tal, à avultada quantidade de normas e códigos dispersos por todas as instituições públicas e privadas.<sup>1189</sup> Por outro lado, teremos que nos lembrar que pensar o justo é pensar no equilíbrio sempre frágil entre o bom e o legal, levando em conta que, no seio do espaço público a dimensão política da ação tenderá a ganhar uma maior projeção. De certo modo, é por estar em causa a dimensão humana que a linguagem política se vê transportada pelos *sentidos de liberdade de justiça* – os quais implicam uma certa ambiguidade, semelhante aos valores culturais – até ao *domínio do provável* e da retórica, ideia que Ricoeur visualiza como estando *a meio caminho entre a demonstração racional e o argumento sofisticado*.<sup>1190</sup>

Neste sentido, regressando ao direito, deveremos atender assim à grande complexidade interpretativa da ciência jurídica atual, especialmente naqueles impasses onde é difícil descortinar uma solução legal para os conflitos presentes. Depreendemos, então, a dificuldade acrescida que é tipificar os factos jurídicos concretos, bem como descobrir a intenção da norma mais adequada para atribuir uma solução eficaz aos dissídios judiciais: seja segundo o sentido literal do texto forense, seja por meio do espírito do legislador. Contudo, em relação à dificuldade de descortinar um sentido mais preciso na lei, podemos afirmar com Ricoeur, que ao contrário do discurso oral em que o acontecimento e o seu significado são coincidentes,<sup>1191</sup> no discurso escrito assiste-se antes à fuga do próprio texto *do horizonte finito vivido pelo seu autor* – distância medida entre a intenção original, como acontecimento que *falece* e, o seu sentido expressivo ao longo do tempo – para um sentido mais abrangente do que a intenção inicial. Por outras palavras, a tarefa exegética centrada somente na sua significação, tenderá a libertar-se das *amarras com a psicologia do seu autor*.<sup>1192</sup> Não

---

<sup>1188</sup> *Ibidem*, 183.

<sup>1189</sup> *Ibidem*, 220.

<sup>1190</sup> José Manuel Morgado Heleno, *O ato de julgar*, 311-312.

<sup>1191</sup> E, portanto, a intenção do autor é espontaneamente reproduzida no significado do discurso que produz.

<sup>1192</sup> O sentido ultrapassa, assim, todo o acontecimento real - de curta duração, apreendendo-se só depois a sua significação – o qual quando documentado em texto, provoca a rutura entre o discurso propriamente dito e aquele que o produziu, salvaguardando-se assim o reconhecimento simples do autor como fonte do discurso e já não pela conceção da sua autoridade em relação ao mesmo, Ted Klein, *A ideia de uma ética hermenêutica*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Lewisb Edwin Hahn (coord.), tr. António Moreira Teixeira (Lisboa: Instituto Piaget, 1999), 198-199.

---

obstante, como sublinha Ricoeur, será somente através da aplicação concreta da lei que poderemos reconhecer o conflito entre o espírito e o texto da norma e, como tal, a sua variabilidade intrínseca que faz do silêncio dos *hard cases* a sua expressão mais visível. Tal ambiguidade define-se, assim, pelo cariz paradoxal da própria argumentação jurídica, muito em parte porque o juiz fica desde logo impelido a procurar segundo o direito, os argumentos mais plausíveis para fundamentar a decisão judicial.<sup>1193</sup>

Por conseguinte, quando a intenção do legislador é convocada, não só se torna visível o aparecimento de diversos significados – alguns divergentes entre si – como se assiste igualmente ao despojamento de certos argumentos genéticos de direito (*pedigree*) que, de outra forma, integrariam o pensamento jurídico tradicional e, como tal, situados *na mesma rúbrica dos argumentos históricos e comparativos*.<sup>1194</sup> Com efeito, como afirma Ricoeur, a existência de diversos sentidos textuais determina impreterivelmente o aparecimento de certos constrangimentos interpretativos, não tanto por causa da *incomunicabilidade da experiência psíquica do autor*, mas antes porque a própria significação do texto comporta já a sua superação em relação à intenção originalmente concebida.<sup>1195</sup> Deste modo, poderemos concluir que todo o discurso transporta consigo o elemento infinito da linguagem que, não deixa assim de ser constitutivo do caráter polissémico das palavras, bem como das frases que o compõe. Tal facto aponta, por sua vez, para um cúmulo linguístico textual, sob a forma de um acontecimento ou instância discursiva concreta, por meio da qual se enseja uma abertura para a temporalidade, na qual a existência se presenteia (daí, o conceito de intratemporalidade). Isto é, situando-o para além da *profundidade dos campos de experiência individual* ou, mesmo, da ilimitada reflexividade dos sentidos inesgotáveis do mundo – espaço perspectivado, assim, como referência a esse mesmo discurso.<sup>1196</sup>

De certa forma, a circularidade entre o léxico formal do texto e a palavra viva que dele se extrai, concretiza a expressão de uma interpretação dialética no seio da própria *hermeneia* aristotélica. No fundo, tal expressão é demonstrada, quer quando se desloca o homem para dentro da finitude do seu próprio acontecimento, quer quando o mesmo atua como fonte subjetiva dos sentidos múltiplos do agir humano – significados que se traduzem, por sua vez,

---

<sup>1193</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 180.

<sup>1194</sup> *Ibidem*, 182

<sup>1195</sup> Refere Ricoeur que o único sentido a precisar na interpretação será sempre o do próprio texto, na medida em que, ao contrário do que explicitavam as *formas românticas da hermenêutica* a intenção do autor fica fora do alcance do outro, dado que não seria racionalmente viável compreendê-lo *melhor que ele a si mesmo se compreendeu*. Adicionalmente, a busca do espírito do legislador poderá ser, em certos casos, muito prejudicial para a interpretação final da obra, João Amaral Ribeiro, *Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*, 87-88.

<sup>1196</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade*, 106.

---

em palavras.<sup>1197</sup> Por conseguinte, poderemos retirar daqui, a ideia de uma interpretação mais semântica do que propriamente psicológica, consideração que revela o distanciamento entre o sentido verbal do texto e a intenção mental do seu autor. Tal facto não deixa de implicar, assim, uma certa indeterminação em relação às próprias construções criativas dessa mesma interpretação estereoscópica.<sup>1198</sup>

Doravante, afirma Ricoeur, a figura do silogismo jurídico comporta uma forte componente prática muito semelhante ao silogismo comum, produzindo por conseguinte a plena efetividade quando assenta no cruzamento entre a norma e o facto. Isto é, quando acolhe o princípio de que toda a interpretação jurídica deverá convergir na união entre *a norma como aquilo que cobre, e o caso, como aquilo que é coberto*.<sup>1199</sup> Por outras palavras, a associação entre o problema jurídico e a interpretação dos conflitos, não busca somente o sentido textual da norma – por uma via puramente hermenêutico-exegética – mas também a boa adequação da mesma ao *critério da justa decisão do problema concreto*.<sup>1200</sup>

## **6.2 – A importância dos universais para a hermenêutica jurídica atual**

Conclui, assim, o autor de *Soi-même comme un autre* que a interpretação jurídica só ganhará uma maior eficácia por meio da via hermenêutica. De certo modo, trazendo à liça o uso da argumentação jurídica, como forma de descortinar na lei as soluções que possam ser consensuais (enquadrando, por conseguinte, os respetivos litígios no seio das regras universais).<sup>1201</sup> No fundo, como afirma Ricoeur, o juízo reflexivo kantiano só poderá ser produzido no seio deste conceito de interpretação, o qual congrega assim a expressão de uma capacidade imaginativa ou criadora, destinada a estabelecer uma regra para todo o caso jurídico.<sup>1202</sup> De certa forma, concluindo que a reinvenção de novos *universais em contexto* –

---

<sup>1197</sup> Nesta medida se deduz ao nível da linguagem a antropologia estrutural de um homem finito em acto, mas virtualmente infinito no *mundo teórico-prático* onde a sua inteligência se reveste de um cariz diverso e potencialmente universalizante, *Ibidem*, 108.

<sup>1198</sup> Salienta o filósofo francês que o modelo metódico de tais conjecturas se apura na circularidade interpretativa, reconhecida pela dialética entre as partes e o todo textual, assimilando o holismo da obra pelo modo prospetivístico com que se visiona e interpreta a constituição de um objeto percebido e não olvidando a extensão imprevisível que as expressões significantes no texto possam afiançar (interpretação extensiva), como aquela que resulta da multivocidade metafórica da linguagem, João Amaral Ribeiro, *Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*, 89-90.

<sup>1199</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 179-180.

<sup>1200</sup> Castanheira Neves *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, 84.

<sup>1201</sup> Neste sentido, toda a regra de universalização compreende um conjunto de intencionalidades argumentativas, ficando a tarefa interpretativa com o ensejo de produzir nas mesmas, caminhos imaginativos através do juízo reflexivo, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 179.

<sup>1202</sup> Afastando a penosa tarefa de procurar uma norma específica por dentro de um acervo legislativo extenso e lacunoso, *Ibidem*, 184.

---

pela reinterpretação dos compromissos históricos – só será possível quando esta mesma interpretação se inserir no âmbito da rememoração de *todos os começos e recomeços e de todas as tradições*. Por outras palavras, tal interpretação só poderá existir quando alcançar a história das virtudes (éticas gregas ou helénicas), bem como o imaginário primitivo da regra judaico-cristã.<sup>1203</sup>

Por conseguinte, poderemos afirmar que tais universais quando associados a decisões judiciais, funcionarão como mediadores entre a conceção de uma imaginação reprodutiva que, não renega os saberes instituídos pelas culturas milenares (isto é, a metaforização de um imaginário social associado à fidelidade ao contrato original) e a visão de uma imaginação progressista que, não deixa de se alienar dos usos e dos saberes sedimentados ao longo do tempo. No fundo, tais universais acabarão por se associar à imagem de uma utopia formada por condutas ideais, não esquecendo igualmente o seu distanciamento em relação ao campo da experiência comum.<sup>1204</sup>

Nesta medida, será somente pela interação entre estas duas orientações imaginativas – as quais se corrigem uma à outra – que poderemos obter a visão de um juízo mais aberto e esclarecedor. Ou seja, obtendo a conceção de uma visão sabiamente comunicada por uma realidade metafórica, consubstanciando assim *a marca de uma coerência social, política ou jurídica* – a qual não deixa de se mostrar frágil e lacunosa, suscitando, a todo o tempo, novas reformulações de contexto, seja pela atividade dos operadores judiciais, seja pelo próprio juiz da causa. Adicionalmente, poderemos obter desta mesma interação, a operação que converte um juízo político numa realidade sempre moldável, à luz de uma justiça *mais universal, mais singular e mais atraente do que todas as nossas justiças*.<sup>1205</sup>

Assim, deste conflito de interpretações, resgataremos a exigência de assimilar por meio da *potencialidade simbólico-narrativa* do texto a noção de uma imaginação criadora – despojada das idolatrias ou das visões mistificadoras exacerbadas – no seio da qual a itinerância e a esperança serão portas abertas diante de um futuro em constante aperfeiçoamento.<sup>1206</sup> Especificamente, visa-se alcançar assim a expressão jurídica de uma dupla *cadeia interpretativa*, a qual focará tanto a lógica do argumento factual como o próprio

---

<sup>1203</sup> Neste ponto, é possível estabelecer uma certa similaridade com as atribuições do direito consuetudinário, precisamente naquilo que se refere à elevação de certos usos e costumes tradicionais à categoria de fonte legislativa autónoma e institucional.

<sup>1204</sup> Ricoeur não deixa assim de expressar tal dicotomia, pela analogia que tece ao confronto entre ideologia e utopia, no decurso do qual se busca conformar a tradição integradora e culturalmente sedimentada da ideologia com a *reabertura de uma promessa criadora* caucionada pela plasticidade da utopia, Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 115-119.

<sup>1205</sup> *Ibidem*, 120.

<sup>1206</sup> Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, 99 e 106.

---

argumento normativo, buscando sempre a ideia de uma sabedoria prática em situação.<sup>1207</sup> Em suma, a abordagem a tal questão, deverá ser efetuada à custa do sacrifício das *pretensões exclusivas* para lá do *diferendo irremediável entre as narrações e as argumentações*. De certo modo, reduzindo o conflito à categoria de um processo racional instituído, no seio do qual o respeito entre os seus intervenientes deverá ser integralmente cumprido.<sup>1208</sup>

Convém, contudo, não esquecer que poderemos definir o ato decisório como esboço de um ato discricionário – dado o cariz probabilístico e indutivo do racionalismo jurídico – exercido à luz de uma racionalidade plena que não deixa porém de ser permeada por fatores emocionais, muitas vezes inconscientes para o próprio julgador.<sup>1209</sup> Por outro lado, teremos de perceber o sentido de abertura que caracteriza o próprio sistema normativo que, quando enquadrado no seio das questões processuais não deixa de incitar à determinação linguístico-semântica dos significados jurídicos nele contidos – sentidos que delimitam o âmbito objetivo da própria interpretação, ao mesmo tempo que fomentam a visão de um pensamento argumentativo.<sup>1210</sup>

Desta forma, há que levar em conta, no que se refere aos critérios discursivos do direito, a *razão última da intencionalidade ético-política* da decisão judicial, isto é, a determinação de um juízo prático e objetivo – lógica, desde logo, afastada pelos positivistas, assim que ocorreu a separação entre o direito e a ética mas, igualmente, intencionada à satisfação dos interesses dos cidadãos ou a assumir a responsabilidade dos resultados no quadro da atividade judicativa.<sup>1211</sup> Neste sentido, arriscamo-nos a convergir tal pensamento no decisionismo delegado por Schmitt, conceito que afirma que a decisão judicial representará o fator desencadeador da existência *do próprio facto da norma*.<sup>1212</sup> Isto porque se retém *à priori*, o cariz de discricionariedade do ato decisório (poder raramente atribuído ao sistema normativo), sobretudo quando o mesmo incide sobre situações muito específicas ou ditas de exceção, através das quais a concretização do direito se encontra na conjugação do *dever ser* normativo do *sollen* com o ser decisionista do *sein*, a partir do qual a ordem jurídica se

---

<sup>1207</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 218.

<sup>1208</sup> Olivier Abel, *Paul Ricoeur - A Promessa e a Regra*, 112.

<sup>1209</sup> Maria Clara C. de Carvalho, *A base argumentativa na decisão judicial* in revista *Julgar*, nº 6, Set. / Dez. de 2008, 73.

<sup>1210</sup> Castanheira Neves, *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, 146.

<sup>1211</sup> Em síntese, procurar-se-á no *modus* judicativo da decisão, formular uma hipótese de norma que satisfaça de forma adequada a exigência da justiça convocada pelo caso específico e, só então depois, por métodos comparativos, apreciá-la à luz do corpo normativo jurídico vigente, *Ibidem*, 146-147.

<sup>1212</sup> Querendo isto afirmar que o próprio direito não pode concretizar-se em si mesmo e que, por conseguinte, toda a normatividade não deixa de aludir à ideia de uma autoridade (decisória) que possibilite de facto a existência concreta da norma no mundo real, Jean-Cassien Biller, Aglaé Maryioli, *História da Filosofia do Direito*, 210.

---

constitui.<sup>1213</sup> Porém, concluiremos que a decisão judicial obedecerá sempre à noção de um equilíbrio compreendido pelos *universais em contexto*, quer o mesmo seja determinado pela articulação da ética argumentativa com as convicções bem ponderadas, quer pela enunciação de um universo inacabado envolvido com a própria justificação judicial.<sup>1214</sup>

### **7 – O processo jurídico como forma de aferir a eficácia do justo no seio das deliberações**

Não obstante, para que se possa alcançar uma decisão justa, há que descobrir pelo enquadramento processual uma forma mais eficiente de formular o juízo decisório. Por outras palavras, este mesmo juízo terá de derivar de uma sequência de atos sucessivos, correspondendo assim à ideia de um intercâmbio discursivo em torno de trâmites processuais previamente estabelecidos, ou seja, de formas processualmente aceites quer pelas partes em litígio, quer pelos diferentes operadores judiciários – juízes, procuradores e advogados.

Por conseguinte, como refere Ricoeur, todo o ato de julgar – que não num sentido puramente técnico – deverá compreender um conjunto de etapas ou deliberações processuais, arreigadas quase sempre a práticas bem definidas, tendo em vista a obtenção de soluções mais justas para os conflitos (de realçar que tais práticas deverão ser escalonadas à luz de uma *ordem de densidade crescente* de decisão).<sup>1215</sup> Nesta medida, poderemos consignar pelo objetivo de uma justiça plena, a visão de uma paz mais ampla e acolhedora que não se vergará, contudo, ao distanciamento criado entre a ideia de uma justiça real e a ideia de uma justiça *messiânica*. De certa forma, procurando a noção de uma verdade resgatada dos conflitos surgidos do seio da humanidade. Talvez, por isso, não deixe de ser incontestável, a evolução registada ao longo dos anos no procedimento técnico-jurídico das questões processuais, não só na aproximação a essas mesmas realidades, como também na observância

---

<sup>1213</sup> Segundo esta ordem de ideias, seria pelo cariz excecional de certos casos jurídicos (que por sua vez se inclinariam a convolar-se em precedentes jurisprudenciais), que a inconsistência do normativismo se revelaria em toda a sua profusão, na medida em que só pela assimilação de uma situação anormal por eles veiculada, é que se determinaria o verdadeiro valor jurídico da norma, porquanto no seu sentido intrínseco estaria presente a exclusão dessas mesmas situações. Com efeito, tal aplicação normativa só se realizaria pela sua própria desaplicação, o que intuiria a dizer que toda a exceção jurídica se deslocaria para o sentido de uma nova ordem jurídica, pela mediação “entre o facto (decisão) e o Direito (norma)”, *Ibidem*, 211-215.

<sup>1214</sup> Como sublinha Olivier Abel, os compromissos que se produzem entre as partes desavindas contêm sempre em si uma semente de fragilidade que deriva sumamente da heterogeneidade discursiva entre dois universos não totalmente complementares entre si, *Ibidem*, 112-113.

<sup>1215</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 185.

---

ao objetivo da *opus justitiae pax* (similar, assim, ao desígnio transmitido pelo profeta Isaías), para o qual concorreu desde logo o aprimoramento da teia processual.<sup>1216</sup>

Ricoeur assevera, então, a existência imprescindível no decurso do enfiamento processual de uma fase exclusivamente discursiva, no âmbito da qual deverão ser discutidos todos os argumentos potenciais que possam aclarar as questões em dissídio.<sup>1217</sup> Deste modo, só numa fase posterior, se poderá efetuar a ponderação dessas mesmas considerações no quadro do jogo judiciário, tendo em vista assim a sua apreciação no âmbito de um juízo fundamentado. Por sua vez, tal juízo não deixará de se converter – à luz da mediação pelo órgão decisor – numa estrutura axiológica mais ordenada, que compreenderá a legalidade dessas mesmas argumentações processuais, no seio daquilo que Ricoeur denominou como lado objetivo do julgamento. No fundo, se tais considerações forem atendíveis pelo órgão decisor, tal significará somente que a própria noção de julgar compreenderá a faceta subjetiva de um ato inerente à própria instância decisória.<sup>1218</sup>

Concluimos, então, que o caminho que vai do impasse dos conflitos à sua resolução, terá de compreender na sua essência uma atividade comunicacional variada – contudo, prevista e escalonada – visando a constituição de um juízo específico, como forma de levar a luz da verdade à opacidade das questões em processo. Contudo, o nosso autor, sublinhará que tal ato decisório poderá não traduzir a conclusão definitiva do processo (ou seja, uma solução conclusa em julgado), mas antes um sentido de abertura para uma nova tarefa interpretativa, que poderá configurar a figura de um precedente judicial.

### ***8 – A emergência de uma hermenêutica mais alargada no ensino do direito atual***

Decorrente do que foi dito anteriormente, podemos então sugerir que uma das formas de realizar o progresso da justiça será precisamente pela via jurisprudencial (ou seja, através de uma seleção criteriosa no quadro das soluções jurídicas produzidas anteriormente). No fundo, segundo Ricoeur, tal juízo não poderá deixar de estar comprometido com a noção da reflexividade kantiana, através da qual se gizarão novas soluções judiciárias para os casos em contenda.<sup>1219</sup> E, isto, porque a própria aplicação normativa comporta já uma tarefa

---

<sup>1216</sup> Francesco D'Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, tr. Ana Eduarda Santos (Parede: Príncipia, 2009), 17-18.

<sup>1217</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste* (Paris : Esprit, 1995), 185.

<sup>1218</sup> *Ibidem*, 185-186.

<sup>1219</sup> Refere, assim, o filósofo francês que tal juízo, por cominar uma intenção imaginativa produtora, nunca poderia cingir-se somente à aplicação mecânica das normas aos casos concretos, naquilo que Kant denominou como juízo determinante, *Ibidem*, 187-188.

---

interpretativa determinada, a qual, quando associada à falta de uniformidade de que se revestem as circunstâncias mais específicas, acaba por integrar na própria decisão judicial – e posteriormente, em todo o percurso argumentativo e interpretativo – uma dose adicional de discricionariedade.<sup>1220</sup>

Por conseguinte, será exigível, no quadro jurídico contemporâneo, que se estimule os futuros juristas à aprendizagem de critérios de deliberação eminentemente reflexivos no âmbito das questões judiciais. No fundo, deverão ser adotadas visões mais críticas sobre essas mesmas realidades, destinadas assim a projetar novas e diferentes logicidades argumentativas, equivalentes às virtudes maiêuticas do discurso socrático – no fundo, promovendo um afastamento em relação às tradições ou a verdades pré-concebidas, como são os costumes.<sup>1221</sup> Porém, convém não esquecer que, será precisamente ao nível do direito consuetudinário, que se descobrirá a raiz do progresso cultural do homem, bem como o fio de evolução que faz produzir a própria cientificidade do direito, no momento em que o mesmo se aplica aos casos concretos da vida. Por outras palavras, será no decorrer da *atividade criadora do direito do povo* que a racionalidade prática imprimirá um novo sentido decisório à luz do *jus interpretativo*.<sup>1222</sup>

Adicionalmente, poderemos sublinhar que a introdução das narrativas literárias no quadro específico do direito, deverá constituir *a priori* para todo o jurista uma mais-valia para o seu próprio conhecimento, produzindo assim a ideia de uma ipseidade moral inserida nas relações miméticas que as personagens tecem na ficção. Tal facto permitirá, assim, pela apropriação dessas mesmas figuras históricas e literárias, angariar um tipo de apreciação mais lúcido e instruído acerca do outro em sociedade (evidenciado no registo de uma semelhança comum).<sup>1223</sup> No fundo, procuramos suscitar pelos juízos sentenciados, a criação de um pedagogia voltada para a destreza de um conhecimento autofundante (isto é, socrático), tendo

---

<sup>1220</sup> *Ibidem*.

<sup>1221</sup> Joana Aguiar Silva, *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas*, 152.

<sup>1222</sup> Na verdade, a separação entre o direito dos usos e costumes e o direito denominado científico, não só determinaria uma impossibilidade, como se desviaria igualmente da evidência de um entrelaçamento entre os dois pela *expressão da convicção jurídica do povo*, no âmbito da qual brota a legitimidade das leis. Além disso, é facto assente que a própria logicidade normativa, pressupõe sempre, na sua base, uma contingência real. José de Sousa e Brito, *Hermenêutica e Direito*, 4-5.

<sup>1223</sup> Só efetuando o percurso do *eu narcisista* para o *eu instruído*, é que poderemos compreender melhor as aparências narrativas da nossa subjetividade, bem como ajuizar aquelas que nos chegam pelo campo sempre obscuro da alteridade, Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade: Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, 158.

---

em vista, a humanização da decisão judicial à luz da presença empática com o outro *na medida da sua diferença e da sua alteridade*.<sup>1224</sup>

Na verdade, como refere Ricoeur, o plano essencial da sentença não traduz senão a realização de uma ordem equitativa mais ampla no quadro da própria problemática processual. De certo modo, tal equidade tenderá assim a revelar, na esteira de Aristóteles, um modo particular como a consciência decisória toma voz num momento tão crucial, como é aquele em que se realiza a justiça.<sup>1225</sup> Com efeito, a equidade deverá ser sempre justificada, quer à conta do aligeiramento que produz ao nível do rigor legislativo, quer pela forma como humaniza o próprio direito – *summum ius, summa iniuria* – sobretudo, quando em causa está a questão da arbitrariedade dos sentidos morais.<sup>1226</sup>

De facto, adianta o filósofo, a vida antecipa-se sempre às narrativas que dela despontam, consumando assim um fenómeno pré-narrativo que só estará completo no momento em que se realiza a própria demanda narrativa – continuando a existir, além disso, à custa do diálogo incindível e simbiótico que mantém com essas mesmas narrativas. Por outras palavras, apenas pela partilha dos *valores e conteúdos semânticos*,<sup>1227</sup> será possível condicionar o relativismo hermenêutico – que consiste em significar e re-significar as circunstâncias mais pertinentes dos casos jurídicos – às diferentes realidades sintáticas de onde derivam. Neste sentido, assevera Ricoeur, o direito só se afirma como instrumento de resolução dos conflitos, quando veicular no seio da comunidade a marca de uma credibilidade forte e consistente, estribada desde logo nos princípios que o constituem. No fundo, pretendemos obter à luz da prática jurídica, a constituição de condições ideais que possibilitem a articulação dos argumentos mais convincentes para construir uma decisão justa. Adicionalmente, tal decisão terá que vir obrigatoriamente fundamentada por escrito,<sup>1228</sup> dado que só assim será possível conformar a realização cultural do direito (e, por conseguinte, a conceção de uma justiça formal e material) com a padronização dos juízos estatuídos no

---

<sup>1224</sup> Joana Aguiar Silva, *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas*, 152-153.

