



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL-UFMA)
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Luciana da Luz Pereira

O ATO DE JULGAR E O CONFLITO A PARTIR DE RICOEUR

LINHA DE PESQUISA

Linguagem e conhecimento

ORIENTADOR

Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira

COORIENTADOR:

Roberto Roque Lauxen

(Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)

São Luís – MA

2023

LUCIANA DA LUZ PEREIRA

O ATO DE JULGAR E O CONFLITO A PARTIR DE RICOEUR

Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, Mestrado Acadêmico, como requisito para o título de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Linguagem e conhecimento.

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira.

Coorientador: Roberto Roque Lauxen (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia).

São Luís – MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

PEREIRA, Luciana da Luz.

O ato de julgar e o conflito a partir de Ricoeur /
Luciana da Luz PEREIRA. - 2023.
116 f.

Orientador(a): Rita de Cássia OLIVEIRA.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, SÃO LUÍS,
2023.

1. Ato de julgar. 2. Justiça. 3. Não-violência. 4.
Política. 5. Ricoeur. I. OLIVEIRA, Rita de Cássia. II.
Título.

LUCIANA DA LUZ PEREIRA

O ATO DE JULGAR E O CONFLITO A PARTIR DE RICOEUR

Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, Mestrado Acadêmico, como requisito para o título de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Linguagem e conhecimento.

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira.

Coorientador: Roberto Roque Lauxen (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia).

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Francisco Valdério
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Cláudio Reichert do Nascimento
Universidade Federal do Oeste da Bahia - UFOB

São Luís – MA

2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus sobre todas as coisas por ter colocado pessoas especiais em minha vida e que fizeram parte dessa trajetória ao proporcionar todo apoio necessário, agradeço a minha mãe Domingas, que na verdade é mãe do meu querido pai José Luís que partiu no dia 27/03/2022, mas deixou seu legado, seu valor e contribuição, a qual serei sempre grata. Agradeço a minha mãe Adenilde, todos os irmãos e família pela compreensão durante essa fase. Agradeço a José Washington, Thaysi Nayani, Vera Lucia.

Imensa gratidão à minha orientadora Professora Doutora Rita de Cássia Oliveira por sua dedicação, inspiração e orientação ao longo deste percurso desde o momento em que concordou em ser minha orientadora, agradeço por sua disponibilidade e paciência ao me guiar em momentos de dúvida e incerteza. Suas respostas esclarecedoras e encorajadoras foram um farol durante os desafios que enfrentei ao longo do processo, além disso, suas sugestões perspicazes e críticas construtivas ajudaram a aprimorar a minha metodologia e aprofundar a compreensão do tema na elaboração da pesquisa.

Meus sinceros agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL-UFMA), especificamente ao coordenador Henrique Assai por aceitar avaliar meu texto e todo o suporte que recebi do vice coordenador Marcio Kleos que também foi meu professor no tempo da graduação em filosofia. Agradeço as aulas do Prof. Luís Uribe, Prof. Helder, ao Prof. Almir por sua capacidade de transmitir seu conhecimento com entusiasmo, agradeço ao Prof. Plínio, Prof. Wandelson. Gratidão aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, cada um contribuiu de maneira única, meus reconhecimentos também aos atendimentos do Secretário Diego, sempre disposto a auxiliar no que foi possível. Expresso minha gratidão ao Prof. Dr. Claudio Reichert por ter concordado em fazer parte da banca examinadora.

Aproveito o momento para expressar minha gratidão ao Núcleo de Estudos Avançados em Filosofia – NEAFILOS, que apesar da minha ausência nos últimos dias por motivo de força maior, não posso deixar de reconhecer a contribuição de cada um dos integrantes do grupo. Agradeço ao Marco pelas trocas de ideias e discussões que foram verdadeiramente enriquecedoras; agradeço ao incentivo que recebi do Antônio José (Gallo) e às considerações do amigo Saulo desde a graduação em filosofia na

UFMA; e em especial ao meu amigo David que tornou esse percurso acadêmico especial desde o início, compartilhamos desafios, descobertas e momentos de aprendizado.

Quero aproveitar e agradecer a colaboração do Prof. Daniel Benevides com sua notável sabedoria durante as reuniões do NEAFILOS, acompanhei suas reflexões no grupo, a clareza das suas explicações e a maneira como nos desafiava a pensar de forma crítica e criativa.

Meus sinceros agradecimentos e respeito ao Prof. Dr. Francisco Valdério por sua dedicação e disposição em compartilhar seu vasto conhecimento, suas recomendações de leituras, discussões em grupo e orientações individuais foram inestimáveis seus *insights* me ajudaram a aprimorar minha capacidade de análise e a formular ideias com clareza e precisão.

Gostaria de agradecer a todos os colegas do Grupo de Hermenêutica que também são membros do G. Ricoeurianos. Gratidão ao Prof. Dr. Vanderlei Carneiro (UFPI), suas contribuições não passaram despercebidas; agradeço aos convites e oportunidades de participar dos encontros de sábado com discussões profundas e suas intervenções que foram de fundamental importância.

Desejo expressar meus sinceros agradecimentos pelo Prof. Dr. Roberto Lauxen, sua disponibilidade em aceitar ser meu coorientador, suas contribuições enriqueceram minha compreensão sobre diversos aspectos, ampliando meus horizontes e incentivando-me a prosseguir, muito obrigado por sua orientação. Sou extremamente grata por ter a oportunidade de aprender com você e por ter sido guiada em minha jornada intelectual.

Expresso a todos minha gratidão, inclusive quem não citei o nome, mas que de alguma forma foi contribuição nessa trajetória.

“A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força é contestada, porque sempre existem malvados; a força sem a justiça é acusada. É preciso, pois, unir a justiça e a força; e, com esse fim, com que o justo seja forte, ou com que o forte seja justo” (*Pensamentos*, Blaise Pascal).

