

Justiça, Direito e o problema do mal em Paul Ricœur*

Justice, Law and the problem of evil in Paul Ricœur

Maria da Penha Villela-Petit **

Resumo

É importante lembrar que P. Ricœur sempre se interessou pelo agir. E desde o início de sua obra, como atesta sua tese em três tomos colocados sob o título geral de *Philosophie de la Volonté*: I - *Le volontaire et l'involontaire*; II - *Finitude et Culpabilité*: 1) *L'homme faillible*; 2) *La Symbolique du Mal*. A questão da ação prevalece sobre a da percepção, sobre a do conhecimento teórico, ou, para dizer em termos kantianos, ela concerne sobretudo a razão prática e não a razão pura. A ação tem, portanto, a ver com a moral e a questão ética; ela diz respeito à nossa conduta no mundo, em relação a nós mesmos, aos outros e à sociedade. Quando uma sociedade não se limita a uma comunidade, a um grupo humano com seus valores e suas regras estritas, determinando o permitido e o proibido, mas tem uma dimensão política que se encarna num Estado com suas leis explícitas e escritas, surge o Direito, que se exerce através de juízes, advogados etc. Ao lado da aspiração à justiça, que nos habita e habita grupos humanos vítimas de injustiças, constitui-se um poder judiciário cuja função prioritária é aplicar as leis vigentes do Direito, embora esse, por suas próprias leis, possa, perpetuar situações injustas. Todos os pontos aqui abordados pressupõem que não há grupo humano algum que esteja livre de práticas injustas, as quais se inscrevem no horizonte da realidade incontornável do

* Artigo recebido em 12/04/2017 e aprovado para publicação em 12/06/2017. O presente texto foi apresentado como minicurso na I Jornada Paul Ricœur, do PPG-Filosofia-FAJE, em 30/03/2017.

** CNRS, Paris. E-mail: maria.villela.petit@gmail.com.

mal. "Mal" que, numa conferência feita em Lausanne, Ricœur encarava como "um desafio à filosofia e à teologia".

Palavras-chave: Justiça; Direito; mal; Ricœur.

Abstract

It is important to remember that P. Ricœur was always interested for the acting. And from the beginning of his work, as his thesis attests in three volumes placed under the general title of *Philosophie de la Volonté*: I - *Le volontaire et l'involontaire*; II - *Finitude et Culpabilité*: 1) *L'homme faillible*; 2) *La Symbolique du Mal*. The question of action prevails over that of perception, over the question of theoretical knowledge, or, to put it in Kantian terms, it concerns above all practical reason and not pure reason. Action has, therefore, to do with morality and the ethical question; it concerns our conduct in the world, in relation to ourselves, to others and to society. When a society is not limited to a community, a human group with its values and strict rules, determining what is allowed and forbidden, but has a political dimension that incarnates itself in a State with its explicit and written laws, the Law arises and is exercised through judges, lawyers, etc. Alongside the aspiration to justice, which inhabits us and inhabits human groups that are victims of injustice, a judicial power is created, whose primary function is to apply the existing laws of Law, although this Law, by its own laws, can perpetuate unjust situations. All the points discussed here presuppose that there is no human group that is free from unjust practices, which are inscribed on the horizon of the unavoidable reality of evil. "Evil" that, at a conference in Lausanne, Ricœur saw it as "a challenge to philosophy and theology."

Keywords: Justice; Law; evil; Ricœur.

A Trajetória de Paul Ricœur

O meu resumo situa a questão do agir e da ação, digamos (em termos aristotélicos) da *praxis*, como central ao pensamento de Paul Ricœur. Sobre isso fez ele um comentário significativo em *Réflexion faite*, que se apresenta como sua *Autobiographie intellectuelle*¹. É a versão francesa de um artigo primeiro publicado numa coletânea norte-americana que tem por título *The*

¹ Ver P. RICŒUR. *Réflexion faite - Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.

*Philosophy of Paul Ricœur*². Nessa coletânea figura também sua “Resposta a David Stewart” (Reply to David Stewart), atualmente publicada em francês em *L’Herméneutique biblique*, uma antologia organizada e traduzida por François-Xavier Amherdt (2005).

Em sua réplica – ou seja, nessa sua “resposta” ao artigo de D. Stewart –, Ricœur se pronuncia mais longamente a respeito de seu interesse de sempre pelo agir e pela ação e, portanto, pela questão ética que é, frequentemente, associada ou subjacente à questão do agir e da ação.

Mas a ação, sublinha ele, foi sempre o centro de organização de minha reflexão filosófica sob uma variedade de intitulados: primeiro, o voluntário e o involuntário, depois o desejo e o esforço – elevados ao nível metafísico do desejo de ser e do esforço de existir – e, finalmente, o poder da ação em Si mesmo como um outro; por outro lado, pode-se considerar que a linguagem é o ponto de organização de muitas investigações. A esse respeito não há razão de se falar de “virada linguística”: o dizer da vontade, o dizer do símbolo, etc. estiveram sempre em discussão desde minhas primeiras obras³.

Levando em conta tal declaração, ou seja, essa “confissão” de Ricœur sobre seu projeto filosófico – o que, quando ele se refere à linguagem, inclui implicitamente tudo que escreveu sobre a narração –, o que nos importa aqui é o destaque que ele dá, ao refletir sobre a ação e o agir, à questão da justiça. Segundo Ricœur, uma das experiências fundamentais de nossas vidas, a começar pela infância, é a que se exprime pelo grito indignado: “é injusto” (*c’est injuste*).

Assim, no Preâmbulo (*l’Avant-propos*) do primeiro tomo da coletânea *O Justo (Le Juste)*, ele declara a respeito de si próprio:

É de propósito que evocando lembranças da infância, eu nomeio o injusto antes do justo, como muitas vezes o fazem – aliás, de maneira claramente intencional – Platão e Aristóteles. Nossa primeira entrada na região do direito não foi marcada pelo grito: “é injusto!” Esse grito é o da indignação, cuja perspicácia às vezes nos interpela, quando comparada às nossas hesitações de

² Ver L.E. HAHN (éd.). *The Philosophy of Paul Ricœur* (The Library of Living Philosophers XXII). Chicago: La Salle, 1995, p. 443-449.