<sup>1225</sup> Adianta o filósofo francês que a consciência do juiz traduz o fundamento primeiro do qual deriva a equidade da decisão, que quando transposta para o ato de julgar *subtrai o juízo em situação da pura arbitrariedade*, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 218.

<sup>1226</sup> De certa forma, como refere Santos Justo, a equidade inclina-se para o apagamento do teor trágico que a própria *dimensão dramática da Justiça* concebe, ao toldar a dureza que a mesma afiança por meio do tratamento dos *casos cujas características singulares os tornam desiguais*, A. Santos Justo, *Introdução ao Estudo do Direito* (Coimbra, Coimbra editora, 2011), 70.

<sup>1227</sup> María Luísa Portocarrero, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur: Contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura*, 207.

<sup>1228</sup> Fundamentação que se define como reconstituição do próprio iter cognoscitivo que determinou a formulação da decisão judicial, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 186-187.

---

espaço institucional, isto é, fazendo situar o discurso jurídico para lá das fronteiras temporais.<sup>1229</sup>

Por conseguinte, fica assim explícita a necessidade de uma adequação jurídica mais eficiente no quadro das escolhas que enformam os juízos de direito e, como tal, da presença indispensável de uma sabedoria prática em situação – juízo que deve ser inerente ao discurso jurídico moderno. Contudo, tais juízos, porque nascidos da própria praxeologia jurídica, não deixarão de expressar as diversas concepções políticas da sociedade, bem como os valores individuais dos agentes judiciais.<sup>1230</sup> Poderemos então concluir que a produção sucessiva de normas jurídicas ao longo do tempo (as quais exprimem inequivocamente uma função social de estabilização) poderá igualmente contribuir para a construção de um horizonte social instável e transitório, suscetível a todo o tempo de ser redefinido pelo avanço e recuo das mentalidades presentes.<sup>1231</sup>

### ***9 – A concepção de “justa distância” e a separação entre a aplicação estrita da lei e o desejo de vingança***

De certa forma, a ideia de uma paz social só se torna verdadeiramente realizável, quando as próprias instâncias de justiça postularem o princípio da justa separação entre as partes em conflito, pretensão que Ricoeur deslocou em direção à concepção de distribuição social em John Rawls; esta implica, assim, o desejo de atribuir a cada um o que é seu por direito.<sup>1232</sup> Queremos dizer, então, que as disparidades constituídas por esta mesma distribuição deverão merecer por parte das instâncias judiciárias a sua mais sincera reprovação, facto que contudo não modificará muito, se não for acompanhado da respetiva correção das mesmas, tendo em vista a distinção kantiana entre o *meu* e o *teu* no seio de uma

---

<sup>1229</sup> De referir que este discurso jurídico que se converte à *littera* e não à *vox*, pressupõe antes de mais a emergência de um pensamento fixado em norma ou em ato jurídico e, por conseguinte, uma mensagem que transporta em si a marca de uma intenção ou significado, que supera em si mesmo a própria linguagem que a constitui - não é assim uma simples inscrição de linguagem falada, mas a expressão de um cogito positivado - João Amaral Ribeiro, *Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur*, 38-40.

<sup>1230</sup> Lawrence B. Solum, *As virtudes e os defeitos de um juiz: um guia aristotélico para o recrutamento de juízes*, tr. Pedro M. Lima e Pedro Soares in revista *Julgar*, nº 7, Jan. / Abr. de 2009, 28-30.

<sup>1231</sup> Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, 240-241.

<sup>1232</sup> *Suum cuique tribuere*. Contudo esclarece-se aqui que o facto de atribuir a cada um o que é seu é já si indiciador de uma conformidade com a justiça, na medida em que é algo que, à partida, está afetado aos bens do seu legítimo proprietário. Logo uma definição mais precisa da máxima citada, deveria passar pela noção de justiça que se estribaria em *atribuir a cada um o que lhe é devido* por direito, o que compreenderia aprioristicamente o que é anterior pertença de si, adicionado de tudo aquilo que a justiça decretaria que passasse a ser depois também seu, Freitas do Amaral, *Curso de Direito Administrativo*, 132.

---

convivência mais alargada.<sup>1233</sup> Assim, como resume Ricoeur, a decisão decretada na sentença contém já, em si, o intuito concreto de *a-partar, se-parando*.<sup>1234</sup>

Nesta medida, tudo se conjuga para que a justiça processual produza um distanciamento real entre as partes litigantes, o que inclui desde logo a eliminação de toda a expressão de violência entre as mesmas. No fundo, colocando em sua substituição um conjunto de instrumentos discursivos socialmente mais aceitáveis e, como tal, mais respeitadores da dignidade e da igualdade entre os cidadãos. Neste sentido, deveremos procurar por meio da sentença judicial, reconstruir o laço de autonomia reclamado pela vítima, o que não corresponderá senão ao desejo de uma vida boa situada precisamente no eixo de interseção que faz a moral inserir-se na ética.

Por outro lado, há que perceber igualmente que só mediante a interdição do agente faltoso se conseguirá obter a promoção de uma *ética a três*, de que falava Ricoeur, a qual, seguindo o desejo de uma vivência harmoniosa no seio da comunidade, levará o agente à vigilância da sua própria conduta, bem como à realização de um dever de solicitude para com o outro, diferente do mesmo. Por outras palavras, seria necessário que cada agente prestasse a observância devida ao sistema normativo produzido pelo próprio Estado de direito.<sup>1235</sup> Contudo, não se poderá olvidar que tal processo de justiça, se encontra precisamente no centro de um conflito, o qual se vê assim comprometido a desenvolver-se à luz de um caminho mais civilizado ou racional, que comportará o próprio liame discursivo da sociedade civil.<sup>1236</sup>

Ricoeur conclui, então, que a justa distância entre as partes não se estabelece no decreto final da sentença, mas antes pelo enfiamento processual que a antecedeu, fazendo elevar a própria sentença de condenação ao ápice finalista do trajeto processual.<sup>1237</sup> De certo modo, só pelo discorrer dos trâmites judiciais, será possível desenhar a separação entre a justiça do Estado de direito e o desejo de vingança no homem.<sup>1238</sup>

---

<sup>1233</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 188.

<sup>1234</sup> *Ibidem*.

<sup>1235</sup> Ted Klein, *A ideia de uma ética hermenêutica*, 217.

<sup>1236</sup> Como sublinha Ricoeur, por trás do processo encontra-se a demanda, o litígio e, essencialmente, a própria expressão da violência, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 194.

<sup>1237</sup> *Ibidem*.

<sup>1238</sup> *Ibidem*, 194-195.

---

### 9.1 – A vingança como expressão máxima de uma justiça essencialmente retributiva

Retomando o que foi dito, poderemos então afirmar que o fenómeno da violência não constitui senão o problema mais relevante do processo judicial. No fundo, ao tentar contrariar a violência – ou pelo menos diminuí-la – o processo acaba por impor no cerne do conflito os instrumentos discursivos necessários para restaurar a ordem perdida. Por conseguinte, Ricoeur assevera que a violência poderá não traduzir uma simples agressão (física ou moral) a um indivíduo,<sup>1239</sup> mas antes a um desejo profundo de justiça que visa por conta disso redimir as ofensas sofridas. No fundo, apelando ao desejo de vingança (ou seja, segundo o anseio de um homem que se sente revoltado) em vista do qual a justiça instaurará a figura do processo. Com efeito, como refere o autor, é devido ao facto do direito interditar os cidadãos de fazerem justiça pelas suas próprias mãos que, se forma a ideia que as decisões judiciais comportarão, em si mesmas, a natureza de uma violência original.<sup>1240</sup> Ou seja, que a condenação sancionatória não acolhe senão através dos efeitos jurídicos que produz (sanções patrimoniais, restrições à liberdade, vergonha e isolamento social) a experiência histórico-cultural de uma expiação dos pecados. No fundo, o ato de condenação não deixa de percorrer por meio da justiça, o encadeamento da sua própria essência punitiva, porém, organizada e catalogada para uma forma mais civilizada de vingança.<sup>1241</sup>

Por conseguinte, todo o ato de vingança não será senão fruto de uma expressão primitiva de justiça, considerada por muitos como manifestação típica dos locais onde a presença do Estado ainda é incipiente (ou, mesmo, ausente) e, como tal, onde a justiça ainda não se implementou.<sup>1242</sup> Curiosamente, tal noção de vingança, porque arreigada a um sentimento de paixão pela justiça e, portanto, vocacionada a saldar a falta cometida, acabará por manifestar a ideia de um pagamento retributivo, que não deixa assim de se converter numa conduta excessiva ou, mesmo, bárbara, desprestigiando o sentimento de uma justa sanção.<sup>1243</sup> Desta forma, há que concluir que só por meio de uma judicatura equilibrada e imparcial será possível ao condenado, averbar o castigo proporcional ao mal que realizou.

---

<sup>1239</sup> Ou seja, a violência pura e simples.

<sup>1240</sup> De realçar o facto de que a legitimação de muitas transgressões aos costumes sócio-culturais do nosso tempo ser visualizada sob a forma de um *continuum* de violência (quer implícita, quer explícita), averbado quer pelas formas desafiantes da criação artística, quer pelo implacável progresso da ciência, na sua faceta mais negativa, quer pelas novas concepções económicas, pelos *lobbies* e pela globalização que incitam a um tipo de *guerrilha* competitiva e desenfreada que muitas vezes leva ao desmantelamento de sucessivos governos ou à má distribuição dos rendimentos e da riqueza, com o concomitante aumento da criminalidade.

<sup>1241</sup> *Ibidem*, 189-190.

<sup>1242</sup> Francesco D'Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, 31.

<sup>1243</sup> *Ibidem*.

---

Contudo, será importante referir que a expiação da culpa produzida pela sentença, raramente será determinante na redenção do agente culpado, existindo com frequência a hipótese do indivíduo não sentir a necessidade de expiar a sua culpa (como nos casos em que a própria vítima concede voluntariamente o perdão), ou em caso de ficar salvaguardado do cumprimento da pena, não ser capaz de atingir o aprimoramento moral suficiente para não voltar a reincidir.<sup>1244</sup> E isto, porque, a figura do perdão tal como a figura da promessa resultam já de um ato de iniciativa pessoal que confere ao próprio homem a possibilidade de se regenerar, no sentido de se perder para depois *recomeçar*.<sup>1245</sup>

## 9.2 – A natureza conflitual do processo judiciário

Poderemos dizer, então, que todo o processo judiciário não constitui senão *a comemoração do crime pela interpretação da palavra e do procedimento*,<sup>1246</sup> conferindo assim primazia ao poder dos argumentos em detrimento dos atos de vingança. No fundo, visando domesticar através da solenidade do rito processual, a própria violência que o processo dissimula na sua génese.<sup>1247</sup> Com efeito, tal violência quando inserida no ato judiciário, não deixa de revelar propriamente a expressão de uma certa racionalidade que traduz, não a repulsa por um crime cometido anteriormente, mas antes a ideia de uma mimese à luz da eliminação do vestígio de vingança que se encontra aí dissimulado.<sup>1248</sup> No fundo, teremos de compreender que, só pelo confronto de argumentos em sede de instância judicial, será possível descortinar os elementos mais dissonantes entre os intervenientes processuais. Porém, não queremos afirmar com isto, que não se possa produzir na lide processual algumas relações de poder entre os vários participantes – relações, estas, veiculadas desde logo através de preconceitos, ideias e valores muito distintos. Assiste-se então à substituição de uma lógica

---

<sup>1244</sup> Neste sentido, a solicitação implícita a toda aplicação judicativa da sanção, comporta em si o juízo de presunção de uma coincidência temporal entre a expiação objetiva da culpa e a redenção moral do agente condenado (expiação subjetiva), dado que se assim não fosse, seria de todo imprevisível a extensão e a duração do castigo sentenciado, o que irredutivelmente resvalaria para o abuso do fim prescritivo da pena e, com isso, para a constituição de um meio implacável de injustiça, no seio do próprio direito institucional, Francesco D'Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, 47.

<sup>1245</sup> José Manuel Morgado Heleno, *Hannah Arendt e Paul Ricoeur* in *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur* (Lisboa : Instituto Piaget, 2001), 300-301.

<sup>1246</sup> Palavra esta que, segundo Maria Antónia Jardim, transporta consigo as suas próprias significações contrastantes, derivadas da mutação de intencionalidades históricas conflituantes e do *peso das determinações sociais que as produziram*, dependendo assim o seu sentido ideológico quer da natureza dos seus interlocutores, quer das condições da sua produção no discurso, o que determina sem dúvida, a infinita plurivocidade da linguagem em geral e porque não, um apelo à criatividade que as mesmas suscitam a quem delas faz maior uso, Maria Antónia Jardim, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur: contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura* (Lisboa: Universidade Fernando Pessoa, 2003), 214.

<sup>1247</sup> Antoine Garapon, *Le Gardien des Promesses*, 194.

<sup>1248</sup> *Ibidem*.

---

de alteridade por uma lógica de identidade, facto que sem dúvida contribuirá para uma análise mais apurada dos elementos controvertidos em discussão. Por outras palavras, tal facto não traduz senão o alargamento da consciência crítica aos vários intervenientes, possibilitando assim a produção de um sentido inovador já *presente no processo discursivo enunciativo*.<sup>1249</sup>

Voltando, de novo, ao diferendo entre justiça e vingança, poderemos alcançar segundo Ricoeur a ideia que, se a justiça for definida pelo espaço de neutralidade entre a cólera do ofendido e o prevaricador em questão, então a vingança terá de compreender uma linha direta de atos, tendentes a enformar a imagem de um *curto-circuito entre dois sofrimentos*, a partir do qual resultará a ação-reação da violência.<sup>1250</sup> Curiosamente, sobre esta *lex talionis*, há que referir que grande parte da exegética cristã liberal não deixa de situar esta mesma lei no quadro de proibição da pena de morte, manifestando assim a ideia de que *o pagamento não exceda a dívida em que efetivamente incorria o próprio transgressor*.<sup>1251</sup>

Ricoeur conclui, então, que só por meio da revolta do indivíduo injustiçado é que a imagem da injustiça virá a lume no seio da conflitualidade humana.<sup>1252</sup> Dito de outra forma, só por meio do ato de vingança, tecido à luz da diferença ontológica entre carácter e a felicidade, é que a fragilidade do homem se torna visível, demonstrando assim a cisão do *eu consigo mesmo*. Por conseguinte, ao *interiorizar as ligações possíveis do eu ao mundo*, tal sentimento não deixa de expressar a ideia de uma confusão subjetiva, disposta a *dramatizar-se em conflito*.<sup>1253</sup> Caminhando por esta mesma perspetiva, poderemos asseverar então que tal revolta não traduz senão a ideia de um apelo dirigido ao próprio sentido de justiça, segundo o argumento de que *só pelo desvio do protesto* poderemos conhecer o comportamento vingativo dos homens.<sup>1254</sup>

Em suma, poderemos reter, assim, a visão crucial de uma justiça com fins punitivos, preocupada essencialmente em instaurar o princípio da igualdade à custa de um procedimento

---

<sup>1249</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur: contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura*, 213.

<sup>1250</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 195.

<sup>1251</sup> Igualmente outras passagens da Bíblia tendem a revelar o mesmo sentido; veja-se, a título de exemplo, em Gen. 9, 6 : *A quem derramar o sangue do homem, pelo mão do homem será derramado o seu*. Este facto leva a que uma parte do clero, ainda hoje, não deixe de afirmar que na revelação dos textos sagrados vai igualmente vinculada a ideia de um Deus que sanciona a pena de morte, pelo menos para os crimes mais graves, Ver. Jesse L. Jackson, Jr. Bruce Shapiro, *Linchamento Legal: A pena de morte e o futuro da América*, tr. Jorge Pinho (Prior Velho: Campo de letras, 2004), 112-114.

<sup>1252</sup> Afiança o filósofo francês que tal anseio de justiça representa, por si só, a declaração mais visível da génese por onde se destoa a violência-vingança da sociedade, ou seja, é somente pelo *grito* reivindicativo contra toda a injustiça sofrida, que se extrai o *apetite* natural do homem pela vingança, facto que por si, é mais revelador do que todas as doutrinas teóricas que versam sobre os fundamentos da Justiça, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 190.

<sup>1253</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Hermenêutica e Fragilidade em Paul Ricoeur*, ver. Prometeus – Ano 6 – Nº 12 – Julho-Dezembro/2013, 211-212.

<sup>1254</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 190.

---

sancionatório ou repressivo. No fundo, a imagem de uma justiça que procura mais ordenar o mal do que efetivamente eliminá-lo no seio da comunidade.

---

---

## CAPÍTULO III

### *O desígnio de esperança que Ricoeur reabre pela conceção de uma justiça mais humanista*

#### *1 – A associação entre a paz social e a intencionalidade última do Estado de direito*

##### *1.1 – O reconhecimento da lei como forma imprescindível de regular os interesses em sociedade*

Ao analisarmos o conceito de distribuição justa pela ótica da decisão judicial, poderemos extrair assim o objetivo implícito de uma convivência pacífica entre os cidadãos de uma determinada comunidade. Será, pois, neste âmbito que a paz institucional será considerada a finalidade dominante nas relações humanas e, portanto, acima das exigências de segurança que a própria sociedade carece. Por conseguinte, a função do Estado de direito, bem como da justiça material, será o de assegurar à comunidade o máximo de harmonia possível, conquanto esta represente a ideia de uma paz social justa – *pax opus iustitiae est*.<sup>1255</sup>

Por outro lado, a paz social na ótica de Ricoeur não determina senão a envoltura do aforisma *dar a cada um o que é seu*, porém não como meta a ser alcançada, mas antes como meio instrumental para se atingir uma paz equilibrada.<sup>1256</sup> Afigura-se, então, não somente a *visão de uma sociedade como esquema de cooperação*, onde todos sem exceção possam partilhar de um sentimento comum de solidariedade e respeito, mas igualmente uma *sociedade como sistema de distribuição*, onde cada um se disponha a desenvolver a sua esfera de liberdade, arrecadando o reconhecimento daquilo que é sua pertença em relação ao que é pertença do outro. A título de curiosidade e, no que diz respeito ao direito português, devemos tomar atenção ao movimento descrito pela noção de solidariedade jurídica (conferida pelo direito civil<sup>1257</sup>) para o âmbito mais abrangente do direito social. Ou seja, concebendo-se como *obrigação coletiva*, que não comporta tanto o consentimento individual, mas sobretudo

---

<sup>1255</sup> A. Santos Justo, *Introdução ao Estudo do Direito*, 91.

<sup>1256</sup> Neste sentido, pela observância à lei, estaria efetivada a necessidade de segurança e a sua indispensabilidade para um convívio social mais sadio, mas ainda aquela ideia de justiça, que se verteria sobretudo na expressão de uma paz não abstrata, dúctil e verdadeiramente justa, J.O. Cardona Ferreira, *O Direito fundamental à Justiça: Um novo paradigma de Justiça?* in revista *Julgar*, nº 7, Jan. / Abr. de 2009, 53.

<sup>1257</sup> Esta funda-se numa prestação obrigacional entre o credor, detentor de uma solidariedade ativa e o devedor, sujeito de uma solidariedade passiva.

---

a ideia de uma solidariedade institucional (ou caixa comum), em vista da qual todos depositarão a sua ajuda e de onde todos podem receber em caso de necessidade. Será, portanto, segundo este sentido que o ordenamento jurídico adquire autenticamente o seu *caráter relacional*, ao procurar condicionar a lógica normativa ao objetivo ôntico de pessoa, quer esteja esta em relação com o outro ou com a própria comunidade. Por conseguinte, não será um homem empírico ou *puramente numenal* que traduzirá a meta de uma hermenêutica jurídica, mas antes a ideia de um homem estendido no seu próprio mundo, salvaguardando com isso, não só os seus direitos fundamentais, mas igualmente a garantia de dar *a cada um o que lhe compete como pessoa*.<sup>1258</sup>

Não obstante, poderemos afirmar que a justiça só compreenderá a sua força histórica visível, no momento em que proceder à distribuição dos benefícios e dos sacrifícios por toda a comunidade, ou seja, quando os próprios bens sociais puderem ser considerados como legítimos, dentro daquilo que John Rawls denominou por *stability for the right reasons*.<sup>1259</sup> No fundo, será no quadro deste mesmo reconhecimento mútuo que, Ricoeur descobrirá o alcance da verdadeira paz social, objetivo que à luz da esfera jurídica não exprimirá senão a aceitação pelas partes em conflito da legitimidade e da justiça da sentença atribuída.<sup>1260</sup> Contudo, como sublinha o filósofo, tal reconhecimento só poderá ser verdadeiramente efetivo se a parte que vir satisfeito o seu interesse processual, dispuser igualmente de uma visão projetiva, no que diz respeito aos interesses da parte contrária. Por outras palavras, todo o indivíduo deverá perceber como sua a pretensão do outro em defender igualmente os seus direitos, usando para isso de argumentos que, embora dissonantes dos seus, possam ser considerados válidos na discussão.

Por outro lado, concluímos que a parte vencida só dignificará a decisão judicial e, como tal, o resultado da própria justiça, se reconhecer como válido e justo o próprio fundamento que a motivou, à semelhança do que aconteceu com a parte contrária. De certo modo, procuramos obter assim a legitimação do direito, não como forma de uma violência

---

<sup>1258</sup> Pessoa esta que não se dá como noção acabada em si mesma, mas antes em profunda dinâmica e em consonância com as próprias mudanças no mundo, constituindo assim simultaneamente sujeito e objeto do direito, pela sua dimensão estrutural de *relatio e relata*, Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, 433-434.

<sup>1259</sup> Para John Rawls, só uma sociedade verdadeiramente mutualista, constituída por laços cooperativos assentes em princípios justos e imparciais, poderia alcançar ao nível das instituições aquele sólido senso de justiça para produzir a tão desejada estabilidade social, Erin M. Cline, *Confucius, Rawls, and Sense of Justice* (New York: Fordham University Press, 2013), 117.

<sup>1260</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 190-191.

---

encapotada, mas antes como instrumento capaz de instaurar a justa separação entre as partes judiciais.<sup>1261</sup>

## ***1.2 – A confiança institucional na “boa natureza” do homem***

Na continuação do nosso estudo, aludimos agora à ideia de que todo o homem possui *a priori* a capacidade para se redimir moralmente da falta cometida – em termos semelhantes à noção do sujeito capaz em Ricoeur. Contudo é, precisamente, no campo do direito penal, que a dúvida acerca da transformação moral do sujeito condenado ainda persiste; tal facto pode ser assim demonstrado, quer pela duração excessiva de certas penas de prisão efetiva, quer pela própria manutenção da pena de morte, ainda ativa em alguns países.<sup>1262</sup> Não obstante, há que reconhecer no quadro da coletividade em geral e, concretamente, nas instâncias que administram a justiça, a presença de uma confiança elevada em relação ao processo de regeneração da pessoa culpada – comparável desde logo à expiação dos pecados – facto que, sem dúvida, permitirá compreender pela ideia restauradora da eticidade social, a sua crescente importância em relação à deontologia do direito contemporâneo.<sup>1263</sup>

Por conseguinte, conclui Ricoeur, para que haja a constituição de uma justiça imparcial (equitativa), terá que existir um consenso à volta da distribuição dos bens comunitários – como modo de conformar estes mesmos bens sociais aos princípios de igualdade e proporcionalidade. Contudo, não nos poderemos esquecer da função da justiça como regulador do acesso a esses bens sociais, disciplinando desde logo as condutas dos seus intervenientes e separando-os mesmo, em caso de conflito. Deste modo, ficará assim manifesta, a visão de uma justiça ancorada no próprio equilíbrio da decisão judicial. De certa forma, só pelo ato de julgar se poderá fomentar a participação do indivíduo no ideal de paz social, não esquecendo contudo de que será precisamente através das relações pessoais que brotarão os conflitos humanos – facto que obrigará a justiça a interceder no sentido de apartar o que é pertença de um em relação à pertença do outro.<sup>1264</sup>

---

<sup>1261</sup> Como afere Ricoeur, a noção de reconhecimento aqui considerada, não se relaciona com o exercício de qualquer ato de comiseração relativamente à sentença, nem muito menos expressa um voto de concordância com o mérito da mesma, mas antes visa expressar um juízo de entendimento sobre a forma como a sociedade deve ser ordenada à luz de valores socialmente aceites há muito e que, por isso, ascenderam ao estatuto de normas, *Ibidem*.

<sup>1262</sup> Francesco D’Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, 48.

<sup>1263</sup> *Ibidem*.

<sup>1264</sup> Diz o filósofo francês que a dificuldade de aplicação da justa distância se mede precisamente pelo facto das partes serem *próximas demais no conflito e distantes demais na ignorância, no ódio e no desprezo*, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 191-192.