RESUMO. O objetivo da presente dissertação consiste em analisar a relação filosófica do ato de julgar com a violência no âmbito jurídico e político a partir de Paul Ricoeur. Dessa forma, demonstramos, num primeiro momento, as bases ético-morais da teoria do justo de Ricoeur, buscando compreender, em seguida, o ato de julgar mediante o direito como uma espécie de não-violência. O ato de julgar, estabelece a mediação do “terceiro”, a instância capaz de arbitrar o conflito em detrimento da possibilidade de fazer justiça com as próprias mãos. Essa instância eleva o conflito ao campo da linguagem, contribuindo para a paz social. O “magistrado”, apesar da violência legítima do estado, realiza uma espécie de não-violência, mediante o exercício da palavra nos tribunais. Com base nessa problemática da não-violência, refletimos sobre a possibilidade da articulação entre a esfera jurídica e a política, considerando a relação do estado com a violência e as estratégias do ato profético, da não-violência ativa diante de um estado injusto. Nesse sentido o trabalho acompanha estas duas esferas: a do ato de julgar e a do ato profético no intuito de pensar duas formas de não-violência e duas formas de promover a paz pública. Consideramos que o ato de julgar e o ato profético podem proporcionar um antídoto, ainda que frágil, para a concretização da paz pública. A injustiça e a violência podem presidir tanto o campo do direito (jurídico) quanto o campo do estado. Os tribunais se vinculam a um estado, que faz uso da violência legítima, um estado injusto pode ser detentor de instituições injustas e o estado de direito pode tornar-se um aparelho ideológico deste mesmo estado. Nesse sentido debatemos a alternativa da desobediência civil e a estratégia da não-violência ativa, na medida em que a não-violência política é uma reação à história que é violência. A presente investigação procura medir o alcance da esfera jurídica como contributos para a paz pública no campo jurídico, para tanto retoma o problema da teoria da justiça de Ricoeur, ao mesmo tempo que avança para o campo da política. Assim, procura-se entrecruzar o debate jurídico de Ricoeur, de sua última fase, com algumas de suas contribuições sobre o debate político dos anos cinquenta-sessenta.

PALAVRAS-CHAVE: Ato de julgar. Justiça. Não-violência. Ricoeur. Política.

ABSTRACT. The aim of this dissertation is to analyze the philosophical relationship between the act of judging and violence in the legal and political scope from Paul Ricoeur. In this way, we demonstrate, at first, the ethical-moral bases of Ricoeur theory of justice, seeking to understand, then, the act of judging through law as a kind of non-violence. The act of judging establishes the mediation of the “third party”, the instance capable of arbitrating the conflict to the detriment of the possibility of taking justice into one's own hands. This instance elevates the conflict to the field of language, contributing to social peace. The “magistrate”, despite the legitimate violence of the state, performs a kind of non-violence, through the exercise of the word in the courts. Based on this issue of non-violence, we reflect on the possibility of articulation between the legal and political spheres, considering the state's relationship with violence and the strategies of the prophetic act, of active non-violence in the face of an unjust state. In this sense, the work accompanies these two spheres: the act of judging and the prophetic act in order to think of two forms of non-violence and two ways of promoting public peace. We believe that the act of judging and the prophetic act can provide an antidote, albeit fragile, for the realization of public peace. Injustice and violence can rule both the field of law (legal) and the field of the state. The courts are linked to a state, which uses legitimate violence, an unjust state can be the holder of unjust institutions and the rule of law can become an ideological apparatus of this same state. In this sense, we debate the alternative of civil disobedience and the strategy of active non-violence, insofar as political non-violence is a reaction to history that is violence. The present investigation seeks to measure the scope of the legal sphere as contributions to public peace in the legal field, for which it takes up the problem of Ricoeur theory of justice, at the same time that it advances to the field of politics. Thus, an attempt is made to intertwine Ricoeur legal debate, from his last phase, with some of his contributions on the political debate of the fifties and sixties.

KEYWORDS: Act of judging. Justice. No violence. Ricoeur. Policy.

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
2. DAS CIRCUNSTÂNCIAS AO DISCURSO DA JUSTIÇA: UMA ABORDAGEM DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR	15
2.1. Circunstâncias da Justiça segundo Ricoeur	16
2.2. Discurso da justiça em Ricoeur	18
2.2.1. <i>Abordagem hermenêutica e os desafios dos casos difíceis na instituição judiciária.....</i>	<i>19</i>
2.2.2. <i>Da argumentação à interpretação em Ricoeur.....</i>	<i>22</i>
3. A TEORIA DO JUSTO, O ATO DE JULGAR E A NÃO-VIOLÊNCIA DO JURÍDICO.....	27
3.1. O sentido ético-moral da justiça.....	28
3.2. Considerações sobre a ideia de direito e o jurídico em Ricoeur.....	38
3.2.1. <i>Alguns sombreamentos críticos à concepção de direito na filosofia contemporânea.....</i>	<i>39</i>
3.2.2. <i>A relação de Ricoeur com o direito e o jurídico.....</i>	<i>41</i>
3.3. O sentido estrito de justiça e o ato de julgar (jurídico)	51
3.4. O ato de julgar e a não-violência do jurídico.....	54
4. ESTADO, VIOLÊNCIA LEGÍTIMA E ESTRATÉGIA POLÍTICA NÃO-VIOLENTA	59
4.1. A fisiologia da violência	60
4.2. Violência e linguagem.....	65
4.3. A violência legítima como condição de possibilidade do Estado de Direito	75
4.4. A estratégia marxista e a violência política.....	80
4.5. A não-violência ativa como estratégia política e sua presença na história	89
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS.....	114

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A presente dissertação tem como propósito deslindar a respeito da contribuição filosófica de Paul Ricoeur à teoria do justo e ao tema da violência que o circunda. Ricoeur nota em seu próprio itinerário intelectual que o tema da justiça e do direito foi, de alguma maneira, descuidado e até mesmo abafado por uma excessiva preocupação com as questões morais e políticas em sua obra.

No Prefácio de *O justo I* Ricoeur realizar uma espécie de *meia culpa* por não ter dado a devida atenção ao direito, em relação à larga tradição filosófica que sempre se ocupou do jurídico em meio às reflexões morais e políticas. É o caso nada menos que os maiores filósofos do ocidente: de Platão a Aristóteles e de Kant a Hegel, etc.

Ricoeur nos relata que fora absorvido pela problemática do mal moral e pela violência política proporcionados por um contexto tenebroso da violência como foi o do século XX, atingido por duas guerras mundiais, das quais ele próprio foi vítima, ao ponto de ele afirmar em um de seus artigos do pós-guerra que a história é violência (RICOEUR, 1957). Evidentemente o tema da justiça sempre encontrou um espaço importante na obra de Ricoeur e o seu senso de justiça talvez tenha nascido muito cedo no jovem Ricoeur.