³ Ver P. RICŒUR. Réponse à David Stewart, in *L’Herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2005, p. 103.

adultos obrigados a nos pronunciar sobre o justo em termos positivos⁴.

Abro um pequeno parêntesis para contar uma coincidência: enquanto, eu buscava essa citação de Ricœur, descubro, no dia 16 de fevereiro (2017), na primeira página do jornal *La Croix*, uma foto anunciando o artigo das páginas 2 e 3, com o seguinte título, “En banlieue, soif de justice”. Tudo isso tendo a ver com o que sofrera o jovem Théo (jovem de cor) por parte da polícia e manifestava a indignação e a revolta que se apoderaram de certos habitantes dos subúrbios, mas onde, além do admissível, alguns cometeram também atos condenáveis.

Fechemos esse parêntese e voltemos à expressão empregada por Ricœur: “É injusto” ou “Isto é injusto”. Um protesto fundamental dessa ordem se reitera ao longo de nossas vidas, por um lado quando sofremos enquanto vítimas de ações de outrem ou de outros grupos sociais, por outro, quando são os outros que sofrem de nossas ações, ou pela maneira como agimos, nos comportamos em relação a eles.

A expressão “protesto contra a injustiça” manifesta a questão moral e ética da justiça, como inerente a nossa vida em comum. Dela, de nossas vidas, sempre decorre a instituição de regras e leis a respeito do que é permitido e proibido e, portanto, do que é sujeito a sanções, caso sejam cometidos atos proibidos. É o que, em civilizações como a nossa, se constitui em termos de Direito no horizonte político do Estado.

Os artigos que compõem os dois tomos de *O justo* nos deixam ver que a questão da justiça entremeada com a do judiciário – isto é, do poder conferido à instituição judiciária num Estado de direito (*État de droit*) – foi objeto de uma reflexão reiterada do pensamento de Ricœur.

Além de *O Justo 1* e *O Justo 2*, e, mais tarde, do opúsculo publicado em 2005 pelas Éditions de l’Herne, intitulado *O Justo, a justiça e seu fracasso* (*Le juste, la justice et son échec*) – onde é reproduzido o texto de seu artigo que figurava no *Cahier de l’Herne* n° 81 (a ele consagrado) –, saiu ainda, em 2008 (Ricœur já havia falecido), o volume *Amour et justice*, com três ensaios anteriormente publicados em outras línguas: I - *Amour et justice*, II - *Le soi dans le miroir des Écritures*, III - *Le soi “mandaté” – Oh my prophetic soul*⁵.

Todavia, alguns dos temas relacionados seja com a ideia de justiça, seja com a instituição judiciária já se encontravam em artigos anteriores de Ricœur, como os publicados em *O Conflito das Interpretações* (*Le Conflit des interprétations*), obra editada em 1969.

Não é tudo. A questão da justiça está estreitamente associada aos outros temas de primeiro plano que ocuparam sua reflexão.

⁴ P. RICŒUR. *Le Juste I*. Paris: Esprit-Seuil, 1995, p. 11.

⁵ Cf. P. RICŒUR. *Amour et Justice*. Paris: Éd. Points, 2008.

Disso testemunha o interesse de Ricœur pela narração, ou melhor, por diferentes tipos de narrações – literárias, históricas ou bíblicas –, tanto em obras como *Tempo e Narrativa* (*Temps et Récit*, em 3 tomos), quanto na coletânea *A Hermenêutica bíblica* (*L'Herméneutique biblique*).

Devemos lembrar ainda os vários ensaios reunidos sob o nome de *Leituras* (*Lectures*), em 3 volumes, e os artigos publicados, mais recentemente, na coletânea *Escritos e Conferências* (*Écrits et Conférences*), também em três volumes. Sem poder citar outros títulos de Ricœur, em se tratando de justiça não posso, todavia, deixar de fazer alusão a uma obra maior, isto é, a *Si mesmo como um outro* (*Soi-même comme un autre*) e também a *Memória, História e Esquecimento* (*Mémoire, Histoire, Oubli*).

Convém logo sublinhar que a frase canônica de *Soi-même comme un autre* tem a ver com a justiça e com o direito. E já o título mesmo do livro o sugere. A frase dita canônica implica que a autorreferência – a referência a si próprio – tem eticamente tudo a ver com a referência a outrem, ao outro (*soi-même comme un autre*) e resume por assim dizer a mensagem filosófica de Ricœur, mensagem enraizada em seu desejo de ser e de viver voltado para o bem. Eis a frase em questão: “o desejo de uma ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas”⁶.

Note-se que no primeiro artigo de *O Justo 1*: “Quem é o sujeito do direito?”, Ricœur se refere à emergência de um “sujeito de direito”, procurando justamente esclarecer a expressão “como eu” (*comme moi*) implicada no título de *Si mesmo como um outro*: “como eu, escreve ele, o outro pode se designar como eu quando ele fala. A expressão como eu já anuncia o reconhecimento do outro como igual a mim (*mon égal*) em termos de direitos e de deveres”⁷.

O que requer – e para resumir – a instituição da linguagem e a capacidade de se designar a si próprio como autor de suas ações, e isto num contexto social.

A questão da Justiça e do Direito

Importa agora lembrar que, ao contrário de muitos filósofos que abordam a questão da justiça, Ricœur não se esquece da multiplicidade de sentidos do adjetivo « justo », e desse adjetivo enquanto substantivado. Aliás ele se exprime longamente sobre a “gama de significações” do verbo “julgar” ao abordar os diferentes atos de julgar no seu ensaio “*L’acte de juger*”, também em *O Justo I*⁸.