---

Nesta medida, poderemos concluir que a paz social só será atingida, quando as partes em processo se reconhecerem *como pessoas que tiveram a sua justa parte*, e, portanto, quando estiverem integradas num sistema social distributivo que, procura antes de tudo promover a cooperação entre os membros da comunidade.<sup>1265</sup> De certa forma, a noção de cidadania que se poderá extrair daqui, não compreenderá tanto a ideia de um Estado abstrato ou meramente impositivo, mas antes o dever de respeito para com o outro desconhecido, denotando assim um sentimento de vulnerabilidade que atravessa a própria cidadania, refletindo-se na comunidade, por meio do *reconhecimento da diversidade social, da pluralidade dos indivíduos e dos grupos que compõe a sociedade*.<sup>1266</sup>

De certo modo, a paz em questão, será sempre constitutiva da própria interioridade individual (servindo, assim, de instrumento para atingir o máximo de bem possível, ao nível pessoal), na certeza de que só assim se alcançará o adequado reconhecimento do direito, no quadro do *circunstancialismo dos casos concretos*.<sup>1267</sup> Contudo, importa precisar que tal consenso, nunca será representativo de uma calma muda ou eticamente amórfica, mas antes de uma possível interação entre valores que, apesar de discrepantes entre si, não deixam de se complementar e respeitar no seio de um espaço eticamente diferenciado. Tal levará, por conseguinte, à formação dos juízos do bem e do mal que, no seu conjunto constituirão a ideia de uma paz equiparada ao sentido de justiça.<sup>1268</sup>

Neste sentido, somos assim forçados a admitir que no âmbito da comunidade em geral, se constituirão conjuntos de valores e de crenças muito diferenciados, os quais não deixarão de gerar para o próprio indivíduo em particular, uma vasta possibilidade de caminhos diferentes que poderá percorrer – não esquecendo contudo a dependência que existe entre esses mesmos trajetos. Nesta medida, será somente pelo reconhecimento da forma como o outro nos pode afetar, que conseguiremos alcançar aquele sentimento de justiça preciso (simultaneamente abrangente e imparcial) que, fundado numa *promiscuidade ética* com o outro, acabará por promover o anulamento contínuo das injustiças sociais – desde logo, todas as espécies de ofensa em relação aqueles que primam pela sua diferença.<sup>1269</sup> Há, então, que

---

<sup>1265</sup> *Ibidem*.

<sup>1266</sup> Deste modo, recria-se assim o pluralismo institucional de uma cidadania mais vocacionado para a relação cívica entre os indivíduos, do que propriamente para a afirmação das prerrogativas de soberania do Estado e, por outro lado, assiste-se ao esbatimento da diferença entre a cidadania e o sujeito de direito, Joël Roman, *Sujet de droit et citoyeneté*, in *Le Justice et le Mal*, sous la direction de Antoine Garapon et Denis Salas (Paris: Odile Jacob, 1997), 160-161.

<sup>1267</sup> J.O. Cardona Ferreira, *O Direito fundamental à Justiça: Um novo paradigma de Justiça?* in revista *Julgar*, nº 7, 2009, 54.

<sup>1268</sup> *Ibidem*.

<sup>1269</sup> Contudo, como sublinha Erin Cline, não basta ser tolerante - no sentido de nos apresentamos perante o outro com o cuidado necessário para concretizar um mínimo de aceitabilidade social - é necessário proporcionar ainda

---

procurar a ideia de uma tolerância de índole kaufmanniana que se confessa assim atenta ao bem-estar de cada um *pelo convicto sim ao outro reconhecido*. No fundo, enformando a noção de um juízo criticamente compartilhado por todos aqueles que foram cinicamente despojados do valor da sua consciência pensante, no seio daquilo que se assemelhará a uma forma de utilitarismo negativo.<sup>1270</sup> De certa forma, será à luz desta mesma tolerância que se ocupará o vazio de completude daquele que a concede, levando em conta a *prova de desconfiança face ao próprio ideal ou ausência do mesmo* – facto que só por si testemunha um *signal de elevado autodomínio* perfilado por todo o sujeito dotado de um espírito prudente.<sup>1271</sup>

### ***1.3 – A definição ricoeuriana da figura do terceiro imparcial***

Fica, assim, claro que só pela envolvência de uma instância jurídica imparcial, capaz de satisfazer as exigências mais elementares do direito, se poderá atribuir à justiça a sua máxima dignidade social, contrariamente à violência e rutura que os conflitos produzem no seio da malha de solidariedade social. Por conseguinte, para que a noção de justa distância seja juridicamente válida, será necessário instaurar no seio do processo legal a ideia de um terceiro elemento judicial, o qual deverá assim conhecer da causa de fundo dos conflitos. Nesta medida, o nosso autor não deixará de abordar a figura do terceiro imparcial – figura que se interpõe entre os sujeitos processuais – descrevendo-o, desde logo, à luz da natureza tripla da sua dimensão. No fundo, tal figura, expressará a noção quer de um Estado regulador de leis, quer de um órgão soberanamente constituído para lhe dar seguimento (tribunal), quer ainda do próprio titular daquele órgão de soberania (juiz), o qual revestido de *ius imperii* não deixará de julgar de forma legítima e equitativa as diversas contendas judiciais. Este poder extrairá, assim, a sua força originária da relação que estabelece com a perspectiva histórico-constitucional do Estado de direito, o qual materializa assim na figura do juiz (bem como nos outros operadores judiciários) os princípios de justiça que estiveram na base da sua constituição.

---

a partilha da diversidade ética e cultural em sociedade de forma a que nos possamos tornar seres mais abertos e dialogantes uns com os outros, Erin M. Cline, *Confucius, Rawls, and Sense of Justice*, 244 -245.

<sup>1270</sup> Nesta medida, o simples suportar do outro é um voto de dominância sobre ele mesmo, o que se revela inexcusavelmente através de uma estigmatização intelectual dissimulada, que assim se vê, em último caso, como objeto de um silencioso e ilegítimo irreconhecimento social, Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, 274 e 287.

<sup>1271</sup> Significa isto, que ser tolerante, na aceção aqui descrita, não se vincula tanto a uma certa emotividade, produtora assim de um espírito livre ou condescendente, mas antes se apresenta pelo resultado de uma ativa e ponderada racionalidade, como *factum* da razão, *Ibidem*, 501-502.

---

Contudo, não basta somente a definição de uma terceira voz para que a justa distância seja realmente atingida, sendo necessário igualmente, segundo Ricoeur, que se preencha um conjunto de leis escritas, dotadas *a priori* da capacidade, quer a nível sistemático, quer a nível teleológico, de regular os comportamentos desviantes em sociedade. No fundo, sem um acervo formalizado de preceitos e regras normativas, será sempre difícil qualificar certas condutas como condutas faltosas e expurgar, assim, da comunidade a expressão de violência que os conflitos comportam.<sup>1272</sup>

Assim, para desconstruir o estado de incerteza inerente aos conflitos, não basta apenas a presença de uma instância ajuizadora ou, mesmo, de um conjunto de leis positivas, mas igualmente e sobretudo, a existência de um verdadeiro processo discursivo, onde quer o ofendido, quer o próprio acusado assumirão o estatuto de parte processual. No fundo, demonstrando que ofendido e acusado, juntamente com os outros atores judiciais, deverão adquirir o direito de argumentar livremente as suas próprias razões, no quadro de uma discussão que, antes de tudo, deverá ser esclarecedora.

Neste sentido, como forma de separar o justo de uma punição ameaçadora, haverá que estabelecer no seio do espaço público a ideia de uma discussão aberta e transparente, em vista da qual, a regra de igualdade entre os seus intervenientes terá de ser mutuamente respeitada – seguindo, desde logo, o princípio do contraditório e o princípio da oralidade.<sup>1273</sup> Nesta perspetiva, relembra Ricoeur, a própria interpretação dialética do discurso deverá comportar a coordenação solidária de todos os atores envolvidos em busca de uma mesma verdade (expressando, deste modo, uma solidariedade conflitual). Por outras palavras, diremos que tal objetivo não será apreendido à luz do conflito originário *que me faz apartar do meu semelhante*, mas antes pela interioridade de cada sujeito individual, apoiada contudo na opinião do outro, o que de certo modo evitará *a reificação ideológica* à conta sua substituição por um *projeto e itinerário* a seguir.<sup>1274</sup>

Por último, é necessário sublinhar, que a decisão judicial proferida pela palavra, tenderá a aclarar a distância entre o ato transgressor (ilícito legal) e o próprio castigo cominado pela sentença. De certa forma, como conclui o autor, o ato decisório consubstancia assim *a réplica dada pela justiça à violência*, porquanto será através da anulação da incerteza

---

<sup>1272</sup> Refere o filósofo francês que a delimitação legal dos delitos é um contributo indispensável para se poder identificar e qualificar juridicamente as várias facetas que a violência social exprime e, com isso, promover o seu concomitante distanciamento na comunidade, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 196.

<sup>1273</sup> *Ibidem*, 196-197.

<sup>1274</sup> A conjugação das opiniões divergentes determina assim a sua mútua correção, o que por sua vez propicia o surgimento de um âmbito de abertura no qual o parecer do outro se torna vital para o prosseguimento da melhor interpretação da verdade em questão, Maria Luísa Portocarrero, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, 85-86.

---

nos conflitos que se reconhecerão publicamente os atores processuais (vítima e o culpado). Adicionalmente, concluiremos que a apetência para o ato de vingança – bem como para os demais atos de represália – ficará deste modo diminuída.<sup>1275</sup> Contudo, convém não esquecer que o próprio ato condenatório representa já um ato punitivo e, por conseguinte, produtor de um grande sofrimento – sobretudo para aquele a quem se destina – carecendo sempre de uma fundamentação clara e segura.

## **2 – O reconhecimento “autêntico” da decisão de condenação**

Doravante, argumenta Ricoeur, o ato de condenação terá que devolver inevitavelmente à pessoa da vítima um certo grau de consolação, no que diz respeito à restauração da dignidade perdida. No fundo, a decisão judicial terá de compreender uma finalidade intrinsecamente moral, ao facultar ao sujeito ofendido a possibilidade de reconquistar a sua estima pessoal (afirmação que expressa, assim, o efeito do prolongamento da sentença pelo interior do agente). De facto, constata o autor, a devolução do respeito à parte ofendida não traduz senão o trabalho de luto necessário, para que o próprio agente se possa reconciliar consigo mesmo, ao nível de um ser humano integral.<sup>1276</sup> Em suma, poderemos ser levados a supor que, tal ato de condenação funcionará apenas quando em causa esteja a integridade da vítima e não a objetividade da lei.<sup>1277</sup> Contudo, Ricoeur, rejeita liminarmente este facto, ao asseverar que o fundamento da sentença será sempre a normatividade jurídica, porquanto a decisão judicial só *é devida à vítima porque devida à lei*.

Não obstante, teremos de insistir na ideia de que o ato que reconhece a decisão em julgado – ainda que no contexto do trabalho de luto – nunca poderá ser um ato plenamente jurídico se o reconhecimento do mesmo não for apreendido pelo indivíduo que recebe a sanção (condenado). Neste seguimento, tal reconhecimento terá de ser assim objeto de uma aceitação por parte da comunidade, que obterá no pronunciamento da decisão judicial, o argumento de que precisa para restaurar a confiança na norma violada. Assevera, então, o

---

<sup>1275</sup> Como sublinha Ricoeur, com o proferimento da sentença, a parte ofendida obtém o reconhecimento público da sua causa em discussão, o que a faz desvincular-se legitimamente de um processo que procuraria, antes de tudo, uma reciprocidade sancionatória relativamente à instauração pelo crime de *uma injusta distância* entre as partes, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 197.

<sup>1276</sup> Não olvidando também que para esse trabalho de luto ou de recuperação da dignidade ferida, se compreendem igualmente os descendentes e as pessoas mais próximas da vítima, que encontram assim na decisão judicial um meio legítimo de verem honrada e respeitada a sua dor, *Ibidem*, 199.

<sup>1277</sup> Quer em Kant, quer em Hegel, o direito concretiza, no fundo, o registo moral que todo o corpo político requer, para que se produza em sociedade um mínimo de ordem entre os seus cidadãos, ordem que quando perturbada, comina assim uma provocação à lei vigente, *Ibidem*, 198.

---

filósofo que, a repercussão social da injustiça projetada na própria vítima ou no seu trabalho de luto, acabará por produzir a ideia de uma catarse correspondente àquela que resultaria de um ato puro de vingança, se este último assumisse o lugar da justiça realizada.

Adicionalmente, convém acrescentar que a opinião pública, ao solidarizar-se com o sofrimento da vítima e ao condenar simultaneamente o ato infrator, não deixa de transmitir igualmente um ensinamento sobre os instintos mais perniciosos dos homens – no qual se encontra incluído o desejo de vingança.<sup>1278</sup> Nesta medida, o incitamento da opinião pública – apelo dirigido a uma moral de cidadania – é já em si demonstrador do sentimento de indignação conferido pela *voz do povo*, no que diz respeito às injustiças cometidas no seio da comunidade (por conseguinte, à própria violação das normas legais). Tudo se passa portanto, como se existisse uma dupla implicação de causas a promover a exaltação deste mesmo auditório, quer por conta da perplexidade diante do espetáculo da norma transgredida, quer pelo próprio sentimento de compaixão em relação à dor da vítima.<sup>1279</sup> Em síntese, obtém-se por esta via, a ideia de que a injustiça só merece ser verdadeiramente nomeada, quando extrair a sua força da aceitação da comunidade onde é realizada.

Por outro lado, não é de mais reiterar que, só pelo reconhecimento pelo condenado da sua responsabilidade na falta cometida, é que será possível atribuir o valor devido à autoridade do Estado de direito.<sup>1280</sup> Por outras palavras, nenhuma pena sancionatória poderá ser totalmente justificada<sup>1281</sup> se o próprio condenado não for reconhecido como ser humanamente integral, isto é, dotado de uma autonomia que lhe permita avaliar com racionalidade e sensatez os fundamentos da sua condenação.<sup>1282</sup> De facto, sabendo de antemão que, o Estado de direito é o principal regulador dos valores sociais em comunidade, há que concluir que a autonomia de cada indivíduo só poderá ser devidamente valorizada em sociedade, quando a autonomia do outro for igualmente respeitada; no fundo, tal visão não deixa compreender assim a pessoa do acusado em processo judicial.

Afirma, então, o nosso filósofo que, à semelhança da tarefa de reconciliação da vítima consigo mesma, também a pessoa do condenado empreenderá um processo semelhante, contudo no sentido inverso, ou seja, produzindo em si mesmo, um sentimento de arrependimento (contrição) similar a uma autocensura ou, mesmo, a uma acusação ética

---

<sup>1278</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>1279</sup> Diz Ricoeur que é precisamente a convocação simultânea destes dois atos de indignação, que especifica na sociedade a exigibilidade de uma educação para a equidade social, *Ibidem*.

<sup>1280</sup> *Ibidem*.

<sup>1281</sup> Justificação tendente a expressar a finalidade do direito penal, que comporta não só a restauração da confiança na norma violada, por parte da comunidade, como ainda e sobretudo a ressocialização do delincente em questão.

<sup>1282</sup> *Ibidem*, 201.

---

dirigida para si. Nesta medida e, em moldes hegelianos, Ricoeur afirmará que, só pelo escopo de um sujeito autónomo e racional, é que a decisão de condenação poderá atingir um efeito produtivo – esperando, portanto, que a sua racionalidade alcance o sujeito acusado e, acabe por ser interiorizada e respeitada pelo mesmo.<sup>1283</sup> Na verdade, todo o consentimento pressupõe *a priori* uma compreensão sobre a própria decisão judicial, facto que poderá ser encarado pelo condenado como uma oportunidade única para saldar a sua dívida e, como tal, promover a reconstrução da sua narrativa pessoal dentro do âmbito do *sujeito capaz*.<sup>1284</sup>

De certo modo, poderemos concluir que a sentença judicial promoverá na pessoa culpada a compreensão da sanção que lhe foi atribuída, na medida em que só assim, aquela poderá alcançar o condenado na forma de um ser racional.<sup>1285</sup> Nesta medida, sublinhe-se a importância da linguagem e, sobretudo da palavra para o desenrolar do processo judicial e, portanto, a função crucial que a mesma desempenha no âmbito dessa mesma racionalidade. No fundo, será perceptível que, na ausência da palavra, nunca o acusado chegará a explicitar os motivos da sua falta ou, mesmo, de lhe serem comunicados os fundamentos que levaram à pronúncia da sentença. De facto, se tal acontecesse, dentro da ótica de uma economia da palavra judiciária, tal revelaria somente a expressão de um ato judicial violento que, tornaria mais difícil o reconhecimento do castigo como justo por parte da pessoa condenada ou, mesmo, pela opinião pública, em geral.<sup>1286</sup>

Por conseguinte, será imprescindível que a decisão final não comporte para o condenado, o sentimento de uma punição severa ou injusta, facto que o lançaria no estigma de uma vivência angustiante e revoltante, se tivermos em conta que por dentro da malha social apertada onde vivemos, muitos dos condenados não são vistos senão como motivo de reprovação social, ou mesmo como fator de perturbação da ordem pública. Por outras palavras, a marginalização a que o delinquente ficaria votado pela pena condenatória – nomeadamente, se a mesma cominar uma pena de prisão efetiva da liberdade excessivamente longa – encerraria já a noção de uma *estratégia de poder e normatividade*, a partir da qual se recolheria a inaptidão do agente para conformar a sua conduta com as leis reguladoras do

---

<sup>1283</sup> *Ibidem*.

<sup>1284</sup> Neste sentido, o que a justiça procura na reação do condenado é a expressão de um compromisso pessoal, no qual esteja assente a intenção daquele em reatar o pacto fundador do laço social violado, reforçando assim o sentido ressocializador da pena em questão, Antoine Garapon, *Le Gardien des Promesses*, 214-215.

<sup>1285</sup> Diz Hegel que toda a condenação sancionatória só verá o seu objetivo cumprido, quando do outro lado se encontrar um ser pensante e racionalmente apetrechado para a receber, o que de certo modo pressupõe segundo o filósofo alemão, que toda a toda a pena, e sobretudo as penas de cariz mais punitivo, não consubstanciam senão uma forma dissimulada e paradoxal de atribuir à condição dos condenados, a dignidade de seres inteligentes, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 201.

<sup>1286</sup> Antoine Garapon, *Le Gardien des Promesses*, 223.

---

Estado. No fundo, tal desembocaria na ideia de que o condenado só poderia ser assim integrado numa *espécie de grupos sociais dispensáveis*.<sup>1287</sup>

Desta forma, tudo se passaria, segundo Ricoeur, como se o condenado acolhesse a sanção que lhe foi imposta, não tanto segundo a ideia de uma justa distância entre a falta e o castigo, mas antes como um excesso punitivo e, portanto, atentatório para a sua própria dignidade. No fundo, tal noção de justiça assumiria assim a imagem de um excesso que comportaria, para além da pena principal, um conjunto de sanções acessórias, potencialmente agressivas dos direitos elementares do ser humano.<sup>1288</sup> Na verdade, como sublinha o autor, se tal acontecesse indicaria a ideia de que tal sanção não representaria simplesmente um ato puro ou singular, mas antes a imagem de uma tarefa contínua, visando eliminar o excesso de justiça entre o ato transgressor e o castigo decretado.<sup>1289</sup>

### ***3 – A sanção de uma justiça reparadora e a prioridade devida à reabilitação social do condenado***

Nesta medida e no âmbito do processo penal, há que discutir a possibilidade de conceder ao condenado uma forma adequada de reintegração social, a qual comportaria assim a restituição gradual dos direitos de cidadania que lhe assistem – restringidos desde a pronúncia da sentença. Poderemos, então, asseverar que será no quadro de uma prevenção especial do direito, que se atribuirá ao condenado tudo aquilo que lhe é devido como *seu*,<sup>1290</sup> isto é, a salvaguarda jurídica dos seus bens comunitários, sem afastar, contudo, a exigência do mesmo de retribuir igualmente algo de seu à sociedade (no âmbito da prevenção geral), como aliás as diversas finalidades da pena o consignam.<sup>1291</sup>

Assim, há que associar à ideia de uma justiça reparadora, a tarefa igualmente importante de uma pedagogia penal, objetivada assim para a implementação no quadro da reinserção social do condenado de sanções mais justas e positivas, típicas de um Estado providência. Por outras palavras, pretendemos criar assim um Estado social que percecione a pessoa do delinvente como um excluído *privado de todo o capital social, cultural e*

---

<sup>1287</sup> Leal, José M. P., *O sentimento de insegurança na discursividade sobre o crime* in Revista Portuguesa de Ciência Criminal, Ano 17, nº 3, Julho-Setembro de 2007 (FDUC), Coimbra Editora, 481.

<sup>1288</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 201-202.

<sup>1289</sup> *Ibidem*.

<sup>1290</sup> Ou seja, a possibilidade afiançada de se redimir e voltar a integrar a comunidade jurídica de onde proveio.

<sup>1291</sup> Arthur Kaufmann, *Filosofia do Direito*, 239-241.

---

*educativo* e, como tal, disposto a efetuar a sua ressocialização de acordo com a legalidade vigente.<sup>1292</sup>

Diz então Ricoeur, que tal reabilitação, no decurso da pena, se destinará tão só a fazer do agente culpado, um cidadão plenamente integrado na sociedade e, como tal, disposto a reconquistar de forma legítima *os direitos, capacidades e estatutos jurídicos perdidos* no momento da condenação.<sup>1293</sup> Com efeito e de forma semelhante às interdições que pendem sobre o condenado – sem esquecer a sua especial perigosidade – poderemos referir ainda que a reabilitação do mesmo acabará por se radicar em *considerações de prevenção especial*, querendo dizer com isto que tal conjectura não se conformará com a ideia de um ato gracioso ou meramente casuístico, mas antes com a expressão de um verdadeiro direito subjetivo, atribuído somente àqueles que se encontram nesta fase de reabilitação.

Deveremos, compreender portanto que tal objetivo se insere no âmbito mais alargado das finalidades sancionatórias, as quais revestirão um apelo à necessária *reeducação para a socialidade* através do uso de medidas *não securitárias* sobre todos os indivíduos que se vejam privados da sua liberdade.<sup>1294</sup> Contudo, não se poderá esquecer que a marca da violência originária – visionada sob a forma de um castigo conferido à pessoa do condenado – não só se prolongará na memória do agente culpado, como se intensificará ainda mais se o cumprimento da pena for excessivamente longo – no caso da pena de prisão efetiva.<sup>1295</sup> De facto, será sempre necessário recordar que o direito não comporta apenas um sistema de normas ou princípios ordenados – a partir dos quais se extrairá o *produto cognitivo de uma imaginação social* civilizada – mas igualmente um conjunto de instruções e conceitos operacionais específicos que permitem às autoridades de um Estado levar a cabo medidas de

---

<sup>1292</sup> Inversamente, no Estado liberal do séc. XIX o delinquente era percecionado como um cidadão *estrangeiro* que não mereceria assim por parte da comunidade em geral o dever de integrá-lo ou reeducar, Jean de Maillard, *Crimes e Leis*, tr. Olímpio Ferreira (Lisboa: Instituto Piaget, 1995), 87-88.

<sup>1293</sup> O que se visaria, portanto, era restabelecer no condenado o seu estatuto de cidadão, portador dos direitos cívicos e jurídicos comuns, reabilitando progressivamente a sua capacidade total ou parcial de desenvolver livremente sua personalidade, *Ibidem*.

<sup>1294</sup> Entre elas se incluem o direito a possuir um trabalho, ou pelo menos uma rotina de tarefas e atividades adequadamente escalonadas para o âmbito restrito da prisão, bem como o direito de alargar o seu acervo de conhecimentos ou mesmo progredir nas suas capacidades académicas, para além de atividades de recreio e tempos livre e demais ocupações que possam fomentar ao condenado a ideia de uma estima pessoal, igual a todos os outros seres humanos em sociedade.

<sup>1295</sup> Afirma Ricoeur que o processo de execução penal é já por si um processo dinâmico, em que o próprio encarcerado vai alterando a sua visão de interpretar e apreender a prova a que foi submetido. Neste sentido, o mesmo autor divide o período de execução da pena a cumprir em três momentos principais: o primeiro momento, que representa o imediato e o subsequente à estatuição da sentença, em que o condenado sente com maior expressão a dor do castigo infligido a si; o segundo momento, depois de cumprir metade da pena, em que o condenado já adaptado se encontra aberto a aceitar as regras do sistema, mas a reivindicar, se for caso disso, todos os benefícios que o direito lhe concede; e por último, o momento final da pena, em que a tensão provocada pela sua libertação e sobretudo a suscetibilidade de ser repudiado pela sociedade merecem da parte do mesmo uma certa apreensão.

---

coerção sobre os seus cidadãos; este facto implicará, por sua vez, a tomada de decisões mais duras em relação aos condenados.<sup>1296</sup>

Recordemos, então, por esta linha que, o potencial criminogénico da pena será sempre proporcional ao tempo da sua execução, assistindo-se não raramente ao risco de uma des-socialização acelerada do condenado ou, mesmo, ao aumento da sua perigosidade social. No fundo, tal facto poderá produzir a ideia de um excesso de justiça cominado pela pena, visando tão só limitar os direitos do agente culpado. Adianta, contudo, Ricoeur, que tal retardamento na execução da pena, não só reproduzirá um retrocesso profundo em relação à finalidade da sanção, como contribuirá igualmente para agravar o índice prevaricador do condenado.<sup>1297</sup>

Na verdade, no que tange à pena de prisão, há que reter a ideia de que a finalidade da mesma não traduzirá senão um dano real e efetivo ao *corpo próprio* do encarcerado. Por conseguinte, deveremos compreender que, do ponto de vista ontológico, todos somos seres autónomos, dotados de identidade e, como tal, com potencial para nos realizarmos a nós mesmos ou nos darmos aos outros, por meio do nosso corpo. Por outras palavras, o nosso corpo não consagra apenas o local de encontro com a nossa liberdade (o que discorre da temporalidade do mundo), mas igualmente afirma-se no seio de um tempo social ou *tempo-com*, a partir do qual a diferenciação do *ser-pessoa* ficará irremediavelmente limitada pela sanção estatuída.<sup>1298</sup>

De certo modo, adianta o nosso autor, a própria conceção de liberdade que se liga à ontologia do ser (e igualmente à sua vivência) implica não só a atestação de um *eu sou* mas igualmente de um *eu posso*, na medida em que a ética da liberdade que lhe está subjacente só se pode confirmar nela própria (e, como tal, só toma posse do seu estado efetivo) quando percorrer o *longo desvio pelas suas obras de ação*.<sup>1299</sup> No fundo, tal objetivo manifesta somente a ideia de que, só pela recuperação reflexiva *do si livre que se perde nas suas obras*,

---

<sup>1296</sup> Richard A. Wilson, *Human Rights, Culture and Context: Antropologic Perspectives* (London: Pluto Press, 1997), 16.