A estrutura triangular daquilo que viria a se chamar a *pequena ética*, referenciada aos estudos de sete a nove de *O Si-mesmo como outro* já havia sido concebido em 1975 no artigo *Le problème du fondement de la morale* (RICOEUR, 1975). Também não podemos afirmar que o tema jurídico apareça apenas no contexto de *O Justo I*, pois o primeiro artigo no qual Ricoeur se debruçou sobre tais temas remonta a 1958, no artigo *Le droit de punir* (RICOEUR, 1958), no contexto do pós-guerra e de sua tese de doutorado, onde o problema da culpabilidade e da pena, incluindo nelas o processo jurídico da condenação, circulavam no rol das preocupações de Ricoeur.

De fato *O justo I* possui uma relação intrínseca com o projeto da *pequena ética* de *O Si-mesmo como outro*, o tema da justiça aparece aí em seu caráter judiciário, mas em torno de certa fenomenologia e hermenêutica do jurídico, mais explícita nos quatro últimos artigos da coletânea *O Justo I*. Em *O justo 2* o jurídico aparece não mais dentro de uma ética fundamental, mas no sentido plural da ética, a ética especial ou aplicada.

Nosso itinerário reflexivo se concentrará na obra *O justo 1*, para pensar a teoria do justo e mais especificamente o ato de julgar. Com a noção de “ato de julgar” (RICOEUR, 2008, p. 175) não procuramos deslindar o que poderia representar, em sentido lato, uma teoria do julgamento ao modo de Kant ou Hannah Arendt, conforme o ensaio *Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt* (RICOEUR, 2008a, p. 133). Tomamos o sentido estrito de *ato de julgar* evocando o julgamento nos tribunais.

Nosso objeto de investigação transita entre o jurídico e o político, pois pretende medir o alcance da estrutura jurídica dos tribunais e da sociedade para a constituição de uma espécie de paz pública. Nesse sentido, tomando por núcleo o modelo do julgamento nos tribunais, como arma contra a violência e o conflito, procuramos explorar as estratégias do discurso da não-violência na política para estabelecer as correlações com a estratégia jurídica do tratamento da violência e da resolução de conflitos na sociedade, mediante os tribunais.

Ao tratar do tema da violência e da não-violência temos consciência de que não há uma articulação possível entre a espécie de não-violência que se deduz da esfera do jurídico, como campo de suspensão da vingança e dos conflitos em dado Estado, através da instância do *terceiro* que a mediatiza os conflitos e a não-violência produto de uma ação profética que pretende desestabilizar o Estado. A não-violência do jurídico pressupõe a violência legítima do Estado, ao passo que a não-violência no campo político é uma situação limite, uma dupla angústia em que a Lei e o Estado são postos no limite da desobediência civil, uma espécie de tentativa profética de instaurar um novo curso na história. Nosso problema central consiste em analisar a possibilidade do cruzamento entre o entrecruzamento, por meio da não-violência, porque o profetismo (não-violência política) não se cruza com a não-violência da palavra nos tribunais. Nossa dissertação apresentará os níveis no qual o discurso da não-violência se articula, sobretudo com o jurídico e o político, e sustenta a posição do próprio Ricoeur de não produzir nenhum tipo de articulação possível, sendo tratado como uma dupla angústia.

Nesse sentido, o objetivo geral consiste em abordar a relação filosófica entre a não-violência do ato de julgar, no âmbito jurídico, e a não-violência do ato profético no plano político, compreender o ato de julgar mediante o direito como uma espécie de não-violência para refletir sobre a articulação entre a esfera jurídica e a política.

Para tanto consideramos o percurso do tema da justiça levado a cabo por Ricoeur: o sentido *amplo* e ético-moral da justiça, tal como Ricoeur o elaborou no contexto de sua pequena ética de *O Si-mesmo como outro*, com suas dívidas, de um

lado, com o pensamento de Aristóteles (384-322 a.C) que apresenta o conceito de justiça no *Livro V de Ética a Nicômaco* e, de outro, com a definição de justiça de John Rawls (2002) em sua obra *Uma teoria da justiça*. Mas também o sentido *estrito* da justiça e sua relação com o jurídico, onde se desenvolve o sentido processual da justiça mediante os tribunais e o ato de julgar e suas implicações não-violentas.

A relevância desta pesquisa impacta tanto o estudante de direito como o de filosofia e envolve dois campos de saber. Para estudantes de direito, o conhecimento sobre o ato de julgar e o conflito é fundamental para compreender a natureza do processo judicial e o papel do juiz em interpretar e aplicar a lei, bem como a decisão (o poder da palavra) nos tribunais. Além disso, a compreensão mais ampla da ideia de conflito na sociedade e o tema da violência legítima do Estado, nos permitem conhecer melhor os mecanismos do poder e os limites do direito.

Já para os estudantes de filosofia, a análise crítica do raciocínio jurídico e moral, a discussão sobre o ato de julgar e o conflito, estão no cerne das questões éticas. A filosofia fornece ferramentas críticas para avaliar as diferentes perspectivas e concepções da problemática jurídica e pode contribuir para o desenvolvimento de uma perspectiva mais aprofundada sobre a ética, a justiça, bem como a compreensão das dinâmicas sociais.

Ricoeur oferece uma reflexão profunda e crítica sobre a natureza da violência e da justiça. O estudo da não-violência por parte de Ricoeur, como estratégia política, tem implicações éticas que circundam a problemática do dom e do profetismo que também pretende um enraizamento histórico, embora sempre se veja restringida pela violência legítima de um estado e daquilo que representa a Lei, no sentido forte que o Apóstolo Paulo deu a esta palavra, em contraposição a uma ética do *Sermão da Montanha* (do profetismo).

A não-violência como estratégia política se vincula ao profetismo, que tem o poder de produzir mudanças sociais e políticas. A compreensão dos princípios éticos da não-violência pode ajudar a identificar formas mais eficazes de lutar pelos direitos e pela justiça social.

Esta pesquisa pode ser compreendida como uma exposição das questões hermenêuticas levantadas por Ricoeur no âmbito da filosofia jurídica. O método é bibliográfico e analítico, uma vez desdobra-se na interpretação de recortes das obras estudadas.