Ricœur percorre tais significações, indo das mais banais, como o da emissão de uma opinião ou de uma preferência, até às mais importantes,

⁶ P. RICŒUR. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éd. du Seuil, 1990, p. 202.

⁷ Ver P. RICŒUR. Qui est le sujet du droit?, in *Le Juste I*, p. 35.

⁸ Cf. *L’acte de juger*, in *Le Juste I*, op.cit., p. 185-192.

tanto do ponto de vista ético, quanto do ponto de vista judiciário. Ele menciona nesse contexto as *Meditações* de Descartes, e, em particular a Quarta, onde Descartes sublinha que o julgamento procede da conjunção entre o entendimento e a vontade. Ao entendimento cabe julgar se isto ou aquilo é verdadeiro ou falso, e à vontade cabe tomar posição seja por um seja por outro, caso se opte, ou não, pela verdade.

É a partir daí – e do que resulta em termos de decisões tomadas em relação ao agir – que, no estudo a que me refiro, Ricœur afirma que nós somos levados, em nossa civilização, à questão do judiciário, do ato de julgar de acordo com as leis do Direito. O que leva ao que denominamos “processo”, onde se sucedem várias intervenções da palavra: a do advogado da vítima e a do defensor do acusado, a palavra das testemunhas convocadas e, finalmente, a palavra do juiz que arbitra entre uns e outros e toma uma decisão, pronunciando a sentença, ou seja, o julgamento oficial do tribunal.

A questão do “julgar” não se limita à jurisprudência, embora a Justiça como instituição seja de uma grande importância, já que no “processo jurídico”, a vingança – o ato de vingança – é substituída pela palavra, pelos discursos e pelos argumentos pronunciados durante o processo.

Voltaremos mais tarde à questão do Direito, e o que ele pode encerrar de profundamente injusto, como é também o caso de sentenças pronunciadas no tribunal.

Referi-me até agora a *O Justo 1*. Importa, porém, sublinhar que entre os dois tomos de *O Justo* (*Le Juste*), o primeiro editado em 1995 e o segundo em 2001, Ricœur foi mais adiante em sua reflexão sobre a justiça, como ele próprio se explica em sua longa “Introdução” ao segundo tomo⁹.

Uma das características, aliás, do pensamento de Ricœur é que ele sempre procurou aprofundar, ou mesmo, modestamente aperfeiçoar o que já havia escrito. Ele estava constantemente atento ao que lia, deixando-se interpelar e instruir por outros pensadores (filósofos, sociólogos, historiadores, teólogos e críticos literários).

Vejamos o que na Introdução a *O Justo 2*, ele comenta a respeito da diferença de emprego do adjetivo ‘justo’ entre o primeiro e o segundo tomo:

No tomo I, escreve ele, o eixo principal passava pela relação entre a ideia de justiça enquanto regra moral e a justiça enquanto instituição. No presente tomo [isto é, no T. II] o adjetivo é reconduzido a sua fonte terminológica e conceitual, como vemos nos *diálogos socráticos* de Platão¹⁰.

⁹ No ensaio “Justice et Verité”, de *O Justo 2*, Ricœur se pronuncia a respeito do título de seu livro *Soi-même comme un autre*, dizendo que em certo sentido “é uma fórmula primitivamente ética, que submete a reflexividade do si à mediação da alteridade do outro” (*Le Juste 2*, 2001, p.72).

¹⁰ Cf. P. RICŒUR. *Le Juste 2*, p. 7.

Refere-se então ao adjetivo neutro em Grego: *to dikaion* considerado ao nível de um adjetivo substantivado, o que leva Ricœur a intitular sua obra: *O Justo*, sendo 'justo' tomado então como um substantivo. Alguns parágrafos depois, ele acrescenta: "nos diálogos socráticos de Platão o injusto – *to adikon* – é regularmente nomeado antes do justo"¹¹.

O papel, porém, de Platão na reflexão de Ricœur é mais restrito quando comparado ao de Aristóteles. Para ele a *Ética a Nicômaco* é a passagem incontornável de *O Justo 1* a *O Justo 2*, e como não lembrar que a primeira parte de *Temps et Récit* (Tomo I) – consagrada ao que Ricœur procura evidenciar, isto é, "O círculo entre narrativa e temporalidade" – tem como referências dominantes Santo Agostinho, sobretudo o livro XI das *Confissões*, e a *Poética* de Aristóteles.

No que concerne à reflexão ética em torno da noção da ação, Ricœur só poderia recorrer a Aristóteles, como deixa claro em sua Introdução a *O Justo 2*, sendo Aristóteles justamente o recurso para não nos limitarmos à *Crítica da razão prática* de Kant e à moral dela derivada.

Na coletânea *Du texte à l'action*, Ricœur sublinha que não é possível se aceitar uma epistemologia da História que, ao buscar conferir um caráter científico ao trabalho dos historiadores, procure omitir a sua necessária dimensão narrativa, ou seja, a "reciprocidade entre narratividade e temporalidade"¹².

Mais adiante no mesmo artigo Ricœur traz à tona um argumento definitivo:

... a história não pode romper completamente com a narração, porque ela não pode romper com a ação que implica agentes, objetivos, circunstâncias, interações e resultados que se quer (ou se aceita) ou não. Ora a intriga [o enredo] é a unidade narrativa que compõe esses ingredientes heterogêneos numa totalidade inteligível¹³.

Em *Temps et Récit (Tempo e Narrativa)*, quando na primeira parte que mencionamos ele trata do que diz Aristóteles sobre o poeta épico e o poeta trágico, Ricœur encara justamente o enredo como uma "mise en intrigue".

Um outro ponto que merece ser assinalado é o que acontece num processo jurídico. Embora em desacordo entre si, os vários participantes de

¹¹ Cf. P. RICŒUR. *Le Juste 2*, p. 10.

¹² Cf. P. RICŒUR. De l'interprétation, in *Du Texte à l'action – Essais herméneutiques*, Paris: Ed. du Seuil, p. 12.