<sup>1297</sup> Em vez do delinquento ser recuperado para a sociedade civil, na forma de um sujeito livre e merecedor de estima, afunda-se cada vez mais numa interioridade pejada de revolta e ressentimento, que o levará possivelmente a explorar no futuro os caminhos da violência, dentro da própria violência a que o Estado o remeteu. Uma fera é assim engendrada, pela ótica da exclusão social em vez de lhe ser atribuída a desejada reinserção na comunidade, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 204.

<sup>1298</sup> De realçar, no entanto, que o poder do *ius puniendi*, não deixa de representar a *ultima ratio* com que o Estado pode ofender o *corpo-próprio* do condenado, na medida em que é fruto de uma legitimidade *de dimensão histórico-social e ético-normativa* estabelecida; isto por sua vez, não deixa de acarretar para cada um o sentimento de uma íntima cumplicidade, associada ao ato sancionatório - estamos todos a punir e a *olhar para vítima, para o delinquento e para nós* - naquilo que Faria Costa expressou como condição do *homo dolens*, José Faria Costa, *Um olhar doloroso sobre o Direito Penal, in Mal, Símbolo, Justiça*, coord. Maria Luísa Portocarrero (Coimbra: F.L.U.C., 2001), 46.

<sup>1299</sup> Desvio que Ricoeur sublinha ser da ordem da praxis e, portanto, inserida na vida da pessoa que reflete e não um desvio por considerações teóricas ou representativas de uma vida imaginada, Ted Klein, *A ideia de uma ética hermenêutica*, 193-194.

---

será possível recuperar o sentido da própria liberdade, compreendido quer nas ações individuais, quer nas atividades políticas – em consonância, desde logo, com a salvaguarda dos direitos do condenado no que diz respeito às penas de prisão demasiado longas.<sup>1300</sup>

#### ***4 – Considerações específicas sobre a possibilidade do perdão na sentença decretada***

##### ***4.1 – A hipótese de conferir ao sujeito condenado os meios necessários para a sua própria regeneração***

No que diz respeito ao fim de ressocialização da sanção condenatória, há que afirmar com Ricoeur, que o mesmo terá de evoluir para a ideia encorajadora (porém, sempre polémica) de uma concessão pública do perdão, no quadro de certas decisões judiciais. Teremos, então, que frisar que não se pretende à luz do juízo decisório, criar uma postura excessivamente denegadora dos direitos fundamentais dos ofendidos, nem mesmo fomentar a dispensabilidade da obrigação de conservar incólume a confiança nas normas violadas (nomeadamente, deixando de perseguir todos aqueles que as violam) mas antes de atribuir uma lógica diferente à própria pena condenatória. No fundo, que tal pena se compaginaria mais com uma economia de dádiva ou de superabundância, do que com a estrita equivalência entre a falta e o castigo.<sup>1301</sup> A figura do perdão terá, portanto, de comportar um exercício de especial generosidade, acometido por uma nítida desproporção constitutiva, a qual não se aferirá tanto de uma relação *bilateral e recíproca* do tipo económico-mercantil, mas antes de um juízo subjetivo elevado que tenderá a apaziguar a culpa do agente faltoso através de *uma voz silenciosa, porém não muda*.<sup>1302</sup>

Por conseguinte, poderemos concluir que será somente pela faceta interior da justiça, situada nas intermitências entre a memória histórica da comunidade e a finitude das leis – ou entre a expressão simbólica do mal e a expressão concreta das instâncias decisórias – que se

---

<sup>1300</sup> Adicionalmente, sabendo à partida que a liberdade é o elemento preponderante de toda a ética - porquanto toda ação se inicia pelo consciencialização interior de um *eu posso* ou pela aceção do que *sou o que posso fazer e que eu posso fazer o que sou* - significa que a mesma só é definível pela via da mediação que leva o sujeito da ação a recuperar a posse de si mesmo; e portanto, é na conceção de uma liberdade como fenómeno hermenêutico que se apreende o seu sentido assim que a ação for realizada ou as obras no mundo terminadas. Não se pode provar à partida, que se é realmente livre e muito menos perceber a liberdade que nos envolve, pois tal só verifica nas próprias obras onde a liberdade se objetiva e somente por intermédio da reflexão é que a sua apropriação é de facto possível, *Ibidem*.

<sup>1301</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 206.

<sup>1302</sup> Como diz Ricoeur, o silêncio não muda reflete somente o dito de que o perdão se reveste, dito esse que enforma um discurso em tudo semelhante a um hino de celebração, Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 606.

---

extrairá a força necessária para alcançar a verdade oculta nos conflitos – conformando, desde logo, a falta ao ideal de justiça, nomeadamente pela concessão do perdão em certas circunstâncias muito específicas.<sup>1303</sup> No fundo, subjacente à própria decisão judicial, estará sempre o anseio de restaurar a harmonia entre as partes envolvidas, facto que afastará a presença sempre penosa de um passado votado ao recalçamento da falta cometida.

Assim, como forma de suavizar a culpa do condenado (e, igualmente, o fazer libertar para um futuro aberto e esperançoso), caberá à justiça transportar no âmbito mais alargado da comunidade a tarefa da sua restauração, que implicará inexoravelmente a reconquista de uma memória coletiva antes debilitada, fazendo-a rejuvenescer assim de forma plena e livre.<sup>1304</sup> Adianta, então, o filósofo que a figura do perdão neste sentido, terá de produzir um contraponto em relação a uma justiça vingativa, a qual pretenderá assim extrair da comunidade a aceitação social necessária para cumprir a sua finalidade – dado que todo o uso da violência será considerado como única via possível para travar os comportamentos faltosos. Sugere, então, Ricoeur, que uma forma de justiça movida somente pela graça, não poderá representar senão um contributo valioso para afastar da consciência coletiva a ideia taliónica de uma vingança legítima (e, como tal, consentida), disposta assim a retribuir um mal anteriormente produzido.<sup>1305</sup>

Nesta medida, poderemos definir pelo eixo da violência-retribuição, duas noções distintas de abordar o sagrado: uma que se direciona para a satisfação dos ódios pessoais ou males necessários, que Ricoeur designou por *sagrado malevolente* (vingança); e outra que se dispõe a exprimir um sentimento de compaixão ou de probidade espiritual, denominada por *sagrado benevolente* (perdão).<sup>1306</sup> Contudo, como alerta o filósofo, será sempre de rejeitar a ideia de uma vivência afastada dos vícios humanos ou das tentações terrenas, condição, esta, que se não fosse verdadeira, faria o homem elevar-se à plenitude de uma visão beatífica em Deus. Por outras palavras, a ideia de uma justiça gizada segundo estes moldes, comportaria assim um horizonte de esperança para todos aqueles que reconhecem no princípio da graça, não apenas a insindicabilidade de um juízo próximo de Deus, mas igualmente a expressão de uma complacência jurídica. No fundo, esta forma de uma justiça melhor do que a realizada até

---

<sup>1303</sup> Antoine Garapon, *Crimes que não se podem punir, nem perdoar: Para uma justiça internacional*, trad. Pedro Henriques (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), 150.

<sup>1304</sup> Por outras palavras, há como que uma restituição da memória da cidade a si mesma, o que a incita a desenvolver o seu rumo livremente, afastada de toda a marca da violência que a poderia macular, *Ibidem*, 213.

<sup>1305</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 207-208.

<sup>1306</sup> Refere Ricoeur que a influência potencial do perdão na conceção da justiça, mormente na sua aplicação, é convergida na catarse que o mesmo produz por dentro do *sagrado malevolente*, incitando-o à contrição espiritual que faz, por si só, despertar a força do *sagrado benevolente*, *Ibidem*.

---

então, ainda está muito distanciada, segundo o nosso autor, do princípio humanista que deverá permear a esfera judiciária.<sup>1307</sup>

#### 4.2 – Considerações fundamentais entre o poder de amnistiar e o poder de perdoar

De um outro ponto de vista, Ricoeur não deixará de referir que o instituto do perdão, quer em termos interpretativos, quer em termos cognitivos, nunca poderá transportar um sentido semelhante àquele que a figura da amnistia prevê no âmbito do direito. De certo modo, tudo se resumiria a desvincular os condenados da pena decretada e, como tal, a produzir a ideia perigosa de uma *amnésia institucional que convidaria a agir como se o acontecimento não tivesse ocorrido*”.<sup>1308</sup> Conclui, então, Ricoeur que a absolvição total ou parcial da pena jamais conformará a ideia de um perdão.<sup>1309</sup> Na verdade, como sublinha o autor, a simples eliminação da falta pela amnistia política, nunca levará a produzir a convicção de um Estado de direito escorreito e, portanto, de uma sociedade que atribuisse aos seus membros a ideia exemplar de uma justiça universal.<sup>1310</sup> Ou seja, o próprio esquecimento nunca poderia justificar a desvinculação do direito. No fundo, será por esta via, que o perdão acabará por se diferenciar da amnistia, não só por não se comprometer com a memória da falta cometida, como também por permitir, quer às vítimas, quer aos próprios autores confessos dos crimes, o necessário trabalho de luto – facto que terá na pessoa do acusado efeitos muito semelhantes ao de uma catarse.<sup>1311</sup> Curiosamente e no âmbito da justiça portuguesa, o que está em causa no designado direito da graça (direito que se opõe ao *ius puniendi*) é, entre outros sentidos <sup>1312</sup>, a concessão ao condenado de uma forma de reabilitação encapotada (que não prejudique contudo a sua socialização), ciente de que só

---

<sup>1307</sup> Na verdade, a noção de justiça definida no quadro judiciário, não veicula ainda uma conceção pura de amor ao outro, muito por conta do reto equilíbrio que deriva da reciprocidade das relações sociais - ao invés da dissimetria característica daqueles que se amam ou estabelecem entre si laços fortes de amizade. Esta última noção de justiça não deixa assim de ser uma garantia imprescindível, para que se possa estabelecer no futuro e no seio das instituições, uma forma de humanismo que ultrapasse as barreiras deontológicas mais rígidas, constituindo-se naquilo a que Ricoeur denominou como *médium necessário do amor*, Francesco D’Agostino, *Justiça: Elementos para Uma Teoria*, 49-55.

<sup>1308</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste*, 205.

<sup>1309</sup> Com efeito, a justiça deverá encontrar em si mesma uma via moderada de realização processual, compreendendo quer a apreciação dos objetivos que apontam para uma expiação da culpa pelo sofrimento da pena, quer dos que defendem o afastamento de toda a sanção penal, à luz de um pietismo pleno, por onde a misericórdia humana pudesse ser salvaguardada.

<sup>1310</sup> *Ibidem*.

<sup>1311</sup> Segundo Ricoeur, o perdão exige memória e portanto a história que daí derive terá de consubstanciar a forma como no futuro será interpretada a *tentativa pseudo-jurídica de apagar os fatos*, *Ibidem*, 206.

<sup>1312</sup> Sentidos que se podem traduzir no desejo de aquisição, pelo estado, de uma imagem mais favorável e benevolente, mas também com objetivos políticos e criminais, como seja a diminuição do peso da população prisional, ou a redução dos processos em tribunal.

---

assim o ato de clemência em questão possa produzir uma melhor defesa dos interesses sociopolíticos da comunidade do que a própria sanção em si mesma.<sup>1313</sup>

De certo modo, o instituto do perdão levará à ideia de um Estado progressista, intencionado mais a promover as funções reguladoras do direito, do que a gerar constrangimentos ou condenações sancionatórias.<sup>1314</sup> Contudo, há quem refute esta posição, acusando-a de ser um pretexto para que o Estado persiga outros fins, que não a administração da justiça. Assim, há que considerar imoral ou mesmo atentatório dos objetivos prosseguidos pelo direito, associar a concessão do perdão ao esquecimento das faltas cometidas, promovendo o desvanecimento da culpa no sentido da *fragilidade da memória que destrói a história*.<sup>1315</sup>

#### **4.3 – A “altura” do perdão e a sua importante contribuição para a valoração dos códigos éticos do mundo**

O perdão, segundo Ricoeur, quando escrutinado à luz da ideia de culpabilidade, nunca poderá ser oponente da falta, dado que transporta uma oposição doutrinal à própria justiça e, por conseguinte, uma razão para *não se castigar ali, onde se poderia e deveria castigar*.<sup>1316</sup> Neste sentido, será à margem da culpa que o ato de perdão deverá ser perspectivado, ou seja, através da noção de uma subjetividade resgatada do foro do extraordinário (e não de um ato comum). Em suma, o instituto do perdão, mais do que traduzir a forma de uma demanda ou petição, manifesta-se sobretudo pela sua grandeza de altura.<sup>1317</sup>

Contudo, sublinharemos que tal grandeza poderá vir associada, não raras vezes, à intenção de dar voz aos códigos éticos do mundo (não esquecendo a religião), porquanto a sua *altura* revela já a figura de um ato que visa, antes de tudo, *perdoar o imperdoável* e, conseqüentemente, oferecer-se como contrapartida à profundidade da consciência culpada.<sup>1318</sup>

---

<sup>1313</sup> Jorge de Figueiredo Dias, *Direito Penal Português: As consequências jurídicas do crime* (Coimbra: Coimbra Editora, 2005), 686.

<sup>1314</sup> *Ibidem*, 687.

<sup>1315</sup> De certo modo, a recordação da falta cometida seria diluída por um astuto recalçamento interior e não por meio de uma reconciliação serena com o mundo, no âmbito da qual a memória retomaria a sua estima e encontraria a paz consigo mesma, Marcelino Agís Villaverde, *El Problema de la Culpa en Paul Ricoeur: el Perdón difícil in Mal, Símbolo, Justiça*, coord. Maria Luísa Portocarrero (Coimbra: F.L.U.C.,2001), 62 -64.

<sup>1316</sup> Tal decorrência releva do facto do perdão só ser possível, precisamente, ali onde se possa também produzir uma sanção, Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 609.

<sup>1317</sup> *Ibidem*, 607.

<sup>1318</sup> Neste sentido, a via discursiva por onde segue o perdão é em tudo semelhante a um hino invocado pelo íntimo humano, que subsiste em esquadrinhar uma nítida assimetria, porém de feições complementares, *entre o alto e o baixo, entre o elevado espírito do perdão e o abismo da culpabilidade*, Marcelino Agís Villaverde, *El Problema de la Culpa en Paul Ricoeur: el Perdón difícil*, 62.

---

Deste modo, a figura do perdão não representa o património exclusivo de uma cultura ou de um povo, mas antes irá buscar às suas raízes mais antigas as simbologias religiosas dos credos e das teologias da história. Por outras palavras, o perdão comportará o sentido de uma dádiva de abstração, que terá o seu início no próprio campo do sagrado, expandindo-se depois para o quadro da *mundialização* dos discursos pregadores (sobretudo cristãos) e das éticas implantadas. Por conseguinte, como assevera Ricoeur, tal pretensão criará assim uma tensão no seio das *relações entre o fundamental e o histórico*, devido precisamente ao facto de consubstanciar a expressão de uma discussão pública conturbada, nomeadamente no que diz respeito à constituição de éticas universais, como são os direitos humanos.<sup>1319</sup>

Não obstante, voltando mais uma vez ao âmbito da justiça, poderemos concluir que a concessão do perdão, dentro do quadro da decisão judicial, não revelará senão a expressão de uma incomensurável nobreza humana, não só devido à liberdade que possibilita, mas também porque permite, através de um ato único e gracioso, a reabilitação social da pessoa do condenado (o qual vê assim a sua dignidade liberta de toda a opressão social).<sup>1320</sup> Igualmente, deveremos reter que o cumprimento da pena de prisão, desde a sua efetividade até à possibilidade da concessão do perdão,<sup>1321</sup> acabará por produzir a ideia de uma justiça de laivos eminentemente divinos, ainda que contudo bastante afastada do mundo dos homens.<sup>1322</sup>

Com efeito, como assevera o autor, trazendo à discussão as divindades clássicas do trágico,<sup>1323</sup> a fonte de onde promana o mal ou o próprio desejo de vingança, deverá ser a mesma de onde se originará a instância do bem ou o próprio perdão.<sup>1324</sup> Daí que possamos afiançar que todo o ato de perdoar obedeça inextricavelmente a uma tarefa de grande comprometimento pessoal, naquilo que Ricoeur designou como *odisseia do espírito de perdão* que, não raras vezes, se expressa por um inexorável conflito moral (tornando-se muitas vezes numa impossibilidade), o qual possibilitará ao ofendido a decisão de conceder essa mesma dádiva.<sup>1325</sup>

---

<sup>1319</sup> Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 608.

<sup>1320</sup> Neste sentido, o perdão traduziria, similarmente à amnistia, a ideia de que nada se teria passado na realidade e, como tal, a restauração plena e efetiva dos direitos de cidadania do condenado.

<sup>1321</sup> A sequência processual seguida da pronúncia da sentença compreenderia, segundo Ricoeur, a condenação, depois a reabilitação e, por fim, o perdão, Paul Ricoeur, *Le Juste*, 207.

<sup>1322</sup> *Ibidem*, 207-208.

<sup>1323</sup> Nomeadamente as Euménides e as Erínias.

<sup>1324</sup> Neste sentido, cita Ricoeur, referindo-se a Jankélévitch, a força do perdão é tão intensa como a do mal cometido, Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 616.

<sup>1325</sup> De facto, diz Ricoeur que o objetivo a que o perdão se intenciona nunca poderá ser solicitado pelo agente culpado, dado que obedece a uma estrita dependência praxiológica precisamente com aquela parte que tem o poder de o conceder, Marcelino Agís Villaverde, *El Problema de la Culpa en Paul Ricoeur: el Perdón difficile*, 64.

---

Decorre daqui a convicção de que a instituição do perdão só exprimirá a sua expressão mais autêntica, quando se associar à ideia de um bem transmitido ao outro e, não de um ato realizado *de si a si mesmo*. Como afirma Ricoeur, nenhum indivíduo poderá perdoar a si mesmo, sem que a sua apreensão conjunta do estatuto de agressor e de vítima se converta num conflito interior insuperável. No fundo, ao expressar esta intenção, o condenado não só compreenderá melhor a *altura* do perdão em relação à confissão da culpa, como se verá ironicamente introduzido num esquema de polaridades puramente mercantis onde essa reciprocidade especial estará presente.<sup>1326</sup>

#### **4.4 – A natureza espontânea e excecional do perdão e o cariz “mercantil” do dom**

Poderemos concluir, então, que verdadeiro perdão será aquele que se coloca à margem da própria intenção pessoal – mesmo quando associado a um fim moralmente nobre. No fundo, tal cariz de incondicionalidade, faz convergir esse mesmo instituto para o campo do excecional ou do extraordinário, configurando assim um ato impossível que se expressa através de uma rutura com a *corrente ordinária da temporalidade histórica*.<sup>1327</sup> Desta forma, como refere Ricoeur, seguindo o estudo comparativo entre o perdão e o dom, existirão sempre autores (como o caso de Marcel Mauss), que procurarão corresponder à ideia de perdão a noção de uma dependência em relação a uma ponderosa *economia da dádiva*, a qual acarretará assim a anulação da distância entre o ato de perdoar e a mera retribuição social. E, isto, porque o sentido do dom, apesar de se manifestar como oposição à noção de retribuição mercantil (e, portanto, a todo o tipo de calculismo racional ou gestão privada), nunca deixará de compreender a ideia de uma imposição ou, mesmo, de uma devolução, à conta da demanda formada por três obrigações incindíveis, entre si: o dar, o receber e, sobretudo, o devolver.<sup>1328</sup> Porém, como salienta Ricoeur, em algumas obras de sua autoria, o instituto do perdão acabará por revelar uma certa inclinação em relação à gratuitidade do dom. Adianta, então, o nosso autor, que a salvaguarda da dimensão ímpar ou excecional do perdão só será alcançada, quando fundar a sua origem na ideia intangível de um apelo limite, apelo que deverá ser

---

<sup>1326</sup> Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 622.

<sup>1327</sup> Diz, neste seguimento, J. Derrida que o perdão jamais se integrará naquilo que pode ser considerado como facto normal, normativo ou normalizador, *Ibidem*, 609.

<sup>1328</sup> Ricoeur considera que a dádiva que se recebe não é um facto inerte - portanto, o último destino de uma troca funcional entre os homens - mas antes se coaduna com a obrigação moral de devolver todo o bem que recebeu. Dar, cria misteriosamente a superioridade do condescendente, e portanto a desigualdade nas relações que deve ser a todo o custo repostas; isto é, postulado pela ideia de um *dom recíproco* que não apela à mercantilização dos comportamentos sociais, mas antes invoca o despertar, nas consciências, dos princípios ético- morais mais básicos que todos devem observar, Paul Ricoeur, *La Memoria, La Historia, El Olvido*, 624-626..

---

transversal a todo espaço institucional e, por conseguinte, impossível de ser concedido. Em suma, há que associar ao perdão o mandamento universal que *obriga a amar os inimigos sem reciprocidade* e, portanto, a estimá-los como são.<sup>1329</sup>

Contudo, dentro do âmbito específico da *polis* – e no que se refere às instâncias superiores de decisão – teremos de sublinhar que tal nobreza moral consubstanciará, desde logo, a expiação de uma falta à custa do próprio princípio de equidade, o qual comportará para o acusado o reconhecimento da sua dignidade em termos similares à dos outros atores judiciários.<sup>1330</sup> Não obstante, a ideia de uma justiça ideal só poderá ser realizável, se existir uma via de correção no quadro da ciência do direito, a qual terá assim de evoluir à custa dos avanços e retrocessos de uma sociedade sempre em mudança. No fundo, para que o direito se possa assumir como instrumento de regulação dos poderes instituídos, terá de compreender, desde logo, os princípios fundamentais de justiça, demonstrando assim a sua função de salvaguarda da pessoa humana, quer da sua autonomia, quer quando inserida num espaço mais amplo das relações institucionais.<sup>1331</sup>

### ***5 – A implicação da dogmaticidade jurídica num mundo em constante mudança. A necessidade de uma nova antropologia do direito***

De facto, a eficácia da ciência jurídica debate-se ainda hoje com a resistência que tece às mudanças aceleradas do mundo, devendo assim conformar o seu *modus faciendi* a uma engenharia jurídica mais flexível, se quiser *continuar a cumprir a sua destinação histórica*.<sup>1332</sup> Na verdade, o sentido conferido por uma nova antropologia do direito, não deixará de transportar, segundo Ricoeur, a estrutura de uma instância axiológica cindível – direcionada para um agir sempre em tensão – que não se coibirá, apesar da imprevisibilidade do futuro ou, mesmo, das suas incontornáveis expressões de reforma, de repensar a natureza humana à luz de uma cultura partilhada por todos.

Por conseguinte, para que se possa ancorar no seio das mudanças civilizacionais os critérios estruturantes de uma justiça solidária será sempre imprescindível que se introduza, no campo judiciário, o sentido praxiológico de um *homem emocional* e, não tanto a conceção de um *homem-norma*, tecnicista por excelência. Assim, *tal homem dos direitos do homem*,

---

<sup>1329</sup> *Ibidem*, 625.

<sup>1330</sup> Marcelino Agís Villaverde, *El Problema de la Culpa en Paul Ricoeur: el Perdón difficile*, 61.

<sup>1331</sup> Jorge Sampaio, *O Direito e Justiça in Perspetivas do Direito no Início do Século XXI*: Coimbra Editora, Boletim da Faculdade de Direito, Coimbra, *stvdia ivridica* n° 41, colloquia 3 (1999), 189.

<sup>1332</sup> Silvino Lopes Neto, *Perspetivas do Direito e seus valores no 3º milénio*, 22.