Assim temos a organização em três capítulos: No primeiro momento, examinamos de modo introdutório sobre as *circunstâncias conflitos*, discurso, desafios da justiça enquanto uma abordagem hermenêutica com fundamento nas ponderações de Ricoeur, visto que a instituição judicial desempenha um papel fundamental ao tratar do conflito e a busca pela justiça.

O segundo, trata da contribuição filosófica de Ricoeur à teoria do justo e o ato de julgar e a problemática da não-violência nela implicada; o terceiro percurso circunda o campo político e trata do estado, sua violência legítima como condição do estado de direito, e seu contraponto não-violento para além do jurídico.

Na primeira seção do segundo capítulo abordamos o sentido amplo do ato de julgar a partir da concepção ético-moral da justiça onde procuramos compreender o conceito de justiça no campo da pequena ética de *O Si-mesmo como outro*, situando-a na dupla vertente teleológica e, portanto, aristotélica, e deontológica na linha de John Rawls. Na segunda seção tratamos de alguns sombreamentos da noção de direito no pensamento filosófico contemporâneo para articulá-las com a apropriação do jurídico por parte de Ricoeur. Na terceira seção exploramos o ato de julgar e na quarta seção as características não-violentas do ato de julgar.

No terceiro capítulo procuramos a legitimidade política para o Estado de direito que preside o jurídico. Verificamos que a violência legítima do estado é a condição para o estado de direito, que se confronta com outro tipo de não-violência, não mais a partir da palavra do *terceiro* nos tribunais, mas da palavra do profeta, da voz da consciência que tem a pretensão de fazer frente à força do estado e da Lei. As condições do homem não-violento e sua presença na história estabelece uma dupla angústia: a da voz da consciência diante da violência legítima do Estado e da palavra profética da lógica da superabundância como não-violência que pretende deixar sua marca na história.

Assim temos, de um lado, o problema da não-violência como estratégia política que busca sua eficácia histórica na tensão entre a Lei e a violência legítima do Estado. De outro lado temos os instrumentos jurídicos, que se utilizam de princípios não-violentos, por meio da palavra nos tribunais, que se interpõe à possibilidade de realizar a “justiça com as próprias mãos” (RICOEUR, 1968, p. 237; 2008a, p. 179). O ato de julgar por meio da figura do juiz, representa o terceiro mediador de conflitos, que, amparado na lei, preside a construção da paz pública.

1. DAS CIRCUNSTÂNCIAS AO DISCURSO DA JUSTIÇA: UMA ABORDAGEM DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Neste capítulo, serão examinadas as relações entre as circunstâncias que envolvem a justiça e o discurso jurídico, sob a perspectiva da abordagem hermenêutica de Paul Ricoeur. Inicialmente, serão tratadas *as circunstâncias da justiça*, termo utilizado pelo filósofo francês para se referir às situações de conflito entre interesses e direitos de diferentes partes.

Essas circunstâncias não se limitam a meros eventos que levam ao processo judicial, todavia são elementos intrínsecos do próprio processo de julgamento conduzido pela instituição judicial. Em seguida, serão abordadas as cinco condições essenciais para um ato de julgamento competente e autorizado, conforme apontado por Ricoeur. Essas condições incluem a existência de um conjunto de leis estabelecidas, a presença de estruturas judiciais adequadas para resolver conflitos, a qualificação dos juízes, o respeito aos rituais processuais e o direito do Estado de fazer cumprir as decisões judiciais.

Essas condições estabelecem os canais da justiça entre o Estado e a sociedade civil. Além disso, será destacada a importância da interpretação e da argumentação no discurso jurídico, considerando-as como complementares. Ricoeur também ressalta o papel da retórica na persuasão e na busca pela justiça, mas alerta para seu uso manipulativo. Na segunda seção, será abordada a questão do discurso da justiça na perspectiva de Ricoeur, com o objetivo de conciliar interpretação e argumentação no âmbito da instituição judiciária.

Ricoeur estabelece um diálogo entre duas tradições da teoria jurídica, argumentando que uma abordagem hermenêutica do direito, centrada no debate, exige uma concepção dialética das relações entre interpretação e argumentação. Ele examina as limitações de perspectivas unilaterais, como a priorização da interpretação por Ronald Dworkin e a distinção entre argumentação jurídica e argumentação prática por teóricos como Robert Alexy e Manuel Atienza. Ricoeur busca construir uma coerência epistemológica no debate jurídico, conciliando a interpretação, que lida com a relação entre uma regra universal e um caso particular, com a justificação baseada na argumentação racional.

1.1. Circunstâncias da Justiça Segundo Ricoeur

Ricoeur utiliza o termo “circunstâncias da justiça” (RICOEUR, 1995, p. 104) para se referir às situações em que ocorrem conflitos de interesses e direitos entre diferentes partes. Talvez seja mais claro dizer que não se trata apenas de retroceder e descrever o que poderia ser considerado um *gatilho* para o que chamamos de *processo judiciário* em outro nível.

Na verdade, as ocasiões da justiça fazem parte integral do julgamento realizado pela instituição judicial, uma vez que a singularidade inerente a elas acompanha todo o processo judicial até o final, evidenciando a tensão entre a regra e a aplicação. Segundo Ricoeur, as circunstâncias da justiça envolvem um conflito entre direitos presumidos e interesses reais, ou seja, privilégios adquiridos (RICOEUR, 1995, p. 102).

O direito, em suas várias subdivisões, busca dar uma estrutura processual para lidar com essas situações que exigem justiça, atribuindo papéis previamente concebidos às partes envolvidas no litígio. É nesse ponto que a pressão exercida pela singularidade da situação se torna evidente. Ricoeur certifica que as demandas conflitantes só podem ser definidas em termos de avaliações teleológicas, ou seja, estão impregnadas de valores historicamente atribuídos aos bens em disputa.

Além disso, quando se trata das circunstâncias da justiça, é importante destacar com clareza que a justiça surge como resultado da necessidade de terceiros intervirem e arbitrar entre reivindicações opostas em certas situações cotidianas, se não na maioria delas.

Percebe-se que em Ricoeur, a justiça é o terceiro instituído que interrompe a associação entre justiça e vingança. Como mencionado anteriormente, a instituição judicial, em sua suposta imparcialidade, realiza a separação entre a distribuição justa entre as partes, em que os indivíduos se veem como participantes de um processo presumidamente igualitário, e a vontade de fazer justiça com as próprias mãos, onde a violência inicial é seguida por mais violência, criando um ciclo perigoso que nunca acaba.