¹³ Cf. Paul RICŒUR. De l'interprétation, *op.cit.*, p. 15.

um processo procuram traçar uma história para compreender os motivos e as ações que foram praticadas contra a vítima, ou a luta travada entre a vítima e o acusado, se por acaso ela ocorreu. O julgamento e a sentença do juiz não podem se passar da narração de uns e de outros, a fim de que, na medida do possível, se possa entender os motivos (mais ou menos conscientes) do crime ou da infração contra a lei.

Em outras palavras: há na instituição judiciária e, na jurisprudência que leva um processo adiante, uma relação intrínseca à narratividade.

Para Ricoeur, o que ele chama “mundo do texto” é também, e de modo primordial, um extraordinário espelho (*miroir*) que nos ajuda a melhor nos enxergarmos e, portanto, a julgar com mais pertinência algumas das nossas ações ou reações às ações alheias. Certas narrações nos levam, assim, a uma transformação interior.

Assim, no texto “Da interpretação” (“De l’interprétation”), que estou comentando e que abre o volume *Du texte à l’action*, Ricoeur escreve : “É este mundo do texto que intervém no mundo da ação para configurá-lo de novo ou, se ousamos dizer, para transfigurá-lo”¹⁴.

É claro que Ricoeur está pensando não somente nos efeitos sobre nós de certas obras literárias, mas, sobretudo, da Bíblia.

Muitas das narrações bíblicas nos conduzem a melhor nos conhecermos e a julgar de maneira mais verdadeira e, portanto, mais justa, o que pensamos e o que fazemos.

Moral e ética

Já fiz alusão à importância de Aristóteles para Ricoeur, mas é preciso compreender melhor o papel que assume a ética aristotélica na sua reflexão, embora ele não descarte uma passagem pela moral kantiana, isto é, pela razão prática.

Em vários de seus estudos e ensaios, Ricoeur se detém sobre a diferença que ele introduz entre moral e ética. Tal diferença de ordem hermenêutica – e que não tem caráter etimológico (moral é a palavra de origem latina e *ethos*, e seus derivados, a de origem grega) –, vai servir a Ricoeur para “marcar” a distância que assume sua reflexão em relação à de Kant. À ética, Ricoeur atribui aquilo que não foi suficientemente pensado nos limites da moral kantiana, e sobretudo na *Crítica da Razão Prática*.

Esta distância é analisada por nosso autor após a “Introdução” de *O Justo 2* e logo no primeiro estudo, cujo título é explícito: “De la morale à l’éthique et aux éthiques”.

¹⁴ P. RICŒUR. De l’interprétation, in *op.cit.*, p.23.

É nesse estudo que fica claro que a passagem pela moral kantiana é uma etapa mediana ou intermediária, quando se quer pensar em sua amplitude à questão da justiça.

Assim, a respeito do uso que faz dos dois termos – moral e ética –, logo na primeira página do artigo mencionado, Ricœur se explica:

... eu me proponho a tomar o conceito da Moral por um termo fixo de referência e lhe atribuir uma dupla função, a de designar, por um lado, a região das normas, ou seja, dos princípios do “permitido” e do “proibido” e por outro lado o sentimento de obrigação enquanto a face subjetiva da relação de um sujeito [do sujeito que age] às normas¹⁵.

Relativamente a essa questão central da Moral e, portanto, das normas que determinam o que é permitido e o que é proibido, Ricœur decide voltar-se primeiro para o que precede, para o que antecede às normas fixas e explícitas da Moral. Ele chamará esta ética anterior de *ética fundamental*, pois ela aponta para o enraizamento das normas morais na vida e no desejo do ser humano enquanto ser intersubjetivo, ser que vive com outros. Ou seja, um ser humano, enquanto ser de desejo e movido a fazer isso ou aquilo graças às suas disposições, aos seus afetos e, ainda, aos sentimentos que são despertados por situações concretas.

A respeito disso, Ricœur confere grande importância à indignação (a indignação contra situações injustas) e ao desejo de não humilhar: sentimentos que têm uma forte conotação ética. Mas nem todas as ações da esfera do que Ricœur chama de ética fundamental são subordinadas ao que é normativo em termos da lei moral.

Quanto à referência ao sentimento associado à razão prática, o próprio Kant reconhece o sentimento da obrigação, graças ao qual reconhecemos nosso dever moral como interior a nós mesmos. Ora esse sentimento de obrigação faz a ligação entre o reino das normas e o do desejo, desejo que a moral Kantiana, na *Crítica da Razão Pura*, deixará de lado.

É a Aristóteles que Ricœur recorre para pensar o desejo no horizonte da Ética fundamental, anterior, segundo Ricœur à razão prática tal como Kant a tematizou, mas cedendo ao formalismo e em conformidade com o modelo teórico da *Crítica da Razão Pura*.

A propósito desse assunto, num artigo denominado — “*La raison pratique*”—, que não se encontra em *Le Juste 2*, mas faz parte da coletânea *Du texte à l’action*, Ricœur declara:

¹⁵ P. RICŒUR. De la morale à l’éthique et aux éthiques, in *Le Juste 2*, op. cit., p.55-56.

Tentei constituir, indo de uma etapa à outra, um conceito de razão prática que satisfizesse a estas duas exigências: que ele mereça ser chamado de razão, mas que conserve características irreduzíveis à racionalidade científico-técnica¹⁶.

Mais adiante acrescenta:

Se não podemos hoje repetir *A Crítica da Razão Prática*, por razões que concernem a noção mesma de ação, talvez possamos pelo menos retomar (*retrouver*) a função crítica da razão prática relativamente às representações ideológicas da ação social¹⁷.

Este papel mediano e todavia indispensável da razão prática nos leva de volta ao artigo de *O Justo 2*, mas agora para abordar o que, em relação à ética fundamental, dita “anterior”, Ricoeur qualifica então de “ética posterior”, referindo-se à palavra no plural, como se constata no título do artigo “Da moral à ética e às éticas” [*De la morale à éthique et aux éthiques*].