---

terá de representar aquele que expressa o livre desenvolvimento da sua personalidade jurídica, (bem como a expressão de uma imprescindível racionalidade moral), à luz da ética delegada pelos ventos do cristianismo, que anunciaram ao mundo o surgimento da imortalidade da alma e a singularidade única e incindível do ser humano que a transporta.<sup>1333</sup>

Desta forma, se o direito antropológico derivar do cruzamento dos valores e saberes culturalmente enraizados, então não deixará de traduzir a fonte de onde brotará a verdadeira *hermenêutica dos direitos do homem aberta a todas as civilizações*.<sup>1334</sup> Na verdade, à luz da insegurança mundial – levando em conta o duplo efeito de desintegração e globalização – urge implementar, no seio da sociedade a *revisão das posturas axiológicas dos homens*. No fundo, tal tarefa deverá corresponder a uma ciência jurídica de feição antropológica, quer no quadro de transformação de uma lógica de competição numa lógica de solidariedade, quer na ideia de salvaguarda da dignidade do ser humano, acima de qualquer fim capitalista.<sup>1335</sup>

Como concluí Ricoeur, uma felicidade que se queira verdadeiramente plena e estável, jamais poderá compreender a noção de um prazer imediato (material), mas antes a visão de uma solidariedade efetiva, onde precisamente a pluralidade das trocas ou a feitura das leis incitarão o indivíduo a *submeter a sua ação às exigências de uma ordem simbólica em comum*.<sup>1336</sup> Em síntese, poderemos dizer que o sentido do direito, embora não comportando a ideia de uma realidade definitiva, (isto é, suscetível de ser modificada), transporta já o esboço de uma pretensão mais abrangente, estribada assim na aplicação dos valores éticos à vida social, bem como ao próprio ordenamento jurídico.<sup>1337</sup> Adicionalmente, poderemos salientar que o próprio estatuto de cidadania comporta já a finalidade de dotar o indivíduo da responsabilidade de promover e garantir o bom funcionamento das instituições sociais, mormente quando em causa estejam direitos humanos inalienáveis.

---

<sup>1333</sup> Mais do que considerar a nossa personalidade como um simples invólucro exterior pelo qual nos expressamos e relacionamos (e sobre a qual a própria ciência jurídica trabalha e tenta moldar), devemos antes concebê-la como um objeto de estudo, a ser investigado e descoberto à luz da interioridade inalienável de cada ser humano, Alain Supiot, *Homo Juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, 279.

<sup>1334</sup> *Ibidem*, 231.

<sup>1335</sup> Silvino Lopes Neto, *Perspetivas do Direito e seus valores no 3º milénio*, 27-28.

<sup>1336</sup> Maria Luísa Portocarrero, *Afirmção originária e Sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricoeur*, 82-84.

<sup>1337</sup> Esta via de indagar até onde o direito se fundamenta numa axiologia natural, (pré-codificada na intencionalidade mais original do homem), não poderá ser de todo reconhecida como uma visão metajurídica, mas antes como elemento fundamental sem o qual a própria noção de direito não poderá ser autenticamente definida, Gonçalo Portocarrero de Almada, *A fundamentação dos direitos humanos e a Encíclica o redentor do Homem* in *João Paulo II e o Direito: Estudos por ocasião do seu pontificado* (Parede: Principia, 2003), 80-81.

---

## CONCLUSÃO

Em conclusão, será por meio de uma justiça envolvida com a experiência cultural do homem que se definirá um conjunto de valores mais elevado,<sup>1338</sup> no âmbito do qual a graça transmitida pela presença do outro comportará a marca evolutiva de um direito plural. Em rigor, como afirma Paul Ricoeur, tal autenticidade de sentido assentará numa base coletiva de grande comprometimento pessoal, muito similar à ideia de uma comunidade, onde o lugar de cada é já indiciador de um sentido solidário, acima de qualquer interesse pessoal ou material. Não há dúvida, que este sentimento de esperança, quando associado à ideia de uma justiça mais humanista – onde estejam presentes os sentidos éticos das tradições – não deixará de alertar para a necessidade de um refrescamento contínuo do próprio *corpus* normativo. No fundo, objetiva-se por aqui, a razão de ser do próprio Estado de direito, ao produzir a equiparação entre as variações do *modus juridicus* dos conflitos e as dinâmicas do *modus vivendi* das sociedades atuais.

Fica, então, claro que só um *jus* verdadeiramente humanista e, como tal, dotado de uma especial sensibilidade crítica, poderá gizar um novo olhar sobre a justiça – obtido assim à luz de uma razão sensível que tenderá a avaliar as faltas cometidas à conta da deslocação do justo até às circunstâncias variáveis do sentimento jurídico. Por conseguinte, tal juízo consubstanciará um julgamento sobre os valores comunitários, quer através das categorias constitutivas do intelecto, quer à custa das sensibilidades do espírito humano. No fundo, tal conceção antropológica do direito, acabará por suscitar a ideia de que, tanto na causa dos conflitos como na solução a ser encontrada, se produzirá uma correlação entre os fatores emocionais e racionais do homem. Neste sentido, há que elencar, de entre as várias decisões judiciais, a decisão de equacionar uma possível atribuição do perdão a todas as situações ditas excepcionais. Com efeito, Ricoeur não exclui a dimensão da graça por dentro do contexto forense, definindo-a antes como um ato intangível, dotado de uma pureza tal, que a sua mera aplicação no mundo levaria à rutura ou à perplexidade processual. No fundo, tal dádiva poderia contribuir para agitar os baluartes de sentido que moldam o quadro do direito atual. Seria, pois, necessária uma dose de ousadia acrescida para implementar no campo judicial o instituto perdão, o qual, analisado de perto pronunciaria provavelmente a seu tempo, a

---

<sup>1338</sup> Ou seja, um sistema que compreende as espessuras axiológicas determinantes que efabulam desde sempre a intencionalidade histórica dos povos.

---

diminuição da violência em sociedade, dando azo à crença num homem novo, refigurado, apostado verdadeiramente em estabelecer o ideal da paz no mundo.<sup>1339</sup>

Será, portanto, por esta forma muito particular de entender a justiça que Ricoeur refutará o banimento da violência pela violência, ainda que, de certo modo, tal agressividade possa ser considerada como socialmente legítima. No fundo, teremos de libertar a consciência da afirmação originária, embutida pela cultura da *alegria do sim na tristeza do finito* (no fundo, seria por este mesmo sentido que o perdão deveria seguir). Porém, tal homem da *razão sensível*, culto e aberto às palpitações de uma vida sempre em mudança, não poderá ficar indiferente às sucessivas violações que acoçam ainda hoje as comunidades humanas, devendo salvaguardar-se, desde logo, a memória histórica da violência – mostrando, nomeadamente, uma atenção redobrada aos fundamentos que motivam tais transgressões.

É imperioso, pois, que tais violações não sejam esquecidas pela envoltura de uma aparente aceitação social, retendo-se sempre a possibilidade da sua realização quer pelos *media*, quer através das ficções literárias ou, mesmo, pelos debates públicos e ideológicos concebidos para esse fim. Por outras palavras, deveremos atender à ideia de uma vigilância social pronta a despertar a comunidade para formas de cidadania mais justas e eficazes. Ricoeur afirma, então, que será somente à luz da lembrança de um passado mais tormentoso que o homem saldará a dívida da sua falta e, com isso, a pretensão de ascender à consciência mais valorosa do perdão, precisamente pela *conversão do próprio sentido do passado*. Há, então, o dever de não olvidar o mal que o homem realiza no mundo, sabendo de antemão que aquele não representa senão a expressão de um ato que afeta o íntimo do ser humano, quer quando o produz, quer quando fica sujeito ao seu sofrimento.<sup>1340</sup> Por conseguinte, como conclui Ricoeur, a falibilidade do homem transporta a visão de uma ferida originária, a qual, além de corroer a sua própria humanidade, não deixa de fazer prova da sua liberdade, ao incitar aquele para decisão de realizar ou não, a falta.<sup>1341</sup>

Poderemos, então, afirmar que o mal será somente o resultado de uma *ontologia de desproporção* – expressada pela ponte formada entre o polo finito e o infinito do homem – enquadrando a visão de uma fragilidade constitutiva que faz deslocar o imaginário do *cogito* (de índole kantiano) para o seio mais profundo da sensibilidade humana. Por outras palavras, indo ao encontro daquilo que Ricoeur designou como *fragilidade do meio-termo*; tal

---

<sup>1339</sup> Ainda assim, este ideal de uma paz incontornável que resulta da ideia de uma vivência harmoniosa entre todos, nunca deixa de ser devedora da força que o coletivo consagra ao constituir e validar as leis do seu próprio Estado, normas que por sua vez não deixam de traduzir a mácula histórica de uma violência necessária para interpor a lógica do direito no contingente cruzamento dos desejos humanos.

<sup>1340</sup> Ou seja, como *diminuição da nossa integridade física, psíquica e espiritual*.

<sup>1341</sup> E, portanto, no sentido em que a liberdade será condição *sine qua non* para podermos ser sujeitos morais.

---

comportará assim a expressão de uma tripla aporia situada quer no foco da imaginação, quer na ideia de respeito, quer ainda ao nível do sentimento.<sup>1342</sup>

De certo modo, por mais que nos debrucemos sobre a análise do *mal posto no Ser*, e, como tal, convergido à ideia de uma natureza perdulária, será sempre necessário, segundo Ricoeur, que se explicita a noção singular do mal como *mal-fazer*, significando isto a exigência de estabelecer como sujeito-autor o agente que o realizou (assimilando, por conseguinte, a sua responsabilidade na ação realizada). Neste sentido, a produção deste ato que nunca deveria ocorrer (aporias do mal), revelará a pertinência da crença no primado do homem ideal (afirmação originária) que, apesar de provir o mundo de boas e dignificantes intenções, não deixa simultaneamente de conviver com a experiência imprevisível do mal – a qual visa contrariar assim a lógica de uma vida ordenada.

Contudo, o mal, porque concebido à luz de um fenómeno insuscetível de ser compreendido, dependerá sempre da realização de um desvio interpretativo,<sup>1343</sup> ou seja, de um sentido criativo que possa apaziguar de forma tendencialmente reflexiva o testemunho misterioso do mal (revolução hermenêutica). Na verdade, como afirma o autor, tal desvio não representará senão a expressão de uma objeção ao sentido da *apoditicidade do cogito* – argumento já afirmado por Descartes e Russel – comportando assim uma aproximação ao conceito de imaginação transcendental de Kant. Por outras palavras, este desvio de interpretação não resulta senão da ilação de que todo o conhecimento do homem, só poderá ser alcançado pela simbólica da sua memória ou, em alternativa, pela criatividade que o mesmo imprime à história do seu pensamento. No fundo, tal inspiração só será obtida, por meio de uma abertura ao horizonte literário das tradições e das culturas dos povos.

De certo modo, teremos de referir que a hermenêutica concebida inicialmente por Ricoeur não deixava já de comportar uma certa insuficiência programática, isto é, que o próprio processo interpretativo compreenderia apenas a conjugação de certos predicados no quadro de uma hermenêutica geral (amplificadora) – de onde decorreria o sentido duplo dos símbolos. Por outras palavras, tal processo visaria apenas acautelar a dimensão de uma abertura ao próprio conteúdo textual, a qual exigiria àquele que o lê, o desapossamento momentâneo de si mesmo, com vista a situar-se no espaço de uma compreensão mais lata,

---

<sup>1342</sup> De adiantar que a noção de fragilidade, segundo Ricoeur, nunca deixará de se embrincar com a dimensão de alteridade, compreendida pela expressão do tri-plo carácter de *l'homme fallible* no seio do qual o corpo próprio se confronta quer com a dimensão do outro, quer com a consciência humana em si mesma; dito de outro modo, quando a *polissemia de alteridade* segundo Ricoeur, for descrita como coexistência harmoniosa entre o corpo próprio, a subjetividade do outro e o *coração dos corações* da consciência moral.

<sup>1343</sup> A famosa *via longa* de Ricoeur, percorrida sob os meandros simbólicos do sagrado, dos processos oníricos ou mesmo poéticos, muitas vezes concretizados pela análise das narrativas históricas e mitológicas.

---

conferida pelos próprios símbolos textuais. Assim, o que retiramos daqui, será somente o reencontro do homem com a sua subjetividade, não como ideia remontada a uma origem mais radical mas antes extraída do próprio espaço textual – o qual expõe, assim, através do movimento de distanciamento e reapropriação o simbolismo que o atravessa.<sup>1344</sup>

Será, portanto, por meio de um entendimento crítico de si mesmo, que o sujeito hermeneuta – visando o regresso à leitura – adquire a capacidade para se avaliar na figura de um terceiro, avocando daí a disposição espontânea para questionar os seus valores e as suas convicções, ao invés de se situar apenas num *eu reflexivo* – este mesmo *eu* que quando colocado à *sua guarda* resistiria ao exercício de um juízo imparcial. Por conseguinte, voltando mais uma vez ao *campus* da justiça, poderemos dizer que todo aquele que tem a incumbência de julgar factos controvertidos, deverá igualmente ser capaz de extrair da leitura simbólica dos mesmos, a transparência da sua subjetividade, a qual estará em confronto com a própria objetividade dos factos. No fundo, pretende-se demonstrar que os símbolos remontam à própria origem do homem à luz dos seus conteúdos significantes primários, no âmbito dos quais a experiência do mal produzirá os seus sentidos inesgotáveis – negatividade, esta, que não deixa de alcançar a expressão de uma *doença histórica* que aflige a humanidade do homem.<sup>1345</sup> Como confessa Ricoeur na sua *Autobiographie intellectuelle*, a vontade má nunca virá representada pela incompreensão do sujeito consigo mesmo (denunciando, desde logo, a falta de *transparência global de uma consciência*), mas antes à luz da resistência que o próprio oferece à confissão do mal realizado. Tal facto conduzirá assim o nosso autor, influenciado desde logo pela cultura clássico-religiosa, à descoberta das raízes do mal no seio dos mitos e das histórias antigas, como são os relatos bíblico-judaicos do Extremo Oriente.<sup>1346</sup>

Não obstante, no que tange ao perdão judicial, teremos de recordar que o mesmo não traduz um descentramento em relação à obrigatoriedade da sanção penal – como poderia *a priori* sugerir a figura da amnistia em certas situações – mas, antes, a ideia de que a solução citada deverá ser pensada como meio alternativo para promover a pacificidade jurídica no seio do *homo social*, proporcionando, por conseguinte, ao condenado a possibilidade de se auto-regenerar na sua consciência culpada – desde logo, através do reforço da sua higiene mental que o torna juiz do seu próprio destino. Em certa medida, poderemos reter deste raciocínio,

---

<sup>1344</sup> Fica pois vincado assim através da hermenêutica (similarmente à fenomenologia) a exigência de um sentido de “des-pertença” em relação ao caráter vivo da experiência real, mas contudo e como dirá Ricoeur, afunilado para o distanciamento em relação ao próprio manancial das tradições históricas e portanto, atuando dentro do próprio campo das ciências humanas.

<sup>1345</sup> Sentidos esses que, como se analisou, buscam os significados primários do mal através do triplo esquema da mancha, do pecado e da culpabilidade.

<sup>1346</sup> Desde logo, os mitos relacionados com o pecado original ou os textos de índole trágica, cosmológica ou órfica.

---

uma ideia muito similar àquela que Ricoeur realizou sobre o símbolo da mancha, ou seja, que a associação do mal aos ritos antecipatórios, propiciatórios ou de passagem no homem, representaria somente a intenção de afastar o indivíduo da prática do mal, à luz da imagem de uma limpeza corporal.

Sem dúvida que os casos mais complexos de justiça, não deixam de envolver uma forte componente subjetiva, traduzida desde logo na ideia de que, só através da esfera da intimidade do homem se poderá encontrar uma resposta para os seus conflitos interiores. Poderemos, então, concluir que, só com o exercício do perdão se poderá promover a devolução do conflito à consciência do homem culpado – o qual se vê, assim, incitado a compreender o cariz humanista que reveste tal intenção – ciente de que só, assim, a dimensão do mal se apaziguará na origem que o desencadeou (momento que se desenrolará por dentro da sua natureza mais profunda).

Em síntese, será sempre mais válido aclarar o sentimento de justiça nas comunidades humanas, do que afirmar a ideia de uma ciência jurídica votada exclusivamente para o seu próprio legalismo, isto é, para o rigor sistemático e dogmático que o caracteriza. E isto porque, tal sentimento *não se esgota na construção dos sistemas jurídicos*, nem muito menos na conceção abstrata de um Estado regulador, mas antes no campo imemorial dos saberes e das tradições mais antigas, por meio das quais se extrairá o conjunto dos valores dominantes. Teremos, portanto, que descobrir no seio da própria justiça, nomeadamente no quadro do processo penal, qual o grau de ressocialização adequado para as penas de longa duração. Ou seja, se será benéfico para a própria sociedade o isolamento do condenado, dentro de espaços contíguos e fechados. Na verdade, analisando de perto esta questão, não deixa de ser um facto que quanto maior for a duração da pena, maior será o risco de se vir a produzir uma descompensação do condenado, nomeadamente, ao nível moral – sentimento que constitui desde logo um desvio importante em relação às premissas e finalidades do direito.

Em suma, tal excesso de justiça poderá ser acolhido como expressão de injustiça por parte do condenado (devido, desde logo, aos efeitos criminogénicos da pena), dado que, ao invés de interromper o curso da violência do conflito poderia porventura levar à sua intensificação, conduzindo o agente culpado a um sofrimento maior do que o sofrimento da vítima. Tal facto, conclui Ricoeur, tenderá a imprimir uma dose de violência adicional, fazendo esbater assim a *justa distância* entre as partes em conflito. No fundo, fazendo reabrir *o caminho para o espírito de vingança* que, apesar de atenuado pelos condicionamentos processuais, nunca será totalmente suprimido. Por outro lado, será por este mesmo enfiamento, que o filósofo acabará por denunciar o *fracasso coletivo da nossa sociedade*, a

---

qual expõe, assim, a sua incapacidade para constituir uma alternativa credível à pena privativa da liberdade – no fundo, tal sanção acabará por refletir a própria aporia constitutiva da justiça humana.

Por conseguinte, o objetivo meta-jurídico para que as próprias sanções apontam, compreende já o aprimoramento necessário para afirmar uma nova condição de reintegração do condenado. No fundo, a ideia de uma paz social só será restabelecida quando existir uma verdadeira pedagogia sobre a benevolência da pena (isto é, dos seus fins) e, como tal, sobre as medidas de reabilitação a adotar para diminuir a violência em sociedade – seja a violência realizada pelo condenado, seja a que provenha do próprio *Estado sanção*. Neste sentido, como sublinha Ricoeur, referindo-se mais uma vez à pessoa do acusado, só uma consciência verdadeiramente objetiva e, plenamente aberta à compreensão (ou seja, disposta a acatar a fundamentação da sentença), poderá gerar o consentimento suficiente para que as finalidades especiais da pena possam ser de facto cumpridas. Expõe-se, assim, por este mesmo intento, a disponibilidade da comunidade para acolher e reintegrar o agente faltoso e, com isso, colocar um término à sua *exclusão física e simbólica*.

Desta forma, tal objetivo não visará tanto a retoma da atividade sociocultural da pessoa do condenado, mas antes o reconhecimento do seu erro em sociedade. Por outras palavras, conduzindo-o à *afirmação originária* de que falava Ricoeur, a qual juntamente ao lado do arrependimento do sujeito culpado, levará o próprio a compreender o negativismo simbólico da pena, como forma de atingir assim a claridade de um futuro com esperança. Adicionalmente, como observa o nosso autor, o intuito da própria ciência jurídica não deixa de comportar a ideia consensual de que à racionalidade da sentença terá que corresponder a racionalidade daquele que a recebe, pois só assim, ou seja, através do reconhecimento mútuo entre os indivíduos que se respeitam, será possível o julgamento de todo o homem moral – indivíduo que, apesar de desobediente à lei, não deixa de possuir ainda um sentimento de justiça. É necessário, portanto, no âmbito do processo, atribuir um tratamento digno e semelhante às partes em conflito, ciente de que só assim os princípios fundamentais de justiça serão integralmente observados; tal facto dará azo, por sua vez, à conclusão que as soluções jurídicas encontradas, poderão ser qualificadas como válidas ou legítimas.

Em síntese, o conceito de *justa distância* tão caro a Ricoeur, significa antes de tudo percorrer um caminho através do eixo mais profundo do homem (sentimento), trajeto onde o constrangimento da culpa ou o seu próprio sofrimento compreenderão a ideia de uma verdadeira reparação. Com efeito, poderemos afirmar que a mensurabilidade do bem social só será observada na sentença, quando a mesma for capaz de compreender o reconhecimento,

---

quer da comunidade, quer dos próprios sujeitos processuais. Por outras palavras, é desejável que a aceitação do condenado se possa converter num juízo autêntico de arrependimento, ao mesmo tempo, que por parte da vítima se inicia o *trabalho de luto a partir do qual a alma ferida se reconcilia consigo mesma*.

Adicionalmente, o filósofo salientará ainda que a exigência que visa afastar a vítima do seu próprio sofrimento, não deixará de se intensificar à custa da ressonância que a injustiça comporta para o auditório mais alargado da comunidade. Isto é, enformando a expressão de um sentimento de justiça coletivo, que não só prolongará o vazio de imoralidade compilado pela falta, como se converterá na imagem de uma opinião pública feroz, que age como se fosse o *porta-voz do desejo de vingança*. Desta forma, há que perceber que esta mesma visão jamais se enquadrará num instrumento inofensivo de realizar a justiça, na medida em que não compreende, *a priori*, uma educação para a equidade social. Assim, só mediante a figura da equidade se produzirá a eliminação do *défice ou excesso de justiça*, a qual compreenderá, por sua vez, o compromisso de reformular a cultura do justo, à luz de uma base de compensações mútuas, arvorada desde logo na tolerância e, no sentimento de alcançar a melhor vida possível.

Por conseguinte, só através de um conjunto de esforços comuns, será possível harmonizar as regras de civilidade que compõem o Estado de direito, em vista do qual *todas as medidas de reabilitação pertencentes ao sistema penal* deverão estar ao seu serviço. Doravante e, paradoxalmente, poderemos perceber ainda que só pela simulação dos conflitos no seio do âmbito judiciário será possível alcançar a dita paz social. Ou seja, demonstrando que tal paz não resulta senão dos atos de cortesia exprimidos pelos atores judiciais, bem como das regras de retórica, oralidade e contraditório no seio da própria discussão. No fundo, as regras em causa, visarão assim cimentar a convicção de que *todos precisam de todos* para desfraldar a verdade conflitual, trazendo igualmente à superfície a proporção adequada de castigo e de falta.

Em suma, fica exposta por esta mesma opinião, uma objeção à repercussão da violência em sociedade, promovendo concomitantemente o regramento das diferenças opressivas através de um processo essencialmente discursivo. De certo modo, em causa estará o desejo de unir as partes em litígio (mediante a tessitura de um canal dialético interpretativo), objetivado assim a edificar juridicamente as soluções que sejam mais justas e solidárias. No fundo, soluções construídas sob o consenso de espíritos moderados e, não tanto pela dominação de uns em relação aos outros. Com efeito, como assevera o autor, a assunção destas mesmas soluções, contribuirá para o esgotamento das razões em conflito, no preciso

---

momento em que as partes vejam satisfeitas as suas *necessidades bem fundamentadas*. Concluimos, então, que será somente no âmbito de uma *luta verbal isenta de violência* que o justo poderá atingir a sua definição mais autêntica, argumento que Ricoeur não deixará de sublinhar através de uma simbiose hermenêutica criada entre a interpretação e a argumentação judicial. Adicionalmente, não deveremos esquecer à luz do intento mais fidedigno da lei, a necessidade de correção dos argumentos em debate (configurando, assim, a feição de uma verdadeira ética da discussão e, não simplesmente uma mera negociação dos benefícios ou prejuízos dos seus intervenientes). Em causa estará, portanto, o foco cooperativo dos interesses em disputa, visando assim o objetivo do bem comum e, cumulativamente, a visão particular de cada um sobre a justiça, em comparação com as considerações do seu semelhante. Não há dúvida que esta tomada de posição individual, transporta já uma rejeição perspetivística sobre o modo como se interpreta os conflitos humanos e, isto porque, existirá sempre, em maior ou menor grau, o condicionamento da opinião individual às tradições e aos costumes enraizados no seio da comunidade – tal facto não deixará, por sua vez, de comportar um certo relativismo no seio da própria discussão.

Na verdade, como constata o filósofo, deveremos atender sempre à constituição de um debate argumentativo no quadro de uma justiça formal (procedimental e, portanto, muito próxima de John Rawls), direcionado assim para a ideia de um *egoísmo moderado*, à luz do dever de cada um, em contribuir com a sua diferença para a justa distribuição dos bens sociais. Com efeito, há que recolocar os direitos do homem no centro dos interesses de justiça, como forma de dar provimento às normas de um homem “alongado” na sua relação com o outro e, não tanto na sua conduta moral. Só, pois, por esta via, como dirá Ricoeur, se poderá chegar à ética dos princípios que compõe o Estado de direito, regras que apesar de formuladas por uma consciência sensata, não deixam de carecer de uma abertura para o outro, atribuindo a cada um aquilo que é justo ser seu.

De facto, poderemos afirmar que os conflitos manifestam uma típica indeterminação de sentido, no momento em que a injustiça se assoma por dentro das relações sociais, inaugurando assim a entrada da violência na comunidade dos homens. Por conseguinte, a aparição do mal que afeta o homem será sempre revelado por um grito de revolta, equivalente à ideia de um farol que se orienta segundo a consciência de justiça do mesmo.<sup>1347</sup> No fundo, a indagação gnosiológica que nos leva a pronunciar a questão *unde malum?*, compreende, desde logo, a tendência ontológica do homem para se livrar do mal que o faz sofrer, incitando-o,

---

<sup>1347</sup> Como diz Ricoeur, o sentido de justiça só é garantido pelo *desvio do protesto contra a injustiça*.

---

assim, a engendrar os dispositivos de consciência necessários para assumir o seu controle sobre o mal. De salientar, portanto, que dos vários expedientes utilizados, figuram desde logo o ato de desculpabilização da falta ou o seu esquecimento.