Portanto, o perdão e o reconhecimento, por parte das partes envolvidas, da equidade da sentença final proferida pelo juiz são as únicas formas de encerrar essa violência inicial. Na verdade, ao reconhecer a incapacidade da justiça de pôr fim à violência inicial, chegamos aos seus limites.

As circunstâncias da justiça, que envolvem casos singulares de conflito, requerem os meios apropriados para que possam se tornar processos formais. De acordo com Ricoeur, para que um ato de julgamento - a tomada de decisão por um juiz - seja competente e autorizado, é necessário que sejam cumpridas pelo menos cinco condições.

A primeira condição enfatiza a necessidade de um corpo de leis que sejam aceitas e reconhecidas por todos, além de estarem registradas em uma constituição pública. A segunda condição exige a existência de estruturas da justiça, ou seja, uma dimensão institucional organizada, com tribunais, cortes e procedimentos burocráticos, pronta para receber e resolver os conflitos. Seguindo a terceira condição, é essencial atribuir à tarefa de julgar a pessoas qualificadas, ou seja, aos juízes. A quarta condição enfatiza o respeito à sequência de atos que compõem o processo, ou seja, aos rituais processuais. Por fim, é mencionado o direito do Estado de fazer cumprir a decisão judicial por meio da coerção.

Em síntese, essas condições são essenciais para estabelecer um sistema jurídico competente e garantir que os conflitos sejam apreciados de forma justa e adequada. Essas condições, segundo Ricoeur, são o que ele chama de “canais da justiça” que é o “aparelho judiciário” composto por:

Um corpo de leis escritas; tribunais ou cortes de justiça investidos da função de pronunciar o direito; juízes, vale dizer, indivíduos como nós, reputados independentes e encarregados de pronunciados a sentença justa numa circunstância particular (RICOEUR, 1995, p. 104).

O filósofo francês supõe que esses meios de efetivar a justiça estão situados em uma *posição intermediária* entre o Estado, como instância superior, e a sociedade civil, como base de sustentação: “Parece-me que é preciso situar o aparelho judiciário, mesmo definido tão amplamente pela sequência leis-tribunais-juízes-sentença, *entre* uma instância superior e uma base de sustentação” (RICOEUR, 1995, p. 104, grifo do autor).

No que diz respeito ao relacionamento com o Estado, a instituição judiciária espera que ele garanta seu pleno funcionamento, oferecendo um lugar definido no espaço público, bem como recursos pessoais e financeiros. Além disso, devido à clássica separação de poderes dentro do Estado, Ricoeur enfatiza que a instituição judiciária não tem o papel de legislar; ela depende do poder legislativo para isso.

Portanto, a ordem de prioridade dos bens sociais primários é estabelecida pelo trabalho do poder legislativo, pois a sociedade é um fenômeno de consenso e

conflito, e nem todas as demandas podem ser atendidas simultaneamente. No entanto, essa ordem de prioridade é revogável, pois depende da discussão política e da decisão política para garantir o enquadramento global da lei.

Na verdade, cabe ao Estado, por meio de seus próprios meios, estabelecer as ordens de prioridade dos bens sociais. No entanto, é na esfera pública da sociedade civil que diferentes correntes de valores entram em conflito em busca de reconhecimento. Ricoeur observa que nessa discussão pública é que o estatuto ambíguo dos valores é confirmado, com valores “secundários” mais próximos dos princípios estáveis da justiça, enquanto os valores “primários” estão sujeitos à dinâmica da tradição e da inovação, como é o caso nas áreas emergentes do meio ambiente e das ciências aplicadas à vida (RICOEUR, 1995, p. 105). Além disso, Ricoeur destaca que a existência da instituição judiciária é resultado tanto do Estado de direito quanto da liberdade de discussão dentro da sociedade civil. E é apenas reconhecendo a fronteira entre a violência e o discurso judicial que a transição do conflito para a forma codificada do processo pode ser garantida.

1.2. Discurso da justiça em Ricoeur

O pensamento de Ricoeur revela um espírito dialético, especialmente quando se trata da natureza do debate regulado por argumentos que ocorre dentro da instituição judiciária. O filósofo francês estabelece uma interlocução prolongada entre duas tradições da teoria jurídica, cada uma favorecendo um dos polos da discussão, e constrói sua linha de raciocínio a partir de uma dialética entre interpretação e argumentação, que geralmente são considerados opostos.

Ricoeur (2008a, p. 153) afirma que “o que está em jogo aqui é a coerência epistemológica do debate, no sentido judiciário do termo”. Desse modo, o desafio central reside em conciliar a ideia ampla de interpretação, que envolve a relação entre uma regra universal e um caso particular, com a justificação baseada na argumentação racional, sem cair na armadilha da exigência de demonstração completa.

Contudo, de um lado desse debate, verificamos o filósofo norte-americano Ronald Dworkin, que, por suas próprias razões, parece não oferecer uma articulação satisfatória entre interpretação e argumentação, priorizando o componente da interpretação. Por outro lado, alguns teóricos da argumentação jurídica, sobretudo citados por Ricoeur, bem como, Robert Alexy e Manuel Atienza, consideram a

argumentação jurídica como distinta da argumentação prática, embora subordinada a ela. No entanto, de modo geral, esses estudiosos não atribuem à interpretação o mesmo nível de importância na formação do discurso jurídico.

Diante disso, Ricoeur busca expor as limitações internas dessas duas perspectivas, com o objetivo de defender a tese de “uma hermenêutica jurídica centrada na temática do debate” que “requer uma concepção dialética das relações entre interpretação e argumentação” (RICOEUR, 2008a, p. 154). Essa construção argumentativa de Ricoeur parte da análise dos aspectos gerais de ambas as perspectivas. De fato, no plano epistemológico, ele estabelece uma analogia entre os pares interpretar/argumentar e compreender/explicar, respectivamente, no âmbito jurídico e nas teorias do texto, ação e história.

1.2.1. Abordagem hermenêutica e os desafios dos casos difíceis na instituição judiciária

O cerne da exposição de Ricoeur sobre as ideias de Dworkin concentra-se no conceito de “enquadramento estratégico” (RICOEUR, 2008a, p. 155), no qual a interpretação desempenha um papel central. Nesse sentido, Ricoeur busca entender as razões que levaram Dworkin a negligenciar a argumentação em sua abordagem.