Este plural se impõe porque se trata de pensar a inserção das normas em situações reais, concretas que são sempre particulares ou melhor, singulares. Não levar em conta a situação concreta na qual uma pessoa foi levada a agir de tal ou tal maneira é não poder julgá-la com equidade e, portanto, emitir em certas ocasiões julgamentos injustos. Em outras palavras, é não respeitar a sabedoria prática, noção chave da Ética aristotélica, que Ricoeur já abordara ao tratar da ética fundamental.

A sabedoria prática (*la phronèsis*) está associada a capacidade de se preferir racionalmente aquilo que é melhor (veja-se o conceito grego de *prohairesis*). Ela é o traço característico daquele que age se dizendo a si mesmo, “isto vale mais que aquilo e que decide então agir com vistas àquilo que se revela como preferível, como bom”¹⁸.

Não é de se espantar que em situações concretas, certos profissionais que agem, ao tomar decisões, ou proceder de tal ou tal maneira, tenham que recorrer a critérios admitidos, como é o caso nos vários campos das atividades humanas. Um dos exemplos muito significativos é o da medicina, onde às vezes o corpo médico é confrontado com uma decisão nada fácil: será que é bom prolongar o tratamento do paciente, incapaz de se

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, La raison pratique, in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, coll. Esprit/Seuil, 1986, p. 237.

¹⁷ Veja-se sobre isso “De la morale à l'éthique et aux éthiques” in *Le Juste 2*, pp.59-60.

¹⁸ Veja-se sobre isso “De la morale à l'éthique et aux éthiques”, in *Le Juste 2*, pp. 59-60.

restabelecer e condenado a falecer a curto prazo, ou não seria melhor substituir os remédios prescritos, por substâncias que diminuam o seu sofrimento? Hoje em dia há ainda a eutanásia, admitida em certos países da Europa e proibida em outros, e que é um grave problema moral.

Embora deveras importante, a ética médica apenas uma das éticas particulares. Incontornável é a ética em toda área de ação onde se deve tomar decisões importantes, optar por agir assim ou assado, como é evidente no campo judiciário onde o conflito julgado — um crime, por exemplo —, conduz provavelmente o culpado a uma pena de prisão, que não é fixada *a priori* e que só é pronunciada depois de um debate não isento, muitas vezes, de sérios conflitos entre as partes.

Nessa consideração que acabo de fazer, pode-se parcialmente entrever o porquê do título de um dos ensaios de Ricœur: "*Le juste, la justice et son échec*", sobre o qual nos deteremos.

Mas, antes, é importante lembrar que no *Justo 2*, Ricœur se estende sobre o conceito de vontade, ligado ao de liberdade; vontade designando a faculdade determinante quando se trata do agir livre e responsável, o agir daquele chamado a ser reconhecer como autor de uma ação e a prestar contas do que dela resultou. No nosso mundo marcado pelo cristianismo, o conceito ou a noção de vontade está presente, ao longo da história da filosofia a partir de Agostinho e passando também por Kant.

No entanto, se Kant associa a noção de dever à vontade livre, no seu rigorismo, ele considera o *desejo*, interior à vida de cada ser humano, como inimigo do dever. E como erige as normas morais, como algo que não deve ser transgredido, estabelecendo que o autor da ação que transgride as normas tem que ser punido, ele deixa de lado, em nome do universalismo, tudo aquilo que em circunstâncias muito especiais poderia fazer exceção, e que, embora contrariando o legal no sentido da razão prática, não seria injusto, mas ao contrário justo. Em outras palavras, Kant não leva realmente em conta nem as éticas particulares nem as situações imprevisíveis que podem obrigar a cometer infrações às normas morais, como por exemplo, a de não mentir. Certo, mentir é uma infração à lei moral e em geral o ato de mentir ocorre por interesse próprio, como uma perversão condenável. Mentir seria, assim, desobedecer não somente as leis bíblicas¹⁹, mas também ao que, em filosofia, Kant designa como "imperativo categórico", conferindo-lhe um sentido universal. Sobre o que viria a ser um possível direito à mentira, Kant aliás redige um breve ensaio: "Sobre o pretendo direito de mentir por humanidade (ou por razões humanitárias)" ²⁰, que é uma resposta a um texto de Benjamin Constant, escrito em 1797, isto é, pouco depois da Revolução Francesa.

¹⁹ Veja-se no Livro do Êxodo, o mandamento: "Não dirás falso testemunho..." e a seguinte formulação em Êxodo 23: "Não espalharás notícias falsas..."

²⁰ Ver Emmanuel Kant, "Sur un prétendu droit de mentir par humanité", trad. fr. de Luc Ferry, in *Œuvres Philosophiques* III, coll. Pléiade, Gallimard, 1986, p.435-441.

Veremos um pouco adiante como esta atitude kantiana permanece prisioneira de um formalismo, pelo modo mesmo como ela encara o universal.

Das várias formulações kantianas do imperativo categórico, Ricoeur retém, em *O Justo 2*, o que ele julga ser a forma mais sóbria: “Age unicamente conforme à máxima que faz que você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”²¹.

O imperativo diz respeito ao sujeito que se sente obrigado a respeitar a norma e a lhe obedecer para cumprir seu dever moral, mas que pode, muitas vezes, se desviar de sua obrigação por motivos espúrios.

Ora, além dos motivos espúrios que afastam aquele que age das leis inerentes à razão prática e inscritas no Direito, há, todavia, situações em que seria injusto obedecer às normas morais ou, mais grave ainda, às leis escritas que, num momento determinado da História, constituem o Direito de um Estado (Estado que ignora voluntariamente a dimensão universal que suas leis deveriam respeitar). Obedecer então às leis em vigor num Estado que aboliu o caráter universal da instituição judiciária seria cometer não apenas injustiças, mas delas ser cúmplice.