No que tange, por sua vez, ao despojamento da culpa, há que dar atenção à análise ricoeuriana do *homem medida* que, afirma assim que o grau de culpabilidade do agente deverá ser proporcional ao seu sentimento de culpa, logo que o mesmo se proponha a avaliar a autoria e a responsabilidade moral da sua conduta faltosa. Nesta medida, todo o homem culpado deverá assumir assim o dilema de alcançar a sua própria liberdade sem abjurar contudo da violação produzida, ou seja, subordinando a sua consciência à noção ricoeuriana de servo arbítrio. De certo modo, será por meio da consciência culpada que se manifesta a ideia de uma culpa que impende sobre toda a raça humana – ideia, esta, representada pelo pecado – conformando, assim, a noção de uma angústia individual, de pendor kierkegaardiano, a partir da qual o próprio desespero e finitude apontarão para o temor ôntico de não ser um *sujeito capaz*.

Por outro lado, ao tentarmos compensar o mal à conta de penas mais justiceiras do que justas, estamos segundo Ricoeur a promover a sua racionalização no seio da nossa existência, na medida em que ao culpabilizá-lo ou castigá-lo severamente, não deixamos de contribuir para a sua entrada no mundo – no fundo, considerando o mal como um fenómeno simplesmente banal e, não como algo inexplicável vindo de fora. De certo modo, é segundo esta mesma perspetiva que Kant irá nomear o ser humano como ser sociável e insociável, a ponto de demonstrar assim que a cidade ideal poderá ser ofuscada pela desconsideração dos interesses individuais (interesses que constituem desde sempre uma ameaça latente ao projeto comunitário). Por conseguinte, uma das reações mais profícuas para dar cobro a esta mesma insuficiência, compreenderá a ideia de solicitude no seio do Estado social, a qual visará assim a realização de políticas específicas para esbater as excessivas desigualdades entre os membros de uma determinada coletividade – isto é, fornecendo sob o cuidado prestado ao outro, uma solução mais eficiente para os constrangimentos que o mal provoca.

Regressando ao direito, teremos de reconhecer que a exigência de uma ordem processual clara e eficiente, será sempre um fator imprescindível para a eliminação da violência entre as partes em conflito, objetivo que contudo será igualmente alcançado, não só pela forma solene como decorrem as audiências judiciais, como pelo próprio cumprimento das regras e prescrições da prática forense comum (a qual deverá ser rigorosa e faseada). Em certa medida, aprisionamos a natureza *malévola* do homem no quadro de uma ética concisa, em face da qual se implementará a conversão de uma lógica jurídica numa lógica social mais

---

ordenada; por fim, esta não deixará de recolocar no seio do espaço institucional a natureza *benévola* do homem. Segundo este mesmo raciocínio, podemos afirmar que a determinação de uma justiça mais eficiente compreenderá a ideia de um quadro jurídico organizado, isto é, de uma ordem especificamente orientada para se opor ao calculismo estratégico do mal. No fundo, este tipo de mal, não representa senão aquele tipo de malefício que produz mais sofrimento entre os homens.<sup>1348</sup> Por conseguinte, concluímos que só um aparelho de justiça suficientemente ordenado, poderá aprisionar na sua teia processual um fenómeno igualmente organizado, como é o mal social.<sup>1349</sup> De facto, não deixamos de insistir que o mal em causa, ao mascarar-se por detrás dos interesses em conflito, introduz a sua influência no momento em que corporiza a reflexão histórica e cultural da própria comunidade – de certo modo, contribuindo para a modificação dos valores e dos costumes dos povos.

Porém, como assevera Ricoeur, tal racionalização face ao mal nunca será plenamente satisfatória se não acolher igualmente a salvaguarda dos direitos fundamentais dos cidadãos – argumento que só ficará suficientemente assegurado quando a humanização do direito se traduzir numa verdadeira equidade jurídica, isto é, no momento em que o cariz geral e abstrato das leis se direccionar aos particularismos socio-antropológicos da realidade social. Não significa isto, como sublinha Ricoeur, que a pretensão de universalidade das normas jurídicas (ou mesmo das morais particulares), fique de alguma forma comprometida, mas antes que as exceções aos imperativos jurídicos possam constituir novas regras de sociabilidade, tendo em vista a formação de pontes entre o comportamento humano e o sistema normativo que o regula.

Toda a exceção representa, no fundo, como conclui o nosso autor, *uma homenagem prestada à universalidade da regra*, na certeza de que só assim se constituirá uma relação mais estreita entre o sentimento do amor e o sentimento de justiça – afastada, por conseguinte, *da reciprocidade e da equivalência* que os interesses calculistas poderiam denunciar (desde logo, por meio de um processo jurídico essencialmente retributivo).<sup>1350</sup> Dito de outro modo, poderemos dizer que tal exceção comportará um apelo à formulação de um juízo caritativo, que embora demonstre *a priori* a ideia de uma certa ingenuidade, não deixa de dispensar

---

<sup>1348</sup> Em parte devido à sua natureza impessoal e sobretudo à necessidade de promover por si mesmo e de forma absolutamente racional, a ideia um tanto paradoxal de uma aliança “forçada” entre os homens.

<sup>1349</sup> Para cumprir tal objetivo, Ricoeur não deixará de salientar a presença imprescindível daquilo que ele designou por canais de Justiça, ou seja, de uma presença cumulativa quer de um corpo legislativo, de um conjunto de operadores especializados, de instâncias próprias que a apliquem, quer ainda da possibilidade, sempre potencial, do uso da coerção para atender ao fim judiciário.

<sup>1350</sup> Segundo Ricoeur, será precisamente o sentimento do amor, no seu sentido mais puro e real, que terá a função de impedir o decaimento da justiça para a cegueira de uma tarefa exclusivamente retributiva e deste modo, ascender ao estatuto de *guardião da Justiça*, Paul Ricoeur, *Amor e Justiça*, 10.

---

igualmente a tarefa de uma *diligência e vigilância concreta para não ser meramente encantadora*.<sup>1351</sup> Nesta medida, poderemos recordar o desígnio de esperança de que falava Ricoeur em *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, obra que incita assim à restauração da aliança com Deus – ferida, desde logo, pelo pecado do homem – não tanto através de um sentimento de pesar pelo mal cometido, mas antes pela sua possível aceitação, no âmbito da salvação que o cristianismo promete a todos os homens do mundo.

Assim, neste sentido, ao efetuarmos uma extrapolação ao que foi analisado anteriormente, chegaremos à conclusão de que tal convite ao acolhimento do mal não representa senão uma abertura de consciência para uma liberdade mais reflexiva,<sup>1352</sup> a qual explicita assim a ideia de que a união potencial entre o bem e o mal só poderá ser consumada através de um pacto de tolerância, exigido de parte a parte. Assim, há que tentar aceitar o fenómeno do mal, sem no entanto permitir que o seu excesso coloque em causa a dignidade histórica do homem. No fundo, à luz do escândalo do mal, deveremos escolher a via de reconciliação com ele mesmo.<sup>1353</sup> Por outras palavras, será por meio de um relato efetuado por todos aqueles que sofrem,<sup>1354</sup> que chegamos à tarefa de *pensar a articulação mal-memória-perdão*. Adicionalmente, não poderemos esquecer aquilo que Ricoeur definiu como *o pior dos males*, ou seja, a busca de uma explicação total e perfeita para o fenómeno do mal.<sup>1355</sup> Em relação a este ponto, poderemos compreender assim a intenção de integrar a cultura do mal no quadro de uma *totalidade sistemática* – facto que será fortemente criticado pelo autor de *Le Mal: Um défi à la Philosophie et à la Théologie* – no âmbito da qual, o mal seria expressado por meio de doutrinas universais de cariz essencialmente teológico. De certo modo, tais teorias visariam contribuir para a síntese explicativa entre o mal cometido e o mal sofrido, em prol de uma coerência mais racional e aceitável. Como sublinha o filósofo, o que

---

<sup>1351</sup> Na verdade, a reinvenção da caridade e da justiça cristã e, portanto, da ideia de um amor que possa ser reabilitado dentro da própria lógica que faz a aceção do justo, é tão válida como a noção da justiça retributiva que Ricoeur contesta nos dias de hoje, porquanto não está provado que a aceção de uma ordem de cariz mais caritativo seja menos justa que um mundo feito de compensações e sanções por vezes excessivas, Adolphe Gesché, *O Mal*, 99.

<sup>1352</sup> Liberdade aferida da contingente dependência de uma humanidade subjugada ao mal que realiza sobre si própria.

<sup>1353</sup> Reconciliação explicitada por Ricoeur como expressão de um mal que não representa somente o domínio de um inescrutável que nos fere e nos faz sofrer continuamente, mas igualmente como assunção de um impedimento que é constantemente ultrapassado pelo acolhimento harmonioso com que o idealizamos como algo de legítimo a ser integrado na nossa própria existência.

<sup>1354</sup> Recorde-se a definição que Ricoeur nos delegou de narrativa, ou seja, *a arte de contar que traz a memória até junto da linguagem*.

<sup>1355</sup> Ou seja, tal expressão de totalização desemboca na própria “fraude” do desígnio de esperança, ao perverter o cariz injustificável do mal para dentro de uma explicação teológica plena, sem cunho questionável ou problemático ou mesmo despojado de qualquer teor especulativo e portanto aprisionado a uma mentalidade conclusa e fechada. No fundo, explicita-se a pretensão de afiançar uma resposta lógica e totalizadora às proposições: *Deus é todo-poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo o mal existe*.

---

está em causa, não será senão a expressão aporética de um sofrimento dissimulado no seio das próprias teodiceias.

Contudo, voltando de novo à justiça e, desta, à ideia de esperança, há que procurar saber com Ricoeur, qual objetivo a que se propõe a ciência do direito, quer na convergência entre o teor jurídico e o teor religioso, quer na própria assunção de um certo protestantismo moral, associado desde logo à crença na salvação das almas e, portanto, ao cuidado prestado ao outro, diferente de mim (possuidor, assim, de uma história única e intransmissível e, como tal, objeto de respeito). No fundo, é imprescindível que as abordagens jurídicas das narrativas individuais, expressem a conceção de uma justiça menos esquiva e, portanto, mais próxima do cidadão desconhecido, o que implicará – como decorre da sabedoria prática – que se tomem decisões mais arrojadas ou, porventura, menos enquadradas com o formalismo normativo – podendo as mesmas denotar, contudo, a aparência de uma certa fragilidade. De certo modo, deveremos reconhecer a existência de uma justiça nunca acabada, que anseia atribuir a cada homem, a autenticidade jurídica que merece, como sujeito de direito capaz. Contudo, tal dever exigirá sempre, por parte do direito, um aperfeiçoamento contínuo da noção de livre arbítrio, como forma de angariar assim um conjunto de propostas e soluções hermenêuticamente inovadoras e, como tal, mais progressistas. Não há dúvida que, a imprevisibilidade do mundo provoca a impossibilidade de conferir uma racionalidade mais segura às atuações humanas, mas, por outro lado, não deixa de ser igualmente verdade que a variabilidade inerente à ação individual transporta já o sentido de uma justiça, convergida para a re-narração imaginativa da própria realidade – o que, por sua vez, se entrosará com a discricionariedade interpretativa.

No fundo, procuramos aclarar assim uma forma diferente de realizar o direito, extraída desde logo do confronto simbólico entre a narração estrita da lei e a narração dos casos singulares de vida. Com efeito, a complexidade deste mesmo processo, será sempre fruto de um condicionamento recíproco entre a própria análise da norma e a descrição factual, em face da qual aquela se intenciona – não esquecendo a *miríade de maneiras como o encadeamento factual pode ser considerado*. Deste modo, concluímos que toda criação jurídica assume assim a feição de um processo argumentativo-interpretativo, arvorado por sua vez ao antagonismo resultante de um *conflito de interpretações*. Conflito, a partir do qual, se formará a índole paroxística de uma justiça moral mais justa.

Não obstante, há que reconhecer que tal diretriz poderá resvalar para um certo indeterminismo legal, se não existir, desde logo, o cuidado de acautelar a mesma: quer à conta de injunções; quer pelos próprios compromissos democráticos estabelecidos com o Estado de direito. Contudo, nunca deveremos descurar a relevância da força das convicções em

---

sociedade. Ou seja, percebendo a amplitude de certos conceitos, como são os *lugares comuns*, para a edificação de uma plataforma argumentativa de base – a qual, será preenchida por opiniões discursivas e, por vezes, contrastantes. Tal objetivo não visa senão a produção do máximo consenso possível na tomada das decisões que, acima de tudo, deverão ser justas.

Assim, apesar de existir um equilíbrio frágil entre as partes processuais, há que retirar a convicção de que toda a decisão judicial acabará por redundar na ideia de uma partilha, por meio da qual os vários argumentos deverão ser cuidadosamente escutados. No fundo, extrair-se-á dos argumentos em questão, o melhor das suas interpretações com vista a alcançar assim *a sua justa parte neste esquema de cooperação que é a sociedade*. Deste modo, será pela ideia de um encadeamento processual, que se promoverá a síntese entre as composições literárias das experiências humanas (imaginárias ou não) e o sentido dogmático e fechado do próprio pensamento jurídico contemporâneo. No fundo, estamos cientes que só desta forma, conseguiremos ajuizar com uma maior largura de vista as variações dissimuladas no espírito humano – facto indispensável para inserir no direito e, sobretudo, na resolução dos conflitos, um certo pendor criativo. De facto, assevera o filósofo, será sempre importante explicitar, tendo em conta a indagação do melhor *modo de habitar e de ser-no-mundo*, que o *telos* da existência se alcançará com maior clareza, através dos *usos da linguagem poética* (ou das narrativas produzidas) e, portanto, através da análise criativa das vivências individuais – numa frase, *o ser para dizer é prioritário em relação ao nosso dizer*.

Neste sentido, deveremos colocar a ciência jurídica no centro cultural de uma história universal, afirmando assim as tradições e os pressupostos morais da própria humanidade, não deixando de elaborar, ao mesmo tempo, a noção de uma hermenêutica de grande envergadura, comparativamente aos limites de interpretação de cada conduta individual. No fundo, fomentaremos a visão de uma justiça poética na promoção das narrativas individuais, obtendo assim a assunção de uma ideia humanista que serve de base: quer ao espírito do legislador; quer à própria decisão judicial. Procuraremos, portanto, adquirir, segundo Ricoeur, uma nova atitude hermenêutica sobre o direito, suscetível de emprestar novas significações à forma como se realiza a transição interpretativa entre o homem e a norma. Ou seja, deveremos atribuir uma maior atenção à essência da ética nos conflitos, facto que poderá ser concretizado através da aprendizagem pelos novos juristas de um saber hermenêutico mais crítico e imaginativo, acerca dos comportamentos individuais em sociedade.

Deste modo, será conveniente humanizar, tanto quanto possível a narrativa jurídica que hoje se apresenta, nomeadamente estabelecendo, à semelhança de Ricoeur, um cruzamento interpretativo entre a mesma e as infundáveis experiências de pensamento, como

---

são os mitos e as histórias literárias – de forma a produzir, assim, a expressão de uma justiça mais próxima dos conflitos reais. No fundo, poderemos concluir que a justiça futura, terá de comportar indubitavelmente a ideia de uma experiência de alteridade, resgatada das próprias relações pessoais, pelo sentido de que o outro possa contar sempre comigo, com a minha *capacidade de cumprir a palavra*, de me chamar à responsabilidade e, com isso, de me tornar responsável.

Com efeito, sublinhámos no último capítulo que, os fundamentos que levam à produção normativa do direito, nunca poderão ser desligados do conteúdo cultural dos povos, compreendendo desta forma toda a sua legitimidade e força de persuasão. Contudo, refere Ricoeur, é porque a moralidade se entrosa nos costumes diários dos homens (não assentando, assim, em nenhuma máxima pré-determinada) que leva a que a sua variabilidade se torne possível dentro de um quadro de valores, em estreita dependência: quer com o progresso científico e económico de uma nação; quer com as várias depressões ou crises que decorrem desse mesmo avanço civilizacional – a título de exemplo, poderemos dizer que, ainda hoje nos deparamos com a constante redefinição dos direitos humanos à luz dos diversos conflitos mundiais.

Portanto, teremos de afirmar que toda a conceção sociojurídica, porque enraizada na experiência axiológica da espécie humana, jamais reclamará, para si, a cristalização de um direito subjetivo *ad aeternum*, em grande parte devido à imprevisibilidade que os traços evolutivos do homem concitam, ao colidirem constantemente com o cariz fechado e determinístico do sistema jurídico. Por conseguinte, provada a contingência do direito, será imperioso entender que no âmbito do relativismo intrínseco que transporta, existirão sempre novas e diferentes perspetivas hermenêuticas de dar cobro aos problemas jurídicos quotidianos. Por outras palavras, só refrescando continuamente as áreas movediças do direito, poderemos acompanhar as dinâmicas de abertura do próprio agir humano, a qual terá a sua maior proficiência no momento em que o mesmo se situar dentro dos relatos históricos e ficcionais da literatura – sem esquecer, desde logo, a importância dos princípios de justiça para a criatividade interpretativa do direito.

Contudo, segundo o nosso autor, a conflitualidade implícita nos *hard cases* consubstanciará desde logo: quer para o juiz; quer para aqueles que os avaliam, a tomada de decisões intermédias ou de *meio-termo*, ou seja, decisões que compreendem juízos que serão, tanto mais consensuais quanto *o melhor ou o mal menor* resultar do escrutínio dos interesses em disputa – o que, de certa forma, determinará a solução que *melhor aparenta na*

---

*circunstância*.<sup>1356</sup> Por outras palavras, há que obter assim um olhar sensato e apaziguador no quadro de uma discussão mais alargada, preenchida precisamente por interpretações e visões de justiça muito diferentes – as quais rivalizam entre si pela busca de uma ideia consensual. Portanto, só através da sobreposição das convicções individuais, será possível obter à luz das narrativas pessoais, a noção de um juízo prático e justo, em situação.

Neste sentido, teremos de pensar o justo pelo enfiamento intercetivo entre a moral e a política. No fundo, acolhendo a conciliação entre as convicções *bem sopesadas* e, como tal, todos os argumentos que visam o enriquecimento da pluralidade no seio de um debate democrático. No fundo, tal processo não visa senão a criação de uma sabedoria prática em situação. De certo modo, refutando a imposição normativa em detrimento das escolhas individuais, procurando desta forma uma via de aproximação ao outro, por meio de um jogo de cedências mútuas (processo que medirá a dimensão participativa de cada cidadão em comunidade). Assistimos, então, à configuração *de uma interpretação bilateral entre a parte e o todo*, direcionada para aquilo que Ricoeur designou como *empreitada judiciária*; no fundo, dirigida ao aprimoramento das leis do Estado, bem como à sua aplicação no âmbito da decisão judicial.

Nesta medida, propomos, assim, uma visão mais construtiva da justiça, que não consubstancie tanto um somatório de conhecimentos ou de juízos pessoais, mas antes a definição de um processo deliberativo que incite à rutura dos expedientes lógico-jurídicos anteriores, ou seja, os chamados precedentes judiciais. De certo modo, visando converter esta mesma ideia, na expressão de uma autonomia criadora que pretenderá descortinar novas soluções judiciais para os conflitos humanos. Mais uma vez, se verifica assim, a transposição dos elementos imaginativos associados às construções literárias para as narrativas forenses, tendo em vista a renovação ética dos valores, bem como a transformação da consciência jurídica do nosso tempo.

A título de curiosidade e, como sublinhou o autor de *Le Juste*, poderemos ainda referir que esta autonomia jurídica, porque descoberta como consciência individual ou *ideia de si* diante do mundo, só será verdadeiramente resgatável quando o princípio da *reciprocidade da justiça* expressar a sua presença. Por outras palavras, quando o foco interpretativo de cada convicção individual se projetar igualmente em outra, argumentativamente, livre. Nesta linha, diremos então que, só mediante a formulação da heteronomia kantiana será possível participar

---

<sup>1356</sup> Atente-se, no entanto, que essa comunidade não convoca a massa da população em geral, mas antes os representantes da mesma que tomam, assim, o encargo de decidir pela salvaguarda dos interesses do Estado.

---

ativamente e, de forma discursiva, no seio da alteridade que envolve o próprio conflito, à luz da ideia do *sujeito capaz* perante o poder político.

Neste seguimento, como já salientámos, deveremos promover a eleição de um quadro cultural diferenciado – formado à custa de visões morais muito distintas – tendendo assim à produção de soluções mais eficazes para os conflitos. Em síntese, aquilo que Ricoeur quis manifestar através da moral kantiana e, igualmente, pela justiça de John Rawls, não foi senão a supremacia do bem coletivo sobre os interesses individuais, apontando igualmente para a importância da realização do juízo ético no seio das opiniões em discussão. Não há dúvida, que no âmbito da *petite éthique* de Ricoeur já vinha inscrito o desejo de descobrir o compromisso fiável entre a moral universal e a eticidade situacionista do mundo real, ciente que só assim se ultrapassaria a rutura produzida pelo próprio imperativo categórico, entre a observância à lei (encarada como fundo de humanidade) e o cuidado votado ao indivíduo singular, considerado como fim em si mesmo.<sup>1357</sup>

De certo modo, será pela demanda dos interesses individuais que se concretizará a passagem da ética pela moral e, por conseguinte, será à luz do livre arbítrio – subordinado ao ditame das normas – que a razão triunfará sobre a incerteza sensível do ser humano. Neste sentido, tal compromisso postulará a exigência de uma ordem normativa reguladora, capaz de conferir assim voz de proibição a todos os excessos cometidos no quadro da arbitrariedade.<sup>1358</sup> Convém salientar, no entanto, que este mesmo juízo de arbitrariedade terá que advir de uma liberdade imaginativa, a qual se voltará essencialmente para o ideal de *vida boa*, não deixando contudo de assumir o retorno a um juízo ético inicial, como forma de esbater a própria rigidez das leis e levar à formação de uma verdadeira sabedoria prática.

Com efeito, como propôs Ricoeur, será sempre necessário fazer sobressair dos conflitos a ideia de um juízo prático equilibrado, na medida em que, só por esta forma será possível realizar a adição do máximo de justiça à própria justiça das normas – argumento que levará, por sua vez, à constituição da exceção *que a solitudine exige, traindo o menos possível a regra*. Por conseguinte, a *phronêsis* não representa senão um conjunto diversificado de modos críticos de pensamento, os quais visarão assim a ideia de uma certa harmonia entre a exceção produzida e a regra impositiva. Isto é, acolhendo dentro de um contexto mais amplo, os focos de humanidade que devem constituir o padrão organizacional de toda a convivência humana, mesmo que tal possa manifestar a ideia de uma transgressão à cultura jurídica recente. No fundo, garante-se por esta mesma via, a elevação de uma máxima moral à

---

<sup>1357</sup> Atenção suscitada quase sempre pelas contingências particulares dos conflitos em sociedade.

<sup>1358</sup> A moral destina-se, em certa medida, a identificar antecipadamente o acesso por onde o mal se irradia.

---

categoria de uma norma universal e, portanto, a constituição de um imperativo categórico capaz de destronar nas situações ditas excepcionais, a aparente proibição conferida pelas leis do Estado.

Resumindo, a solução prática que obteremos daqui, nunca chegará a ser fruto de um comportamento impulsivo ou arbitrário, mas antes derivará de um conjunto de premissas ou regras muito específicas, onde se incluem, desde logo, as regras de respeito ou de cortesia. Tais regras, se forem devidamente atendidas, não deixarão de consubstanciar as escolhas mais acertadas para estabelecer um consenso alargado, eliminando assim a incerteza dos conflitos. No fundo, esta consideração significa tão só a descoberta da verdade pelo âmbito da *justa distância* entre as partes.

Por conseguinte, há que apontar para a ideia de uma *solicitude crítica* dirigida para o outro, como forma de fazer surgir assim um juízo social de mediania no seio da repartição das tarefas e dos deveres que compõe a comunidade. No fundo, só por meio desta mesma mediação, será possível a ascensão a uma justiça aristotélica mais apurada – empenhada, sobretudo, em estabelecer uma igualdade proporcional e, não tanto uma simetria absoluta – a qual atenderá mais, ao encontro entre homens que se estimam mutuamente do que à enunciação daquilo que é *parte de um e parte do outro*. No fundo, manifestando a intenção de constituir pela ideia de uma justa distribuição, um juízo de igualdade que possa atribuir às narrativas pessoais um enfoque mais atento e duradouro (*isoté* proporcional).

Desta forma, considerando o ato de julgar como instrumento restaurador da paz social, teremos que recordar que o mesmo não deverá senão resultar de um acordo entre consciências sensatas, dispostas assim a discutir, de uma forma racionalmente adequada, a especificidade dos conflitos concretos. De certo modo, veiculando o desejo de atribuir à comunidade, ou quem possa representá-la com confiança, a possibilidade de fazer ouvir a sua voz – opinião que, em conjunto com todas outras igualmente legítimas, comportará a conceção de uma justiça mais crítica e abrangente. Por outras palavras, demonstrando que a razão prática – a qual visa o acolhimento da verdade na incerteza – buscará no seio do espaço político e, portanto, no cruzamento dos argumentos e dos interesses contraditórios, uma solução para os problemas conflituais (convocando, deste modo, segundo Ricoeur, um retorno à ética).