Dworkin aborda a relação entre interpretação e direito a partir da prática jurídica efetiva, especialmente nos casos difíceis. Sua investigação revela o desafio enfrentado pelos juízes ao lidar com situações extremas de conflito, nas quais parece não haver uma solução justa prevista na lei.

A partir dessa perplexidade, Dworkin inicia suas considerações sobre a prática jurídica em geral. Segundo Ricoeur, um caso difícil surge quando “nenhuma das disposições legais extraídas das leis existentes parece se aplicar ao referido caso” (RICOEUR, 2008a, p. 155). No entanto, Dworkin não aborda apenas o problema de aplicar um caso a uma regra universal. Sua crítica se volta especificamente para a tese do “no answer” originada do positivismo jurídico, que afirma que, nesses exemplos extremos, é o juiz, com seu poder discricionário, quem aplica a regra.

Para entender melhor a posição dos teóricos positivistas, é necessário examinar o contexto axiomático no qual eles se baseiam. Em linhas gerais, o positivismo jurídico considera que as leis têm sua origem na vontade do legislador, e o sentido da lei é determinado pela intenção desse legislador.

Além disso, em contraposição ao princípio hermenêutico da ambiguidade dos textos, os teóricos positivistas afirmam que as disposições legais são inequívocas, ou seja, não permitem interpretações conflitantes, mas razoáveis, que possam coexistir.

Por fim, quando um caso singular não parece se encaixar na legislação em vigor, o juiz recorre ao seu poder discricionário para tomar a decisão. De acordo com a argumentação apresentada por Ricoeur, é importante abordar cada axioma separadamente.

No primeiro axioma, Ricoeur compara a interpretação de um texto literário, em que o sentido deve ser buscado no próprio texto e em sua lógica interna, e não na intenção do autor. Da mesma forma, Ricoeur argumenta que o sentido da lei não é derivado de sua origem ou intenção do legislador, mas sim encontrado dentro da própria lei.

No que diz respeito ao segundo axioma, Ricoeur reconhece que alguns teóricos positivistas defendem que certas leis possuem uma estrutura que permite interpretações não previstas. No entanto, é apenas no terceiro e último axioma que o elemento da interpretação se torna mais evidente.

Nessa interpelação à tese do poder discricionário do juiz, Ricoeur destaca que assumir essa posição pode levar a duas consequências: ou a decisão jurídica se torna arbitrária, já que está além dos limites da lei, ou o juiz se torna um legislador, comprometendo sua função de julgar.

Para evitar essas consequências, Ricoeur propõe a ideia de que a criação de precedentes se torna fundamental. Ele argumenta que apenas por meio da capacidade de estabelecer precedentes é possível garantir uma base segura para a qualificação jurídica, que esteja livre das implicações negativas mencionadas anteriormente.

O desafio enfrentado por Dworkin, de acordo com o testemunho de Ricoeur, consiste em justificar a ideia de que sempre existe uma resposta válida, evitando cair na arbitrariedade ou na pretensão do juiz de se apresentar como legislador (RICOEUR, 2008a, p. 156). Para lidar com essas dificuldades, é estabelecida uma conexão entre a teoria do texto literário e a teoria jurídica. No contexto da teoria do texto, é importante destacar a separação radical entre o sentido intrínseco do texto e a intenção do autor.

Essa separação também encontra paralelo na teoria jurídica, em que separamos o sentido da lei da instância de decisão. Nesse sentido, o principal legado da teoria do texto literário para a teoria jurídica é o seu modelo essencial de interpretação. Nesse modelo, o sentido do texto é reconstruído com base nas relações de adequação

entre o sentido global percebido pelo leitor e a interpretação específica de qualquer parte do texto.

Essa formulação incorpora o círculo hermenêutico, que é caracterizado pela relação entre parte e todo. Ricoeur (2008a, p. 157), argumenta que ao adotarmos integralmente essa relação de ajuste mútuo entre parte e todo, abrimos espaço para uma alternativa entre os polos argumentativos anteriormente mencionados: a demonstrabilidade matemática e a arbitrariedade sofisticada.

Dessa forma, mesmo que a controvérsia esteja presente na troca de argumentos, isso não implica na impossibilidade de se chegar a uma solução justa e racional. Com base na razoabilidade da argumentação, podemos escolher uma entre diferentes posições, alegando que ela é mais plausível, mais provável e assim por diante.

Segundo Ricoeur, isso revela a relação entre a tese de *no answer* (sem resposta) e a ideia de que o debate nos tribunais deve ser regido pela regra da demonstrabilidade, que exige provas de natureza lógica ou, em outras palavras, argumentos racionais que qualquer falante da língua em que eles são expressos seria obrigado a aceitar.

De acordo com Ricoeur (2008a, p. 158-59), Dworkin deveria ter apresentado uma concepção mais abrangente e complexa de argumentação, em conjunto com sua visão narrativa da coerência interpretativa da lei e do caso. No entanto, Dworkin optou por focar em outro aspecto: em vez da formalidade dos argumentos, o teórico norte-americano estava interessado na substância moral e política desses argumentos.

Seguindo a crítica direcionada principalmente ao positivista Hart, que associa a univocidade da regra ao poder discricionário concedido ao juiz, Dworkin propõe uma distinção entre regras e princípios. De forma geral, as regras são caracterizadas por sua univocidade, enquanto os princípios têm uma natureza ético-jurídica. Por essa razão, o direito estabelecido, como um sistema de regras, não abarca totalmente o direito como empreendimento político (Ricoeur, 2008a, p. 159).

Com base nessa distinção, a teoria hermenêutica aplicada à instituição judiciária encontra mais apoio quando se trata dos casos difíceis. De acordo com Ricoeur (2008a, p. 160), os princípios geralmente têm mais peso do que as regras ao resolver os casos extremos na prática judicial. Isso ocorre porque os princípios não são definidos por uma origem específica, mas sim pelo poder normativo que os define, e sua natureza ético-política exclui qualquer possibilidade de uma interpretação unívoca.