Com afirmações de tal ordem o que tenho em vista são situações particulares e muito específicas. O caso que me interpela é o da mentira, é o da necessidade que ressentiram certos seres humanos na França quando nazistas lhes perguntavam onde estava tal pessoa ou tal família de origem judaica. Para não denunciar seus vizinhos, se a pessoa interrogada mentisse dizendo que eles tinham viajado ou deixado o prédio há meses, quando na verdade alguns membros se encontravam escondidos, trancados num porão (numa cave) onde eram alimentados secretamente, ou estavam simplesmente em outro lugar, em outro endereço, esta pessoa estava agindo bem. Mentir, então, seria um ato moralmente justo, pois, em tal caso, o “mentiroso” não somente agia em defesa de uma possível vítima, mas corria ele próprio o risco de ser apanhado e sofrer consequências dramáticas.

Pelo viés dessas histórias, somos levados ao ensaio de Ricoeur cujo título é: “O justo, a justiça e seu fracasso” (*Le juste, la justice et son échec*²²), e a nos interrogar sobre o Direito, isto é sobre certas leis vigentes, inclusive nos Estados que qualificamos de democráticos. Será também a ocasião de evocar exemplos não mencionados, ou mesmo desconhecidos, de Ricoeur, mas que ilustram sua reflexão e nos fazem refletir *à sa suite*.

O Direito e o problema do mal

²¹ Formulação citada por Ricoeur em “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Le Juste 2*, p. 57.

²² Cito as páginas deste ensaio de Ricoeur não em sua primeira publicação no *Cahier de L’Herne* nº81 a ele consagrado, mas de sua publicação ulterior em 2005 na série dos pequenos Carnets de l’Herne.

A parte IV do seu ensaio intitula-se "*L'Échec de la justice*" (O fracasso da justiça). Nela, Ricœur se concentra sobre a justiça penal, o ramo da instituição judiciária que, para encerrar o processo, tem por meta decretar a sanção, a pena a ser aplicada ao autor, reconhecido como tal, de um ato condenável. O Direito penal é uma conquista da razão prática, pois desvia da violência, de uma violência vingativa, que multiplica o mal ao contrário de procurar limitá-lo.

Dessa extensão quase ilimitada do mal um dos exemplos mais chocantes é o exposto no início do Primeiro Testamento. No Livro do Gênesis, um dos descendentes de Caim que, embora tenha assassinado Abel, seu irmão, havia sido poupado por Deus, será Lamec.

Depois de ter cometido crimes, Lamec diz a suas duas mulheres:

Sim, eu matei um homem por uma ferida,
uma criança por causa de uma mancha roxa na pele.
Sim, Caim será vingado sete vezes, mas Lamec setenta
e sete vezes.

Tais histórias na Bíblia são simbólicas; elas deixam entrever a que excesso, a que *hubris* de violência, a vingança pode conduzir na ausência de um Direito penal. É contra tal *hubris* e para impor limites que se instaura a lei de talião.

O Direito penal é portanto uma conquista da razão, mas será que responde a uma aspiração de justiça voltada acima de tudo não para o legal mas para o bem?

Esta questão que me coloco é sem dúvida semelhante a que Ricœur tinha dentro de si, quando, na quarta parte de seu ensaio *O justo, a justiça e seu fracasso*, ele começa louvando a atitude assumida por Platão em dois de seus diálogos: *A República e o Górgias*.

E deixando transparecer sua admiração, escreve:

Platão ficará sendo para sempre o pensador que, tendo centrado sua atenção sobre o mal da alma que constitui a injustiça, atribui como finalidade à pena o cuidado de curar a alma pelo preço do sofrimento.
Ele impôs assim aos seus sucessores um nível de resolução da aporia da pena, que não será jamais atingido nem pela teoria nem pela prática²³.

²³ Cf. P. RICŒUR, *Le Juste, la justice et son échec*, Carnets, L'Herne, p. 32.

O que Ricœur quer por em relevo em Platão é a preocupação com a alma, alma que muitas vezes busca ser feliz sem enxergar a incompatibilidade entre a felicidade e o mal que se comete quando se vive na injustiça, como se pronunciará Sócrates no *Górgias*. Despojar-se, livrar-se da injustiça e viver na justiça, e assim longe do mal, é a condição *sine qua non* para não se ser infeliz.

Ricœur se detém ainda sobre o diálogo de Sócrates com Polemarco no Livro 1 da República e reproduz uma afirmação de Sócrates, que todos os que se ocupam de justiça, de fazer justiça não deveriam esquecer: “De modo algum, não é justo fazer mal à alguém” (*Resp.* 333 e)²⁴.

Embora citando apenas parte da exposição feita por Ricœur de algumas passagens dos dois diálogos de Platão, o que eu queria deixar entrever é a crítica latente que elas comportam, como é também o caso da ética aristotélica, à posição kantiana e mesmo à hegeliana.

Mas antes de passar muito brevemente dos gregos ao racionalismo moderno de Kant e de Hegel, gostaria de sublinhar que, no que se refere aos gregos, Ricœur menciona a poesia épica de Homero e a poesia trágica, em particular as três peças de Ésquilo reunidas sob o nome de *Oresteia* (*Agamêmnon*, *Coéforas*, *Eumênides*). E escreve: ... “a cadeia de vinganças que afligem a família dos Átridas só é interrompida pela irrupção de *Dikè*, a figura emblemática da razão penal confiada a um tribunal humano. Mesmo a fúria sagrada das Erínias (uma espécie de divindades vingadoras) deve se converter em benevolência sob a figura tutelar das Eumênides”²⁵.

Este resumo feito por Ricœur é a prova cabal que ele reconheceu na literatura grega um avanço considerável e decisivo na compreensão da Justiça e, em particular, da justiça penal.

É justamente essa dimensão que, segundo ele (na Parte V de seu ensaio), será negligenciada e posta de lado por Kant e mesmo por Hegel: “... eles (Kant e Hegel) têm em comum que é, em primeiro lugar, à lei que é devida a sanção ; ela só é devida à vítima porque ela é devida à lei;...”.