Neste ponto, não poderemos deixar de ressaltar que uma das causas dos conflitos atuais, se estriba precisamente na própria qualidade dos bens sociais, a qual aludirá não só à relatividade subjetiva dos bens em causa, como à própria instabilidade do sentido que os mesmos comportam, ao longo do tempo. De certa forma, aludindo à possibilidade de se constituírem diversas formas de justiça em sociedade – como já afirmara o filósofo Michael

---

Walzer – facto que acabará por deslocar a conceção moderna de justiça para destinos jurídicos e metajurídicos muito distantes daqueles que lhe são tradicionais. Ou seja, esses mesmos destinos – em vista dos quais a distribuição dos bens sociais não representa uma certeza consensual – levam assim ao afastamento da justiça do ideal de unicidade, no seio da comunidade. De certa forma, concluiremos que a contingência associada à definição de justiça será tanto maior quanto mais amplos forem os sentidos por ela enraizados; tal consideração refletirá, por sua vez, a multiplicidade dos valores e dos interesses de uma determinada comunidade. Por conseguinte, tal noção carecerá sempre da existência de uma razão prática, capaz de auxiliar a justiça na sua reinvenção sistemática, à conta dos desafios que o progresso coloca.

Na prática, tal objetivo compreende o redescobrimento de novos caminhos do *justo* em sociedade – mediante a conciliação entre o *legal* das normas e o *bom* das éticas aplicadas – ao mesmo tempo que consagra a salvaguarda da dignidade do homem, como critério único e indispensável para aferir dos juízos humanos, no seio dos *trágicos da ação*.<sup>1359</sup> Em suma, Ricoeur propõe-se a revelar, por meio do *desejo de viver com e para os outros em instituições justas*, a causa originária de onde decorrem as próprias leis, facto que nos levará a interiorizá-las no quadro social contemporâneo sob a forma de modelos racionais e normativos. Estes modelos intencionam-se, por sua vez, a serem construções teleológicas sensíveis, que não deixam de evidenciar a conversão de uma moral objetiva numa subjetividade virtuosa e eticamente valorativa.

Deveremos, então, extrair a ideia de que uma convivência pacífica em sociedade, não será apenas fruto de um pacto formalmente convencionado – que versaria sobre os direitos e deveres do cidadão – mas antes de um desejo de vivência conjunta, à luz de uma paz autêntica e sensível, que possa assim enformar a ideia de uma consciência coletiva. No fundo, a enculturação de uma justiça social mais transparente, apontará para a formação de princípios ético-políticos que visam, desde logo, uma forma de convivência mais ordenada entre os cidadãos. Isto é, uma visão, mais concordante com os *valores de fim* do que com os *valores de meio*, consideração que, por sua vez, originará a deslocação da justa distribuição dos afazeres comunitários para o seio de uma razão de virtude, elaborada à luz da socialização entre os homens.

---

<sup>1359</sup> Como assevera Ricoeur, o juiz nunca é um legislador, facto que o leva obrigatoriamente a definir a sua escolha dentro do *caráter vago da linguagem jurídica*, por conseguinte, a determinar a *justa distância* dentro do conteúdo interpretativo que faz a mediação entre a *letra e o espírito da lei*.

---

Nesta medida, retoma-se segundo Ricoeur, a concepção de uma liberdade instada a revelar-se na segunda pessoa, isto é, a assumir-se como princípio de salvaguarda da liberdade do outro, igual à minha, enformando assim o compromisso humanista de conceber uma ordem objetiva comum. Contudo, tal não significa que devamos prescindir dos nossos direitos em prol do outro em sociedade, sem nenhuma contrapartida ou de elevarmos a regra universal todas as normas que se baseiam no princípio da não equivalência. No fundo, deveremos olhar a humanidade do outro através de uma perspectiva essencialmente moral e, portanto, segundo a regra de justiça que, apoiada por esta mesma visão, não permitirá a transposição de um juízo *supramoral* para o campo do amoral ou, mesmo, do imoral.<sup>1360</sup>

Por conseguinte, Ricoeur alerta-nos para a ideia de que a igualdade entre indivíduos – no quadro de um Estado de direito – nunca deverá compreender a uniformidade de uma lógica distributiva, mas antes a busca do princípio da diferença em Rawls, o qual confere assim uma primazia substancial em relação às qualidades intrínsecas de cada cidadão. Ou seja, enformando o sentido de uma distribuição que não visa apenas impedir a definição de uma sociedade independente ou holista (supranumerária), mas antes a sua própria representação à luz das *voluntates* individuais – que no seu conjunto originarão o conceito de comunidade tal como o conhecemos. Em síntese, só por meio da complementaridade entre a sociedade global *durkeimiana* e o individualismo metodológico *weberiano*, será possível alcançar a noção de uma partilha coletiva.

Contudo, devemos insistir na ideia de que a especificidade expressada pela pessoa humana, é a chave essencial para se alcançar uma igualdade mais justa, a qual deverá ser conferida por meio de uma exceção aos critérios normativos. No fundo, será necessário tornar mais movediço o espetro deontológico que une o direito à política, nomeadamente pela introdução no campo normativo de certas incidências liberais, como será o liberalismo moderado de John Rawls, que visa assim atenuar o impulso utilitarista – o qual, como vimos, defendia o esbatimento dos direitos das minorias. De certo modo, como refere Ricoeur, tal intencionalidade cruzar-se-á com o *conceito de justiça proporcional de Aristóteles*, invocando assim a ideia de uma partilha equitativa entre os direitos e os deveres dos cidadãos; partilha esta, suficientemente vantajosa para que todos os membros de uma sociedade, a começar pelos mais desprotegidos, possam participar de forma justa e igualitária, na distribuição dos bens sociais.

---

<sup>1360</sup> A visão do justo para que as políticas utilitaristas se intencionam, não convergirá tanto

---

Por conseguinte, deveremos incitar, segundo Ricoeur, a vontade autolegisladora em cada indivíduo, como forma de promover a constituição de autonomias que, movidas por um princípio de universalidade, se intencionem a participar no *reino dos fins* – espaço, onde o ser humano será reconhecido e respeitado como subjetividade legítima. No fundo, expressando a ideia de uma ipseidade moral posicionada no seio das éticas diferenciadas e, enquadrada assim numa liberdade que só o é porque se submete à voz de uma ordem interior. Tal liberdade, acabará então por acolher as bases de uma razão prática que se percebe como livre, porém, coagida à partilha da sua própria autonomia dentro do espaço institucional.

Realçamos, no entanto, que tal autonomia, porque intuída pela livre submissão do homem consigo mesmo, jamais corresponderá a uma norma moral interior. De certo modo, será somente pelo contraste entre o normativo de consciência e, o agir livre de cada indivíduo, que o próprio acabará por se descobrir como cindido em si mesmo, direcionando-se assim para o encontro com uma vontade racional, à luz da separação entre o bem e o mal. No fundo, será por este mesmo sentido, que se produzirá à noção de uma *boa vontade*, a qual proclama, desde logo, o respeito da humanidade como fim a ser atingido.

Pretendemos, então, alcançar a meta de uma igualdade solidária, por meio de uma justiça que compreende o sentido de uma amizade prolongada no outro em sociedade – perspetivando, como tal, a visão de uma comunidade realizada e feliz. Na verdade, sabendo da vocação protestante de Ricoeur, podemos indagar se esta mesma síntese não compreende já a ideia de uma luta divina, cujo fim será a vitória do bem sobre o mal. Neste sentido, o objetivo último da humanidade seria não só combater o mal, mas igualmente deslocá-lo em direção a uma bondade originária, no seio da qual, o encontro pacífico com o outro seria somente sintoma de uma vontade transposta do divino para o coração do homem.

A partir deste ponto, há que recordar assim que o mal, em Ricoeur, não traduz tanto uma oposição ao bem,<sup>1361</sup> mas antes o enigma que perpassa e ensombra a *obra cultural* do homem e, em vista da qual, deverá vir inscrita a necessidade daquele em ser feliz. Desta forma, concluiremos que, a descoberta da felicidade no homem não será fruto de uma experiência subjetiva isolada, mas antes do seu próprio envolvimento em sociedade – ou seja, como cidadão – o qual contribuirá assim, com a sua personalidade única e intransmissível, para a realização histórico-cultural da comunidade. Por outras palavras, só pela partilha dos valores e argumentos entre indivíduos de uma determinada comunidade, poderemos alcançar

---

<sup>1361</sup> Não assumindo a inversão de uma virtude que povoa o interior mais arcaico do homem.

---

a forma de uma justiça mais equilibrada com o ideal de uma felicidade comum – justiça esta feita à luz de um saber essencialmente prático.

Da nossa parte e, apontando para o trabalho intelectual de Paul Ricoeur, há assim que levar em atenção, o amadurecimento da via reflexiva que conduz o mal dos conflitos até ao humanismo de uma justiça docemente equilibrada pela visão poética-ontológica dos direitos do homem. No fundo, procurando converter a disputa mais violenta entre os homens, numa competição mais cívica e ordenada, preenchida assim com o desejo de fazer o melhor pelo outro, na certeza de que, só por esta via, a *estima de si* se define e fortalece em sociedade. No fundo, tal sentido contribuirá invariavelmente para a eliminação progressiva da violência na comunidade, bem como para a afirmação de uma justa distribuição dos direitos e dos deveres entre os seus membros.

Não há dúvida que, a equidade de *meio-termo* prometida pela justiça atual, ainda não é suficiente para apagar o excesso de mal que persiste em fixar-se no mundo e, nem mesmo a ideia de uma justiça corretiva – que não raras vezes produz a imagem de uma retribuição – poderá ensaiar um combate moralizador ou bem-sucedido contra a própria injustiça humana. Pensamos, pois, que será necessário ir mais além, isto é, para lá da virtude de uma justiça amordaçada no seio das suas próprias logicidades normativas e, descobrir assim uma visão verdadeiramente criadora e apaixonada do direito.<sup>1362</sup> De certo modo, uma tarefa que faça do desafio ao mal moral, o sustento do seu próprio progresso no caminho lento e sofrido pela luta dos direitos do homem, ciente de que só assim, se resgatará a ideia de uma humanidade mais esclarecida acerca da sua própria condição existencial (e, disposta, como tal, a combater o desespero e a angústia que a fazem tropeçar em si mesma).

Pretendemos, em súplica, enaltecer o poder de ser *praxiologicamente* misericordioso, como forma de alcançar o reconhecimento de um ser humano solidário e, ao mesmo tempo, destronar a convicção maquiavélica de uma conquista de poder a todo o custo – intenção invariavelmente ligada ao uso racional de todo aquele que melhor utiliza a sua força para alcançar os seus fins.<sup>1363</sup>

Em suma, a ascensão de uma *humanocracia* por dentro de uma democracia mais frágil e impessoal, será no fundo a peça essencial para fomentar no espírito dos povos, a ideia de uma compreensão mais nítida sobre a voz misteriosa que emana do sentimento humano. Só, pois, mediante o uso de uma razão prática e instrumental, surgida das infinitas vidas do

---

<sup>1362</sup> Isto é, que possa suscitar a visão de uma justiça menos acusadora e agressiva.

<sup>1363</sup> Sem dúvida, os exemplos do Estado sanção ou do fenómeno político, tal como os conhecemos, representam ainda e indubitavelmente a disposição natural do sentido da consciência humana atual.

---

*homem literário*, será possível chegar a um consenso entre os interesses que moldam a violência do mundo atual. Concluindo, reafirmamos, que só por meio de uma justiça simultaneamente poética e racional será possível atingir a ideia de uma equidade humana plena, a qual arvorada ao destino de uma consciência histórica mais esclarecida, não deixará de converter a natureza instintiva e apaixonada do homem numa natureza de virtude e, essencialmente, de paz.

## BIBLIOGRAFIA

### *1 – Obras do Autor:*

- **Ricoeur, Paul.** (1960). *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1969). *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1986). *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève.
- **Ricoeur, Paul.** *Lectures on Ideology and Utopia*. edited by G. H. Taylor. (1986). Columbia University Press, New York.
- **Ricoeur, Paul.** (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1991). *Éthique et Morale, in Lectures 1, Autour du politique*. Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1991). *Jonh Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social à Lectures 1: Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1991). *Le juste entre le legal et le bom, à Lectures 1: Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1995). *Da Metafísica à Moral*, Trad. António Moreira Teixeira. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Ricoeur, Paul.** (1995). *Le Juste*, Esprit, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Esprit, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (2001). *Le Juste II*, Esprit, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (2003). *La Memoria, La Historia, El Olvido*. Trad. Agustín Neira. Editorial Trotta, Madrid.
- **Ricoeur, Paul.** (1995). *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris.
- **Ricoeur, Paul.** (2010). *Amor e Justiça*. Trad. Miguel Serras Pereira, Edições 70, Lisboa.
- **Ricoeur, Paul.** (2011). *O Problema do Fundamento da Moral*. Trad. Gonçalo Marcelo. Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies (vol. 2).
- **Ricoeur, Paul.** Thompson, John (coord.). (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- **Ricoeur, Paul.** (2013). *O Discurso da Ação*. Trad. Artur Morão. Com revisão de Gonçalo Marcelo. Edições 70, Lisboa.

## 2 – Obras e textos de comentadores:

- **Abel**, Olivier. (2007). *Paul Ricoeur – A Promessa e a Regra*. Trad. Joana Chaves. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Abel**, Olivier e **Porée**, Jérôme. (2010). *Vocabulário de Paul Ricoeur*. Trad. Maria Luísa Portocarrero, Luís Umbelino. Minerva Coimbra, Coimbra.
- **Aeschlimann**, Jean–Christophe, *Éthique et Responsabilité*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994.
- **Aleixo**, Maria Alice Fontes. (2007–2008). *Estima de Si, solicitude, igualdade. O triângulo de base da Vida Ética segundo Paul Ricoeur*, in Seminário Avançado de Antropologia Filosófica do Mestrado em Ética e Política da Universidade da Beira Interior, Covilhã. (consultado no site: [www.lusofonia.net](http://www.lusofonia.net))
- **Brito**, Emílio. (1995). *Hegel en soi–même comme un autre par Paul Ricoeur*, in Laval Théologique et Philosophique, vol. 51, nº 2.
- **Brito**, José Silveira. (2008–2009). *A ética de Paul Ricoeur: a articulação entre o teleologismo e o deontologismo*, in Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XXXV, Universidad Pontificia, Salamanca.
- **César**, Constança Marcondes. (2014). *Mythos e História em Paul Ricoeur. Estudos Filosóficos*, nº 13, Departamento de Filosofia e Métodos – Universidade Federal, S. João del–Rei.
- **Cocque**, André La. (2004). *À propos de l’herméneutique de Paul Ricoeur*, in Ricoeur. Éditions de l’Herne, Paris.
- **Correia**, Carlos João. (1999). *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*. Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, Lisboa.
- **Correia**, Carlos João. Maria Luísa Portocarrero (coord.). (2001). *Ricoeur e as mitologias do Mal*, in *Mal, Símbolo e Justiça*. Faculdade de Letras, Coimbra.
- **Cunha**, Silvério da Rocha, Fernanda Henriques (coord.). (2006). *Legitimidade e Fragilidade da Democracia, a propósito do pensamento de Paul Ricoeur*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*. Ariadne Editora, Coimbra.
- **Foessel**, Michäel e **Mongin**, Olivier. (2005). *Paul Ricœur*. Association pour la diffusion de la pensée française (adpf), Ministère des Affaires Étrangères, Paris.
- **Gagnebin**, Jeanne Marie. (1997). *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*, in *Estudos Avançados*, S. Paulo.
- **Heleno**, José Manuel Morgado. (2001). *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Klein**, Ted., Lewis Edwin Hahn (coord.). (1999). Trad. António Moreira Teixeira. *A ideia de uma ética hermenêutica*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, Lisboa.
- **Klimis**, Sophie. (2013). *La tragedie grecque donne à penser. À propos de l’instruction éthico–ontologique de la philosophie par le tragique in L’Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*. Patrice Canivez (org.). Lambros Couloubaritsis (éds). Presses Universitaires du Septentrion. Villeneuve–d’Ascq.
- **Jardim**, Maria Antónia. (2003). *Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur– Contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura*. Universidade Fernando Pessoa, Lisboa
- **Martínez**, Tomás Calvo e **Crespo**, Remédios Ávila. (1991). Trad. José Luís García Rúa. *Paul Ricoeur: Los caminos de la Interpretación. Actas del*

*Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur.*  
Antropos, Barcelona.

- **Marcelo**, Gonçalo (2010). *From Conflict to Conciliation and back again: some notes on Ricoeur's Dialectic*. Revista Filosófica de Coimbra, vol. 19, nº 38.
- **Mongin**, Olivier. (2005), Fernanda Henriques (org.). *O pensamento do Mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético*, in *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Afrontamento, Porto.
- **Pereira**, Luís Miguel. (2012). *Paul Ricoeur, o caminho da Sabedoria Prática*, in *Diacrítica*, Revista do Centro de estudos humanísticos da Universidade do Minho em colaboração com as com as edições Húmus, nº 26/2, Braga.
- **Pereira**, Luís Miguel. (2013). *No centenário do Nascimento de Paul Ricoeur: A memória como espaço de experiência e horizonte de espera*, in *Diacrítica*, Centro de Estudos humanísticos da Universidade do Minho, em colaboração com as edições Húmus, nº 27/2, Braga.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (1992). *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*. Minerva Coimbra (col. Maiêutica / 3), Coimbra.
- **Portocarrero**, Maria Luísa, Falibilidade, Mal e testemunho em Ricoeur, in *Mal, Símbolo e Justiça*. (2001). Faculdade de Letras, Coimbra.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (2005). *Horizonte da Hermenêutica em Paul Ricoeur*. Ariadne Editora, Coimbra.
- **Portocarrero**, Maria Luísa, Fernanda Henriques (coord.). (2006). *Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur*, in *A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e percursos*. Ariadne Editora, Coimbra.
- **Portocarrero**, Maria Luísa, Leonel Ribeiro dos Santos (coord.). (2008). *Ética, moral e Justiça: Paul Ricoeur, herdeiro e crítico de Kant*, in *Kant: Posteridade e Actualidade*, colóquio internacional, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (2011). *Afirmiação originária e Sabedoria Prática em Paul Ricoeur*, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies – vol 2, nr. 2*.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (2011). *Paul Ricoeur: responsabilidade, imputabilidade e sabedoria prática*. F.L.U.C./ CIEGE/ Minerva Coimbra (separata, miscelânea de estudos em homenagem a Maria Manuela Gouveia), Coimbra.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (2012). *Experiência e juízo nas éticas aplicadas: fenomenologia hermenêutica e sabedoria prática*, *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 41.
- **Portocarrero**, Maria Luísa. (2013). *Hermenêutica e Fragilidade em Paul Ricoeur*, in *Prometeus*, nº 12.
- **Ribeiro**, João Amaral. (2012). *Teoria da interpretação de Paul Ricoeur*. Rumo, Lisboa.
- **Silva**, Paula Martinho da Silva, Fernanda Henriques (coord.). (2006). *Bioética e Cidadania*, in *A Filosofia de Paul Ricoeur: temas e percursos*, Ariadne Editora, Coimbra.
- **Simo**, Mariano Penalver. (1978). *La busqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Publicaciones de la Universidad, Sevilha.
- **Teixeira**, Joaquim de Sousa. (2004). *Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da*

- obra de Paul Ricoeur. Imprensa Nacional–Casa da Moeda (vol. II), Lisboa.*
- **Thomasset**, Alain. (1996). *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presses Universitaires, Louvain.
  - **Valle**, Bartollo e **Magajewski**, Fábio Luparelli. (2011). *Jurisdição democrática e o sujeito de Direito, segundo Paul Ricoeur*, Revista Ágora, ano 11, nº 1.
  - **Villaverde**, Marcelino Agís, Maria Luísa Portocarrero (coord.). (2001). *El Problema de la Culpa en Paul Ricoeur: el Perdón difficile*, in, *Mal, Símbolo, Justiça*. Faculdade de Letras, Coimbra.

### 3 – *Obras de consulta*

- **Agamben**, Giorgio. (2013). *O Amigo*. Trad. Luís Serra e Manuela Ramalho. Pedagogo, Ramada.
- **Alberoni**, Francesco e Salvatore Veca. (1993). *O Altruísmo e a Moral*. Bertrand Editora, Lisboa.
- **Aleixo**, Maria e Fontes, Alice. (2010). *Reafirmação da Esperança*. Universidade da Beira Interior (Coleção: teses LusoSofia), Covilhã.
- **Almada**, Gonçalo Portocarrero de. (2003). *A fundamentação dos direitos humanos e a encíclica o redentor do homem*, in *João Paulo II e o Direito: Estudos por ocasião do seu pontificado*. Principia Editora, Parede.
- **Alves**, João Lopes. (2003). *Justiça e Democracia. Algumas notas sobre o caso Rawls*, in *Metacrítica. Revista de Filosofia da Unidade de Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade Lusófona*. Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa.
- **Alves**, Marcelo. (2005). *Uma leitura crítica de Antígona para o Direito*, in *Novos Estudos Jurídicos – vol. 10*.
- **Amaral**, Diogo Freitas do. (2004). *Curso de Direito Administrativo*. Almedina (vol. II), Coimbra.
- **Apel**, Karl–Otto. (2007). *Ética e Responsabilidade: O problema da passagem para a moral pós–convencional*. Trad. Jorge Telles Menezes. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Araújo**, Cícero. (2002). *Legitimidade, Justiça e Democracia: o novo contratualismo de Rawls*. Revista Lua Nova, nº 57.
- **Araújo**, Luís. (2010). *Ética*. Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Porto.
- **Arendt**, Hannah. (1995). *Verdade e Política*. Trad. Manuel Alberto. Relógio D'Água Editores, Lisboa.
- **Arendt**, Hannah. (2001). *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Relógio D'Água Editores, Lisboa.
- **Aristóteles**. (2001). *Política*. Trad. Torrieri Guimarães. Martin Claret, S. Paulo.
- **Aristóteles**. (2004). *Ética a Nicómaco*, Trad. António de Castro Caeiro. Quetzal Editores, Lisboa.
- **Baudart**, Anne. (2002). *A Moral e a sua filosofia*. Trad. Alexandre Emílio, Instituto Piaget, Lisboa.
- **Beckert**, Cristina. (2012). *Ética*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- **Biller**, Jean–Cassien e Maryioli, Aglaé. (2006). *História da Filosofia do Direito*. Trad. Pedro Henriques. Instituto Piaget, Lisboa.

- **Bodei**, Remo. (2005). *A filosofia do século XX*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa.
- **Brito**, José de Sousa e. (1990). *Hermenêutica e Direito*. Separata do vol. LXII (1986) do Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- **Bruckner**, Pascal. (2006). *O Complexo de Culpa do Ocidente*. Trad. Carlos Pestana Nunes. Publicações Europa–América, Mem Martins.
- **Carvalho**, Maria Clara C. de (2008). *A base argumentativa na decisão judícia*, in *Revista Julgar*, nº 6.
- **Châtelet**, François, (dir) e Guillermit, Louis. *História da Filosofia*. (1981). Trad. A. Pomar, E. Freitas, E. Fernandes e J. S. Fonseca. Publicações Dom Quixote (3º vol.), Alfragide.
- **Cline**, Erin M. (2013). *Confucius, Rawls, and Sense of Justice*. Fordham University Press, New York.
- **Coelho**, Bernardo Teixeira. (1983). *Sobre a Culpabilidade*, Separata de *O Médico*, nº 1664, vol. 106.
- **Cohen**, Joseph. (2014). *De l'aveu au pardon”, Lecture de la dialectique du Mal et de son pardon dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, in *Archives de Philosophie*, revue éditée par le centre sèvres–facultés jésuites de Paris, Tome 77, cahier 3, Paris.
- **Compte–Sponville**, André. (1995). *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Trad. Maria Bragança. Editorial Presença, Barcarena.
- **Cordón**, Juan Manuel e Martinez, Tomas Calvo. (1995). *História da Filosofia*, 2º vol., Trad. Alberto Gomes. Edições 70, Lisboa.
- **Correia**, Adriano. (2011). *Sobre o trágico da ação: Arendt (e Nietzsche)*, in *Revista O que nos faz pensar*, nº 29.
- **Correia**, Carlos João. (2012). *Sentimento de Si e Identidade pessoal*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- **Correia**, Virgílio. (2007). *Conceção discursiva do Poder*. Edições Colibri, Lisboa.
- **Costa**, José Faria, Portocarrero, Maria Luísa (coord.).(2001). *Um olhar doloroso sobre o Direito Penal*, in *Mal, Símbolo, Justiça*. Faculdade de Letras, Coimbra.
- **D'Agostino**, Francesco. (2009). *Justiça: Elementos para Uma Teoria*. Trad. Ana Eduarda Santos. Príncipia Editora, Parede..
- **Dias**, Jorge de Figueiredo. (2005). *Direito Penal Português: As consequências jurídicas do crime*. Coimbra Editora, Coimbra.
- **Duverger**, Maurice. (1964). *Introdução à Política*. Trad. Mário Delgado. Estúdios Cor, Lisboa.
- **Dupuy**, Jean–Pierre. (2001). *Ética e Filosofia de ação*. Trad. Ana Rabaça. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Equipa de teólogos**. (1977). *Pecado. penitência*. Trad. Manuel de Aguiar. Paulistas Editora, Prior Velho.
- **Ferreira**, J.O. Cardona. (2009). *O Direito fundamental à Justiça: Um novo paradigma de Justiça?*, in *Revista Julgar*, nº 7.
- **Fialho**, Maria do Céu. (2000). *Sobre o trágico em Antígona de Sófocles*, in *Estudos sobre Antígona*. Editorial Inquérito, Lisboa.
- **Figueiredo**, Maria José. (2000). *Em defesa de Creonte*, in *Estudos sobre Antígona*. Editorial Inquérito, Lisboa.