Essa impossibilidade implica que os princípios devem ser interpretados em cada caso, e essas diferentes interpretações criam uma história que auxilia nas decisões futuras, favorecendo uma interpretação sobre a outra. Apresentando essa visão panorâmica da preferência de Dworkin pela interpretação em detrimento da teoria formal da argumentação jurídica, podemos agora destacar o lugar legítimo do outro elemento no par dialético interpretação/argumentação. Segundo Ricoeur, esse elemento constitui a troca regulada de argumentos que ocorre dentro de um tribunal.

1.2.2. Da argumentação à interpretação em Ricoeur

A argumentação jurídica é compreendida e estabelecida por cada doutrinador de modo distinto¹. Assim partimos no intuito de compreender o significado do “*discurso prático normativo*” (RICOEUR, 2008a, p. 162, grifo nosso) mediante o desmembramento e explicação desses três termos segundo Ricoeur.

Nesse sentido o conceito de *discurso*, segundo o filósofo, impõe um determinado formalismo que se identifica com o formalismo da argumentação. De modo que os termos *discurso* e *argumentação* tendem a se sobrepor. O sentido *prático*, esta relacionado ao âmbito das relações humanas analisado do ponto de vista das normas e que na condição de normas almeja à *correção* (RICOEUR, 2008a).

Correção que vai além da simples lógica formal, sem cair na arbitrariedade do *decisionismo* ou na suposta intuição das teorias morais intuicionistas, surge a estabelecer certo formalismo ao conceito de *discurso*. Isso coloca em suspeita o poder discricionário (RICOEUR, 2008a).

Conforme demonstrado por Claudia Tiellet (2014, p. 80) em sua dissertação: “[...] a argumentação jurídica é atualmente considerada um caso especial da discussão prática. Para Ricoeur, isso representa uma aproximação dos conceitos de fundamentação e justificação em relação à noção de interpretação”.

A escola habermasiana define a correção como a pretensão estabelecida pela inteligibilidade quando esta admite o critério da comunicabilidade universal (RICOEUR, 2008a). Em outras palavras, a correção é vista como um argumento que não apenas é compreendido pelas partes envolvidas, mas também é aceito por elas. Isso

¹ Ricoeur cita como exemplo, Alex e Atienza (RICOEUR, 2008a, p. 161).

leva à utopia do consenso universal proposta por Habermas, na qual se encontram as poucas regras formais que regulam a ideia de correção.

No entanto, três objeções podem ser levantadas nesse ponto. *Primeiro*, aqueles que argumentam que o ideal de correção nunca pode ser verdadeiramente alcançado devem reconhecer sua natureza utópica e infinita, o que revela sua natureza transcendental. *Segundo*, se alguém considerar que essa fundamentação é muito genérica, pode-se responder que é trabalho dos discursos formais específicos (incluindo o discurso jurídico) fornecer o complemento necessário. *Por fim*, se alguém argumentar que o caráter ideal da argumentação pode levar a distorções sistemáticas, a resposta é que o potencial crítico do ideal de consenso universal é suficiente para mitigar essa ameaça.

Existem apenas algumas regras formais que governam certos elementos do discurso, como a introdução, o desenvolvimento e a conclusão. Vamos nos concentrar na última etapa para análise, pois é nela que Ricoeur identifica um ponto de conexão inicial entre interpretação e argumentação, pois aborda as ideias de necessidade e interesse. De fato, a regra que guia a conclusão do debate afirma que “cada indivíduo deve aceitar as consequências de uma decisão, desde que as necessidades bem fundamentadas de cada um sejam atendidas” (Ricoeur, 2008a, p. 163).

Com isso, Ricoeur argumenta que um elemento interpretativo é incorporado à discussão, uma vez que as necessidades e os interesses estão diretamente ligados a uma noção de avaliação que deve passar por um escrutínio público. Em outras palavras, as decisões tomadas no processo argumentativo devem levar em consideração não apenas a lógica e a coerência, mas também as necessidades fundamentadas de cada indivíduo, levando em conta a apreciação coletiva e o interesse público.

O próximo passo na linha de pensamento de Ricoeur envolve descrever o discurso jurídico como um caso particular derivado do discurso prático geral. Antes de analisar as restrições formais que o caracterizam, é importante ressaltar que os canais da justiça são os lugares específicos onde o discurso jurídico pode ser efetivado.

Conforme mencionado anteriormente, a instituição judicial, que é um caso emblemático dessa investigação, é composta por tribunais, rituais e juízes. No entanto, o discurso jurídico não se restringe apenas a ela. Para Ricoeur existem outros locais onde a discussão jurídica ocorre: o legislativo, o discurso teórico dos juristas, a opinião pública e o auditório universal. “De todas essas instâncias, é a judiciária que está submetida às injunções mais fortes, capazes de criar um fosso entre discurso prático

geral e discurso judiciário” (RICOEUR, 2008a, p. 165). Portanto, a associação entre a justiça como uma espécie particular e o gênero do discurso enfrenta desafios específicos.

De fato, o julgamento não ocorre em um espaço público geral, mas sim em um recinto específico dentro desse espaço. Além disso, a troca de argumentos, restrita apenas ao tema do conflito codificado pelo processo, deve seguir regras rigorosas. Além da obrigação do juiz de proferir um julgamento, é importante lembrar que o objetivo do julgamento não é chegar a um acordo entre as partes, mas sim estabelecer uma justa distância entre elas, separando-as.

De acordo com Ricoeur, teóricos como Alexy enfatizam a conexão entre a pretensão à correção presente em todos os discursos normativos antes de se concentrarem nas características específicas do discurso jurídico (RICOEUR, 2008a, p. 166). Eles argumentam que ambos compartilham o mesmo ideal de correção. Portanto, as partes envolvidas em um processo judicial também devem ser incluídas no horizonte mais amplo dessa pretensão e da utopia do consenso universal.

Nesse sentido, mesmo que uma parte seja declarada vencedora ou perdedora pelo juiz, idealmente ambas devem reconhecer a razão por trás do argumento vencedor. Em certos sistemas jurídicos, isso se manifesta na obrigação imposta ao juiz de publicamente motivar e justificar a decisão de forma argumentativa. Ricoeur considera que: “essa é a razão pela qual um juiz não pode ao mesmo tempo estatuir um caso e declarar que sua sentença é injusta. Essa contradição performativa é tão gritante quanto à contradição do falante que dissesse que o gato está no tapete e que não acredita que esteja” (RICOEUR, 2008, p. 166). Mantendo-se nessa linha de raciocínio, é importante destacar que, para esses autores, a ideia de argumentação e justificação racional só faz sentido porque pressupõe o ideal universal de correção. Assim, qualquer nova característica formal adicionada ao discurso específico da instituição jurídica deve estar em conformidade, ou seja, não negar logicamente, as regras formais do discurso prático geral.