Em outras palavras, é, antes de tudo, à lei que o Direito penal faz justiça. Quanto ao culpado punido, a ele nada se deve, a não ser o fato de reconhecê-lo com um ser racional.

Como justificar uma certa indiferença em relação à vítima, mas sobretudo ao culpado? Seria permitido a um juiz ignorar a pessoa mesma do culpado, sua história, sua situação social e as injustiças de que foi vítima durante sua vida; e não encarar a possibilidade dele se sentir culpado, arrependendo-se do que fez, e procurando se reabilitar?

Ricœur analisa a argumentação kantiana, inclusive quando, em nome do humanismo, Kant evoca, “o ‘princípio de igualdade’ entre a gravidade da infração e o peso da pena. Igualdade que o equilíbrio dos pratos da balança

²⁴ Essa citação encontra-se in *Le juste, la justice et l'échec de la justice*, p. 32-33.

²⁵ Cf. *Le juste, la justice et l'échec de la justice*, p.28.

justamente simboliza. Reconhece-se aí — observa Ricœur — a lei de talião”²⁶.

Kant via na pena de morte uma homenagem feita à liberdade do homem moral, ou seja, à liberdade do autor do crime. Daí sua defesa da pena de morte. Quanto a Hegel, na sua Filosofia do Direito, ele interpreta a pena de maneira bastante semelhante, pois a considera como honrando o criminoso enquanto ser racional.

A posição de Kant — e nesse sentido também a de Hegel —, tem a ver com sua atenção exclusiva à lei, e sua cegueira relativa a pessoa do condenado. Ora essa cegueira a respeito do condenado não concerne somente o culpado condenado à morte, mas os culpados condenados à prisão. Kant, é claro, em seus escritos filosóficos, não se deteve sobre questões concretas como a dos presídios. Mas como poderia, hoje dia, um filósofo, que é também cidadão, fechar os olhos para o que ocorre nos presídios? Pelas condições desastrosas que reinam nas prisões de vários países, e, em particular em nosso país, elas podem ser julgadas como ‘escolas superiores de criminalidade’ sob os auspícios dos Estados nacionais.

O sistema penal que então prevalece não tem quase nada a ver com a justiça, pois contribui a incentivar o crime e a radicalizar os jovens etc. Como então não se indignar contra os poderes que acobertam tal situação e se omitem completamente de educar os condenados inclusive para evitar a fuga e outros atos criminosos?

Vimos já a importância ética que o sentimento de indignação tem aos olhos de Ricœur. A situação das prisões em muitos lugares desperta justamente tal sentimento.

Mas isto não é tudo. Eu me proponho a interrogar agora, e sem me referir a Ricœur, não o cumprimento da pena, mas o Direito mesmo que em certas circunstâncias políticas passa a ser a garantia legal das maiores injustiças. Começemos pelo caso da Alemanha nazista.

Há pouco tempo foi editado na França um livro cujo autor — Olivier Jouanjan — é professor na Universidade de Paris II e historiador da tradição jurídica alemã. O título do livro é: *Justifier l’injustifiable – L’ordre du discours juridique nazi*²⁷. Tomei conhecimento dessa obra pela recensão publicada no jornal *Le Monde*, datado de 24 de fevereiro 2017, recensão feita por Nicolas Weill.

Fica-se sabendo que não somente as leis eram extremamente racistas — o que representava concretamente a abolição do universalismo filosófico —, mas que o sistema judiciário e, portanto, os juízes aplicaram as leis em vigor durante o período nazista. Como se pode ler na recensão de N. Weill, o terror foi assim legitimado por um grande jurista do Direito público nazista

²⁶ Cf. *Le juste, la justice et l’échec da justice*, p. 48.

²⁷ Olivier Jouanjan, *Justifier l’injustifiable.-L’ordre du discours juridique nazi*, Puf, coll. Léviathan, 2017.

e aplicado, nos tribunais, por um grande número de juízes, enquanto que cidadãos arianos poderiam cometer roubos etc., contra judeus, sem nenhuma sanção.

Um livro como esse de Olivier Jouanjan, que analisa historicamente o que ocorreu em matéria de Direito e da instituição judiciária, nos ensina muito e nos dá a pensar, mas não nos surpreende em se tratando do horror nazista.

Gostaria agora de evocar o filme americano *Loving*, escrito e dirigido por Jeff Nichols, que vi no primeiro dia (15 de fevereiro) de sua apresentação em cinemas parisienses.

Antes de comentar a história que conta o filme em relação à questão do Direito, chamo a atenção para o nome do filme: *Loving*, que significaria em português “amando”, é, no entanto, o nome de família do personagem masculino: Richard Loving, sendo Mildred Loving o nome de sua mulher. Esse nome de família é eloquente, pois aponta para o sentimento profundo que une os dois personagens, embora sejam racialmente diferentes. Se menciono essa diferença racial, é porque a estória do filme, baseado em fatos reais, gira em torno do racismo. No Estado da Federação Americana onde ambos moram, isto é no Estado de Virgínia, o Direito não permitia de modo algum casamento inter-racial. Diante dessa proibição absoluta, eles decidem ir até Washington, capital da Federação, para se casarem civilmente. O casamento é realizado e eles trazem de volta o atestado de casamento.

Ora o atestado não tem valor no Estado de Virgínia, pois, como sabemos, os Estados do país chamado Estados Unidos da América (USA) são autorizados a se dotar de leis próprias, que muitas vezes contrariam as leis federais; e não são assim tão unidos... ²⁸

Mas voltemos à história que nos conta o filme *Loving*. Quando Richard e Mildred Loving estão de posse do “Atestado de casamento”, eles voltam, mais ou menos escondidos, para se estabelecer no Estado de Virgínia, onde moram suas famílias, e onde eles vão ter filhos. E o que acontece com seus filhos diante da lei? Resumindo: os filhos do casal serão considerados ilegais, espúrios. Seus pais os tiveram infringindo a lei, já que contrariando o Direito do Estado de Virgínia.