- **Freitas**, Mónica de e Gutierrez, Silva. (2006). *A Felicidade na Ética de Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- **Garapon**, Antoine. (1996). *Le Gardien des Promesses, Le juge et la Démocratie* (préface de Paul Ricoeur). Odile Jacob, Paris.
- **Garapon**, Antoine e Denis Salas. (1999). *A Justiça e o Mal*, Trad. Maria F. Oliveira. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Garapon**, Antoine. (2004). *Crimes que não se podem punir, nem perdoar: Para uma justiça internacional*. Trad. Pedro Henriques, Lisboa, Instituto Piaget, Lisboa.
- **Gauthier**, René–Antoine. (1992). *Introdução à moral de Aristóteles*. Trad. Maria José Ribeiro. Publicações Europa–América, Mem Martins.
- **Gesché**, Adolphe. (1996). *O Mal*. Trad. Padre Abílio Cardoso. Rei dos Livros, Lisboa.
- **Habermas**, Jürgen. (2010). *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*. Trad. Lumir Nahodil. Edições 70, Lisboa.
- **Jacob**, André. (2000). *O Homem e o Mal*. Trad. Jorge Pinheiro. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Leal**, José M. P.. (2007). *O sentimento de insegurança na discursividade sobre o crime*, in Revista Portuguesa de Ciência Criminal, Ano 17.
- **Kant**, Immanuel (1990). Trad. Artur Morão, *Crítica da Razão Prática*, Edições 70, Lisboa.
- **Kant**, Immanuel. (1995). Anal. Viriato Soromenho–Marques. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Porto Editora, Porto.
- **Kant**, Immanuel. (2005). Anal. Manuel Matos. Trad. Paulo Quintela. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Areal Editores, Porto.
- **Kant**, Immanuel. (2008). Trad. Artur Morão. *A Religião nos limites da Simples Razão*. Universidade da Beira Interior (Textos Clássicos de Filosofia), Covilhã.
- **Kant**, Immanuel. (2009). Trad. Artur Morão *A Paz Perpétua e Outros Ópusculos*. Edições 70, Lisboa.
- **Kaufmann**, Arthur. (2007). Trad. António Ulisses Cortês. *Filosofia do Direito*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- **Kremer–Matrietti**, Angèle. (1982). Trad. Isabel Saint–Aubyn. *A Moral*. Edições 70, Lisboa.
- **Kukathas**, Chandran e Pettit, Philip. (2005). *Uma teoria da Justiça e os seus críticos*. Gradiva Publicações, Lisboa.
- **Jackson**, Jesse L. and Shapiro, Jr. Bruce. (2004). Trad. Jorge Pinho. *Linchamento Legal: A pena de morte e o futuro da América*, Campo de letras, Prior Velho.
- **Justo**, A. Santos. (2011). *Introdução ao Estudo do Direito*. Coimbra Editora, Coimbra.
- **Lacroix**, Michel. (2002). Trad. Alexandre Emílio. *O Mal*. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Levinas**, Emmanuel. (2010). Trad. João Gama. *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa.
- **Maillard**, Jean de. (1995). Trad. Olímpio Ferreira. *Crimes e Leis*. Instituto Piaget, 1995.
- **Malherbe**, Michel e Gaudin, Philippe. (1999). Trad. Ana Rabaça. *As Filosofias da Humanidade*. Bartillat, Paris.

- **Maquiavel**, Nicolau, Barreiros, José António (intr.) (2008). Trad. Maria J. V. de Figueiredo *O Príncipe*, Editorial Presença, Barcarena.
- **Martin**, Jean– Clet. (2010). Trad. Carlos C. M. de Oliveira. *100 filósofos, de Aristóteles a wittgenstein*, Editorial Teorema, Alfragide.
- **Milch**, Robert. (1996). Trad. Clarisse Tavares. *Ética nicomaqueia [de]Aristóteles*. Publicações Europa–América, Mem Martins.
- **Morin**, Edgar (2005). Trad. J. Espadeiro Martins. *O Método 6. Ética*. Publicações Europa–América, Mem Martins.
- **Nascimento**, Zacarias. (2004). *Os Mitos Gregos – Vozes do nosso inconsciente*. Plátano Editora, Lisboa.
- **Neiman**, Susan. (2005). Trad. Vitor Matos. *O mal no pensamento moderno*. Gradiva Publicações, Lisboa.
- **Nemo**, Philippe. (2005). Trad. Jesús Maria Ayuso Diez. *Job y el exceso del mal*. Caparrós Editores, Madrid.
- **Neto**, Silvino Lopes. (1999). *Perspetivas do Direito e seus valores no 3º milénio*, in *Perspetivas do Direito no Início do Século XXI*: Coimbra Editora, Boletim da Faculdade de Direito, *stvdia ivridica*, nº 41, colloquia 3, Coimbra.
- **Neves**, Castanheira. (1993). *Metodologia Jurídica. Problemas fundamentais*, *stvdia ivridica*. Coimbra Editora, Coimbra.
- **Neves**, Maria Amélia C. das. (2012). *A interpretação e a sua função na hermenêutica jurídica*. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Oderberg**, David S..(2009). Trad. Maria José Figueiredo. *Teoria Moral: Uma abordagem não consequencialista*, Príncípia Editora, Parede.
- **Oliveira**, Francisco. (MCMLXXIV). *O conceito de “ θιλια ” de Homero a Aristóteles*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra.
- **Pereira**, António J. Castro. (2005). *O mito e o fenómeno político: o bem, o mal e a justiça na filosofia de Paul Ricoeur*. Nova Cultura, Braga.
- **Perelman**, Chaim. (2002). Trad. João C. S. Duarte. *Ética e Direito*. Instituto Piaget, Lisboa.
- **Pinho**, Sebastião Tavares de., Manuel Cadafaz de Matos (coord.). (1998). *José V. de Pina Martins, investigador do humanismo*, in *Revista Portuguesa de História do livro*, ano I, nº 1.Távola Redonda, Lisboa.
- **Platão**. (1987). Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *A República*. Fundação Calouste Gulbenkian (5ª ed.), Lisboa.
- **Porée**, Jérôme. (2012). *O mal, homem culpado, homem sofrido*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- **Pulquério**, Manuel de Oliveira. (1987). *Problemática da tragédia sofocliana*., Instituto Nacional de Investigação Científica (2ª ed.), Lisboa.
- **Queiroz**, Regina. (2009). *Justiça Social e Estabilidade: A defesa do Pluralismo na Filosofia Política de Rawls*. Imprensa Nacional–Casa da Moeda, Lisboa.
- **Rachels**, James. (2004). Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. *Elementos de Filosofia Moral*. Gradiva Publicações, Lisboa.
- **Rawls**, John. (1993). Trad. Carlos Pinto Correia. *Uma Teoria da Justiça*. Editorial Presença, Barcarena.
- **Rawls**, John. (1997). Trad. João Sedas Nunes. *Liberalismo Político*. Editorial Presença, Barcarena.
- **Real**, Miguel. (2012). *Nova teoria do Mal*. Publicações Dom Quixote (3ª ed.), Alfragide.

- **Rocha**, António da Silva. (2010). *Ética, Deontologia e Responsabilidade Social*. Vida Económica, Porto.
- **Rodrigues**, Cristiano. (2004). *Teorias da Culpabilidade*. Lúmen Júris, Rio de Janeiro.
- **Roman**, Joël. (1997). *Sujet de droit et citoyenneté*, in *Le Justice et le Mal*, sous la direction de Antoine Garapon et Denis Salas. Odile Jacob (coll. *Opus*), Paris.
- **Rosas**, João Cardoso. (2013). *Manual de filosofia política*. Almedina, Coimbra..
- **Santos**, José Manuel. (2012). *Introdução à Ética*. Documenta, Lisboa..
- **Sartre**, Jean–Paul. (1973). Trad. Helena Cidade Moura. *As troianas*. Plátano Editora (entrevista a Jean–Paul Sartre), Lisboa.
- **Sampaio**, Jorge. (1999). *O Direito e Justiça*, in *Perspetivas do Direito no Início do Século XXI, stvdia ivridica*, nº 41, colloquia 3. Coimbra Editora, Coimbra.
- **Santos**, Pedro V.. (2004). *Consenso e Conflito no Pensamento de John Rawls. A perversa ingenuidade do liberalismo*. Colibri, Lisboa.
- **Sen**, Amartya. (2012). Trad. Nuno Castello–Branco Bastos. *A ideia de Justiça*. Almedina, Coimbra.
- **Serra**, José Pedro. (2006). *Pensar o Trágico*. Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Lisboa.
- **Silva**, Filipe Carreira da. (2012). *Espaço Público em Habermas*. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- **Silva**, Joana Aguiar. (2011). *Para uma Teoria Hermenêutica da Justiça. Repercussões literárias no eixo problemático das fontes e da interpretação jurídicas*. Almedina, Coimbra.
- **Silva**, Joana Aguiar. (2011). *A prática judiciária entre Direito e Literatura*. Almedina, Coimbra.
- **Sófocles**. (2000). Introdução, tradução e notas de Fernando Melro. *Antígona*.. Editorial Inquérito (5ª ed.), Lisboa.
- **Sófocles**. (2000). Introduction, translation, and notes by Marianne McDonald. *Antigone*. copyright, Nick Hern books.
- **Sófocles**. (2011). Trad. Marta Várzeas. *Antígona*, Húmus, Braga.
- **Solum**, Lawrence B.. (2009). Trad. Pedro M. Lima e Pedro Soares. *As virtudes e os defeitos de um juiz: um guia aristotélico para o recrutamento de juízes*, in *Revista Julgar*, nº 7.
- **Steiner**, George. (2008). Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa, Relógio D'Água Editores (2ª ed.), Lisboa.
- **Supiot**, Alain. (2005). *Homo Juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*. Éditions du Seuil, Paris.
- **Touraine**, Alain. (1993). *Crítica de la modernidade*. Librairie Arthème Fayard, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S. A. (T. H.), Madrid.
- **Trigo**, Jerónimo dos Santos. (1993). *A relevância ética na pessoa, nas Constituições masculinas de Vida Religiosa, anteriores ao Concílio Vaticano II*. Didaskalia, Lisboa.
- **Vaz**, Henrique Cláudio de Lima. (2002). *Ética e Direito*. Loyola, S. Paulo.
- **Vernant**, Jean–Pierre. (1991). Trad. Telma Costa. *O Mito e a religião na grécia antiga*. Teorema, Lisboa.
- **Wahl**, Jean. (1962). Trad. I. Lobato e A. Torres. *As filosofias da Existência*. Publicações Europa–América, Mem Martins.
- **Walzer**, Michael. (1999). Trad. Nuno Valadas. *As Esferas da Justiça: Em defesa*

*do Pluralismo e da Igualdade*. Editorial Presença, Barcarena.

- **Warburton**, Nigel. (2013). Trad. Elsa Childs. *Grandes livros de filosofia*. Edições 70, Lisboa.
- **Wilson**, Richard A.. (1997). *Human Rights, Culture and Context: Antropologica Perspectives*. Pluto Press, London.
- **Wolf**, Susan. (2011). Trad. Desidério Murcho. *O sentido na vida e por que razão é importante*, Editorial Bizâncio, Lisboa.



## ÍNDICE (detalhado)

RESUMO.....	vii
ABSTRACT .....	ix
INTRODUÇÃO .....	1
<b>PARTE I – O trágico dos conflitos à luz da simbólica do mal em Ricoeur</b>	
<b>CAPÍTULO I – O surgimento do “trágico da ação”</b>	
1– A natureza conflitual do homem. O caso particular de Antígona.....	25
1.1 – O papel da tragédia na concepção “trágica” do agir humano.....	25
1.2 – A relação da identidade ética do “trágico” com o espaço normativo em sociedade .	27
1.3 – A apreensão da tragédia como retrato sociológico “dinâmico” dos conflitos.....	29
1.4 – A descrição da obra Antígona, à luz do compromisso sempre difícil com uma justiça nem sempre consensual .....	30
1.5 – A questão da divergência moral como fundamento de oposição e disputa no “trágico de ação” .....	31
1.5.1 – A contribuição da personagem Antígona para a formação de um direito sagrado .....	32
1.5.2 – O papel singular de Creonte e a concepção de uma cidadania mais global .....	33
2 – Passos para uma introdução aos aspetos mais pertinentes em Antígona.....	34
2.1 – O empréstimo do “trágico” para o entendimento geral da natureza humana .....	35
2.2 – A interpretação da obra Antígona à luz de concepções muito distintas .....	37
3 – A marca de uma justiça ideal. Razões em sua defesa .....	39
4 – A contribuição dos conflitos para o pronunciamento de novos paradigmas de vida.....	40
4.1 – A superação moral do Coro em Antígona .....	40
4.2 – A autenticidade da convicção .....	41
5 – A compreensão ricoeuriana do “trágico” e a sua divergência com o pensamento de Hegel.....	43
6 – O sofrimento de Creonte e sua relevância para a resolução dos conflitos morais.....	45
7 – A necessidade de uma consciência social mais ampla.....	47

## **CAPÍTULO II – A experiência do sofrimento e a circunstancialidade histórica da injustiça. O reconhecimento da presença do mal no mundo**

1 – A plasticidade de um mal que modela o homem desde a culpa ao seu sofrimento.....	49
2 – Breves considerações sobre o pensamento do mal em Job, Agostinho e Kant.....	51
2.1 – A incompreensão de Job perante a injustiça do seu sofrimento .....	51
2.2 – O mal originário em Santo Agostinho .....	52
2.3 – O conceito de mal radical em Kant.....	53
3 – A fronteira entre o mal cometido e o mal sofrido .....	56
3.1 – A lamentação como forma especial de superar a aporia do mal .....	56
3.2 – A pertinência de uma retribuição para o mal dos conflitos.....	58
4 – A opacidade de um mal que tenta escamotear a confiança entre o homem e Deus .....	60
5 – A conceção de uma liberdade por onde o mal se materializa em ação .....	61
6 – A desproporção ontológica e o seu comprometimento com a prerrogativa do “homem capaz” .....	63
7 – A hermenêutica do mal e a importância do símbolo como fonte inesgotável de sentido .....	67
8 – A experiência simbólica e a sua relevância para descodificação do mal existencial. Os exemplos particulares do cosmos, do sonho e da poesia.....	69
9 – O enquadramento semântico do símbolo, em comparação com outras figuras da linguística. Breve referência aos mitos do mal.....	71
10 – Os símbolos primários do mal, através da mancha, do pecado e da culpabilidade no homem falível .....	73
10.1 – O símbolo da mancha e o seu contributo para o medo ontológico do homem .....	73
10.2 – O pecado e a alienação espiritual do homem em Deus.....	78
10.3 – O despertar da consciência culpada. Do escrúpulo religioso à racionalidade da culpa moral.....	86
11 – A fundamentação do “servo arbítrio” e a ideia de uma consciência “triplamente” culpada.....	92
12 – Os mitos e o fenómeno do mal. A sua função e análise segundo a distância ôptica que vai do ser inocente ao ser culpado.....	94
13 – Considerações sobre o mal atual e a sua “ banalidade” nos dias que correm .....	96

## **PARTE II – A produção de uma justiça equilibrada no encontro entre a ética e o dever imperativo da lei**

### **CAPÍTULO I – A afirmação de uma ordem de virtude ensaiada pelo ideal de “vida boa”. O compromisso de amizade entre homens que se estimam mutuamente**

1 – O enquadramento ético das práticas individuais no plano histórico da vida .....	103
2 – A invocação da “ vida boa” pela noção ricoeuriana de “ homem capaz” .....	107
2.1 – A “estima de si” como instrumento indispensável para avaliar a justeza de cada ação .....	107
2.2 – A importância do conceito de “ homem capaz” para o surgimento da ação moral .	109
3 – A concepção de amizade e a forma de uma justiça dual, a inspirar o objetivo da “vida boa” .....	110
3.1 – O desejo de amizade à luz das diferentes considerações aristotélicas.....	110
3.2 – A tensão entre a amizade aristotélica e a procura do “ justo–meio” no seio da alteridade .....	115
3.2.1 – Da igualdade simétrica ao reconhecimento de uma justiça mais plural buscada na presença com o outro .....	115
3.2.2 – A responsabilidade “ leviniana” e a superação da distância entre o “ eu” e o “ tu” .....	116
4 – O contributo da solicitude para a salvaguarda da dignidade de cada um .....	118
4.1 – A ideia de mutualidade, como ponto de partida dialético para fazer desabrochar a subjetividade do outro .....	119
4.2 – A aceção de uma experiência compartilhada que, embora próxima, se distancia na ipseidade que sou.....	120
4.3 – A concepção da similitude vista como forma comutativa da estima.....	121
5 – Do poder político ao viver bem com e para os outros, no seio de instituições justas...	122
6 – O impasse social da repercussão da injustiça na distribuição dos bens comunitários..	125
7 – Uma última reflexão sobre a amizade entre homens de bem. A formulação de uma justiça mais humanista .....	127

## **CAPÍTULO II – Kant e a estrita obrigatoriedade às normas da comunidade. O dever de agir como Ser autónomo e responsável perante a Lei**

1– O papel complementar entre a ética aristotélica e a moral kantiana .....	133
1.1 – O cumprimento da justiça à luz da “ estima de si” .....	133
1.2 – A “ boa vontade” vista como um imperativo doado a si mesmo .....	135
2 – A autonomia como causa essencial do surgimento individual da razão prática .....	137
3 – A felicidade entre a racionalidade e a sensibilidade do homem.....	139
4 – A deontologia kantiana e a sua universalidade .....	141
4.1 – A importância do imperativo moral para a orientação ética das ações.....	141
4.2 – A exigência de uma avaliação pessoal através da “ vigilância de si” .....	142
5 – A complementaridade entre a lei e o indivíduo.....	144
6 – Da autonomia moral ao conceito do respeito institucional. A noção de uma razão prática nascida do equilíbrio entre a lei e a liberdade de cada um .....	148
7 – O mal como vetor de afeção da liberdade .....	151
7.1 – A moral como expressão de uma liberdade no seio da lei .....	151
7.2 – A estima de si e o seu constrangimento pela violência.....	154
8 – A exigência universal da regra de ouro como forma de deslocar a moral individual para o campo mais alargado das instituições .....	155

## **CAPÍTULO III – Dos princípios de justiça de Rawls à distribuição equitativa dos bens em sociedade**

1 – A experiência da justiça entre a eticidade do “bom” e a moral normativa do “legal” .	161
2 – A edificação de uma justiça procedimental a partir do princípio de equidade.....	162
3 – A importância do “ véu da ignorância” na superação das diferenças individuais.....	164
4 – Algumas considerações sobre a teoria de justiça de John Rawls .....	166
4.1 – A equidade “ formal” e a especificidade deontológica do justo .....	166
4.2 – A rejeição do Utilitarismo em Rawls .....	167

5 – A ética dos princípios de justiça e a sua relevância para o sentido de uma distribuição mais racional dos bens comunitários .....	169
5.1 – A análise dos princípios de justiça, na perspectiva de um vínculo social sempre precário .....	172
5.1.1 – O princípio da liberdade igual em John Rawls.....	173
5.1.2 – O princípio da diferença e o conceito de “ maximin” .....	174
6 – Da crítica sobre o contratualismo aos perigos das ideias liberais em John Rawls .....	178
7 – A importância da deliberação na formação de convicções mais razoáveis .....	181
8 – A dupla intencionalidade do contrato social e a incompletude do dever.....	184
 <b>PARTE III – O surgimento da sabedoria prática como forma metodicamente exigível para delimitar e ajuizar a conflitualidade político–jurídica contemporânea</b>	
 <b>CAPÍTULO I – Da unicidade da moral à pertinência dispersiva dos “coeficientes” pessoais em sociedade. O turbulento percurso que vai do universalismo das leis ao núcleo vivo das éticas e morais particulares</b>	
1 – A necessidade de uma distribuição justa em sociedade.....	189
1.1 – O relativismo histórico–cultural dos bens sociais em John Rawls.....	189
1.2 – A multiplicidade da justiça segundo Michael Walzer .....	190
2 – A crítica ricoeuriana à “ sittlichkeit” e o confronto com a moral individual.....	192
3 – A necessidade de uma ética de fundo no seio da política contemporânea.....	194
4 – A segurança do Estado de direito e a violência originária do poder político .....	196
5 – A política como eixo conciliador dos diversos antagonismos sociais .....	199
6 – O princípio da equidade democrática e o apelo às tradições culturais .....	203
6.1 – A liberdade como atributo dinâmico do processo político. A convergência entre a autonomia e o respeito pela lei universal.....	205
7 – O ideal de humanidade em Kant e sua difícil implicação com a individualidade de cada um .....	206
8 – A noção de “ exceção normativa” segundo o cuidado e o respeito devido ao outro ....	208
8.1 – O desvio da moral pelo suicídio e pela falsa promessa .....	208
8.2 – O necessário “ minimus” de exceção à lei formal .....	210

8.3 – A consideração particular da bioética entre o imperativo universal e o Ser humano individual .....	212
8.3.1 – A noção criteriosa da vida segundo a aceção biológica e moral.....	212
8.3.2 – Breve reflexão sobre a doença terminal à luz da sabedoria prática em situação .....	213
9 – A sabedoria prática e a sua importância para a formação de relações humanas mais autênticas.....	214
10 – Uma nova análise de Ricoeur sobre a autonomia.....	216
10.1 – A superioridade da moral aristotélica em relação à rigidez kantiana. A cumplicidade entre as figuras da autonomia e da heteronomia .....	216
10.2 – A aporética da autonomia e o reconhecimento da intersubjetividade como forma de superação.....	217
10.3 – A autonomia kantiana e o conceito inelutável de “ menoridade”. A influência do outro na responsabilidade de cada um .....	219
11 – A relevância do património cultural de um povo para a formação das convicções individuais .....	221
12 – A definição da hermenêutica jurídica e os critérios do “ justo” em sociedade .....	223
13 – Alguns aspetos específicos da coerência do sistema moral .....	226
14 – Do conceito de racionalidade comunicacional de Jürgen Habermas à constituição de um consenso universal.....	228
15 – A importância das “ convicções bem sopesadas” para a discussão política atual.....	232
16 – A consideração dos direitos humanos e a sua pertinência para a constituição de uma discussão livre e solidária.....	234

**CAPÍTULO II – Uma nova hermenêutica jurídica no preciso enquadramento do ato judiciário. A exigência de uma tarefa judicativa-decisória, apeladora das conexões intertextuais que fazem a força narrativa das práticas individuais**

1 – A natureza interpretativa da ciência jurídica à luz do universo literário.....	237
2 – O contributo do humanismo para a boa administração da justiça.....	240
2.1 – A experiência perspectivística do direito e o olhar crítico dos princípios de justiça	240
2.2 – A equidade de John Rawls e a “ fuga” ao formalismo jurídico .....	242
3 – O papel da mediação do direito por dentro de uma moral perspectivista .....	243

4 – A necessidade de uma nova hermenêutica jurídica .....	245
4.1 – Segundo o propósito de atribuir um novo “ facies” decisório aos conflitos reais ...	245
4.2 – Segundo a intertextualidade do espírito literário e o espírito da lei .....	248
5 – Considerações sobre a natureza de uma nova interpretação jurídica.....	249
5.1 – A suscetibilidade criativa dos precedentes judiciais.....	249
5.2 – A dinâmica interpretativa entre o texto da norma e a narrativa dos factos .....	250
6 – A intencionalidade jurídica do “ justo” no momento decisório.....	252
6.1 – A essencialidade da crítica ricoeuriana e a noção de justiça em Dworkin .....	252
6.2 – A importância dos universais para a hermenêutica jurídica atual .....	255
7 – O processo jurídico como forma de aferir a eficácia do justo no seio das deliberações .....	258
8 – A emergência de uma hermenêutica mais alargada no ensino do direito atual .....	259
9 – A conceção de “ justa distância” e a separação entre a aplicação estrita da lei e o desejo de vingança .....	262
9.1 – A vingança como expressão máxima de uma justiça essencialmente retributiva ...	264
9.2 – A natureza conflitual do processo judiciário .....	265

### **CAPÍTULO III – O desígnio de esperança que Ricoeur reabre pela conceção de uma justiça mais humanista**

1 – A associação entre a paz social a a intencionalidade última do Estado de direito.....	269
1.1 – O reconhecimento da lei como forma imprescindível de regular os interesses em sociedade .....	269
1.2 – A confiança institucional na “ boa natureza” do homem .....	271
1.3 – A definição ricoeuriana da figura do terceiro imparcial.....	273
2 – O reconhecimento “ autêntico” da decisão de condenação .....	275
3 – A sanção de uma justiça reparadora e a prioridade devida à reabilitação social do condenado .....	278
4 – Considerações específicas sobre a possibilidade do perdão na sentença decretada ....	281
4.1 – A hipótese de conferir ao sujeito condenado os meios necessários para a sua própria regeneração.....	281

4.2 – Considerações fundamentais entre o poder de amnistiar e o poder de perdoar .....	283
4.3 – A “ altura” do perdão e a sua importante contribuição para a valoração dos códigos éticos do mundo .....	284
4.4 – A natureza espontânea e excecional do perdão e o cariz “ mercantil” do dom .....	286
5 – A implicação da dogmaticidade jurídica num mundo em constante mudança. A necessidade de uma nova antropologia do direito.....	287
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>289</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>311</b>