Esses exemplos e muitos outros que temos que omitir²⁹ nos instruem sobre o que certos Direitos vigentes em partes do mundo contêm de visceralmente injusto, pois contrariam o reconhecimento da pessoa humana enquanto tal.

Seria errôneo se pensar que a chamada democracia — pelo voto majoritário, na escolha dos detentores do poder político — garantiria a

²⁸ Um outro exemplo seria o do ensino da evolução; se a corrente dita “criacionista” tiver maioria no governo de um Estado, o ensino da evolução é nos dias de hoje proibido e considerado ilegal.

²⁹ Basta evocar nomes como o de Nelson Mandela na África do Sul e o de Martin Luther King nos Estados Unidos para lembrar a prevalência do racismo em muitas sociedades.

liberdade e a igualdade, opondo-se a um tipo ou outro de discriminação. Mesmo quando as leis escritas do Direito têm caráter universal e promovem abstratamente a igualdade, a verdade social pode ser bem outra, e acarretar inúmeras injustiças.

Como não enxergar a distância social que discrimina e isola uma parte da população da outra, tornando-as por assim dizer inimigas no seio de um mesmo país? E como não julgar o apetite de bens materiais, que aumenta cada vez mais em sociedades onde a publicidade é sem limites e contribui a despertar nos mais desprovidos um sentimento de inferioridade e, portanto, de inveja que pode levá-los a agir de modo criminal?

Nos dias de hoje questões até então ignoradas pelos racionalismos, como pudemos entrever com Kant e Hegel, são deveras importantes aos olhos de filósofos e de pensadores das ciências humanas. Refiro-me à vulnerabilidade e à fragilidade, que, com uma conotação psicológica mas também social, são objeto de vários seminários em Paris. Estudar e refletir sobre uma temática dessa ordem nos orienta justamente para a questão do Direito penal.

Não queria encerrar este artigo sem mencionar o texto de uma conferência feita por Ricœur em 1985 na Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne na Suíça, conferência que está em parte entrelaçada com o que estamos tratando. Seu título *Le mal* é acompanhado de um subtítulo "*Un défi à la philosophie et à la théologie*" (Um desafio à teologia e à filosofia). O texto do que foi primeira uma conferência aponta para perspectivas de caráter teológicos não abordadas nos textos que tivemos em mira ao abordar à questão da justiça e da jurisprudência.

Esse texto de Ricœur sobre o Mal figura na coletânea *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, publicada na França em 1994, e também num livro à parte publicado em 1996 na Suíça³⁰.

Sem poder entrar nos detalhes de sua argumentação contento-me em assinalar que sobre a questão do mal, Ricœur em matéria filosófica, se refere à Teodiceia de Leibniz, a Kant (*Religião nos limites da simples razão*) e a Hegel, e por outro lado a Sto. Agostinho, ao Livro de Jó e a teólogos protestantes como Karl Barth. Penso que um dos aspectos mais centrais de sua posição é sua recusa da totalização sistemática que, de modos bastante diversos, Leibniz e Hegel empreenderam. Hegel voltando-se dialeticamente para o que chamava de História do Espírito.

Seria também muito errôneo se interpretar o sofrimento, qualquer que ele seja, como uma punição, como faziam os amigos de Jó, que viam no que lhe acontecera uma retribuição enviada por Deus.

É essencial para Ricœur, como ele anuncia de início, que ao invés de se procurar encontrar uma espécie de solução onto-teológica para o

³⁰ Cf. P. RICŒUR, "Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie", in *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris Éd. du Seuil, p.211- 233. *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie* (avec un Avant-Propos de Pierre Gisel), éd. Labor et Fides, 1996.

escândalo do mal e do sofrimento, sejamos interpelados pelo mal cometido por alguém que podemos julgar responsável de ações susceptíveis de uma apreciação moral.

A questão do mal não é em primeiro lugar uma questão especulativa, seja ela filosófica ou teológica. Assim, ao concluir seu ensaio, Ricoeur procura traçar uma convergência entre o pensar, o agir no sentido moral e político e a transformação espiritual de nossos sentimentos. Para ele pensar as aporias do mal implica em se concentrar sobre o “agir” e o “sentir”. No campo da ação, o mal é aquilo que não deveria ser feito, donde decorre sua condenação, pois “fazer o mal, é fazer sofrer um outro”.

Cabe acrescentar, como o faz também Ricoeur, que nem todo sofrimento é o resultado de uma ação maldosa, criminosa. O mal que se sofre, e que suscita o grito de protesto ou a lamentação, pode ter causas, digamos, “naturais”, como ocorre em certas catástrofes (terremoto, vulcão etc.).

Mas é sobretudo nossa não-atenção aos verdadeiros motivos que nos levam a agir que precisa ser corrigida pela busca de um melhor conhecimento de si mesmo, e por uma sabedoria espiritual, que se encontra também em outras religiões, como o budismo.

Após essas considerações sobre experiências espirituais de sabedoria, que acarretam também ações não violentas contra o mal, Ricoeur, para terminar, exprime o que tem em mente: “Eu não queria separar, diz ele, estas experiências solitárias de sabedoria da luta ética moral e política contra o mal que pode reunir todos os homens de boa vontade”³¹.

Quanto a mim, e para encerrar este artigo, eu gostaria de sublinhar que a oposição ao mal é inseparável do encaminhamento real para um mundo mais justo e que esse encaminhamento em direção à Justiça passa, a cada época, por uma leitura crítica, por uma revisão do Direito e da jurisprudência.

PS. Gostaria de agradecer a minha amiga Simone Pinto de Oliveira, professora aposentada de literatura portuguesa, pelas correções que fez dos galicismos dos quais meu português nem sempre se liberta.

³¹ P. RICŒUR, La mal: un défi à la philosophie et à la théologie, in *Lectures* 3, p. 433.