Após percorrer com Ricoeur o caminho que vai do discurso prático geral a um de seus casos específicos, o discurso jurídico, podemos agora focar na posição da interpretação dentro da ideia de argumentação jurídica formal. De acordo com o filósofo francês, a interpretação está inserida no que teóricos do direito, como Alexy, chamam de “justificação interna”, que se refere a uma noção mais ampla de argumentação

baseada em inferências, em que a coerência entre premissas e conclusão é estritamente respeitada.

Segundo Ricoeur, o silogismo jurídico não pode ser reduzido à simples subsunção de um caso a uma regra de forma direta. Além disso, ele argumenta que a aplicação de uma regra exige o reconhecimento da adequação da sua aplicação a casos específicos. Nesse sentido, a aplicação de uma regra é uma operação bastante complexa na qual a interpretação dos fatos e a interpretação da norma se complementam mutuamente antes de chegar à qualificação que afirma que um determinado comportamento, presumidamente delituoso, se enquadra em uma determinada norma que supostamente foi violada (RICOEUR, 2008a, p. 167).

Com base na hermenêutica e na abordagem narrativa, é possível considerar e descrever um caso particular ou uma sequência de eventos a partir de várias perspectivas legítimas. Isso implica na inexistência de uma certeza absoluta, como é encontrada nas ciências naturais. Portanto, a narrativa histórica apresentada pelo réu é uma tarefa infinita que nunca é completamente esgotada pelo acusador.

Diante dessa complexidade, os teóricos da argumentação formal tentaram estabelecer regras adicionais para resolver o desafio de vincular o caso a uma norma. No entanto, Ricoeur limita o alcance da correção universal e atribui um papel fundamental à interpretação. Segundo ele, é necessário interpretar tanto a norma, compreendendo sua abrangência, quanto o caso em questão, reconhecendo como ele se enquadra dentro dessa abrangência. Somente assim o silogismo jurídico pode funcionar de maneira semelhante ao silogismo prático geral (RICOEUR, 2008a, p. 169).

Apesar da posição estritamente delimitada da interpretação dentro do contexto formal da argumentação jurídica, especialmente em relação à “justificação interna” baseada na coerência lógica da inferência, Ricoeur acredita encontrar, dentro do que Alexy chama de “justificação externa”, espaço para uma interação mais consistente entre argumentação e interpretação. De fato, a primeira grande dificuldade enfrentada pelo juiz decorre do fato de que ele não é o legislador; ele apenas aplica a lei, ou seja, o direito vigente (RICOEUR, 2008a, p. 169).

É nesse ponto que surgem os desafios relacionados à aplicação das regras, incluindo conflitos entre normas, omissão e a falta de clareza da lei em casos complexos. No entanto, é somente quando a norma é aplicada que ela revela sua natureza normativa e sua adaptabilidade às circunstâncias específicas. Além disso, é fundamental reconhecer a incerteza natural associada aos elementos empíricos

envolvidos na tomada de decisão judicial como um todo. Portanto, o caráter interpretativo dos fatos, que é um terreno onde surgem controvérsias decorrentes de diferentes descrições, implica na interdependência mútua entre a norma e o caso singular.

Finalmente, de acordo com Ricoeur, de forma semelhante ao que ocorre na teoria literária narrativa, em que os pares “compreender/explicar” se condicionam mutuamente, é necessário concluir que há uma estreita interligação entre os pares “argumentar/interpretar”, em vez de uma simples oposição entre eles. O ponto de interseção entre interpretação e argumentação é onde se encontram o caminho regressivo e ascendente proposto por Dworkin e o caminho progressivo e descendente de Alexy e Atienza.

O primeiro começa com a questão complexa apresentada pelos casos difíceis e, a partir daí, eleva-se para o horizonte ético-político da atividade judicial, considerada em sua dimensão histórica. O segundo parte de uma teoria geral da argumentação que é aplicável a qualquer forma de discussão prática normativa e identifica a argumentação jurídica como uma área específica dentro desse contexto mais amplo (RICOEUR, 2008a, p. 172).

Portanto, o componente interpretativo se encontra no ponto de interseção quando Dworkin propõe o modelo narrativo, que utiliza critérios de coerência aplicados ao processo de julgamento, levando em consideração as particularidades do mundo jurídico. Por outro lado, o componente argumentativo alcança esse ponto de interseção quando a argumentação jurídica recorre a um determinado modelo de interpretação para determinar qual lei deve ser aplicada ao caso específico. Além da analogia entre os pares compreender/explicar e interpretação/argumentação, Ricoeur também introduz o conceito de juízo reflexivo, baseado na abordagem de Kant. Nesse sentido, a interpretação se identifica com a imaginação criativa, especialmente quando é necessário descobrir a lei que foi violada pelo caso singular em questão.

2. A TEORIA DO JUSTO, O ATO DE JULGAR E A NÃO-VIOLÊNCIA DO JURÍDICO

O sentido dos termos *Justiça*, *Ato de julgar*, *Julgamento*, embora notoriamente distintos, são conceitos que se relacionam. A justiça em sentido amplo é uma virtude (Aristóteles), portanto, pertence em princípio ao campo ético dos valores e ao campo das instituições, conforme reza a frase lapidar de Rawls “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2002, p. 3). O ato de julgar, em sentido estrito, é o ato do juiz nos tribunais ou júris que, mediante o processo, determina se uma ação ou decisão é justa em conformidade com as leis. Nos tribunais o sentido amplo de justiça não assume mais a ideia de um valor ou princípio moral da ordem da virtude, mas é uma instância institucional, no sentido de “recorrer à justiça” que, em última instância, é presidida pelo ato de um juiz. O termo “juízo” em sentido amplo remete ao que Kant denominava uma *Crítica da faculdade de julgar*, que remete a uma teoria do juízo ou o julgar em sentido amplo, que inclui o “ato de julgar” do juiz nos tribunais e preside todos os campos do julgamento: estético, político, que também preside o julgamento médico, do historiador, etc.

Rigorosamente são conceitos com elevado grau de complexidade e profundidade, sendo assim, será necessário destacar alguns termos provenientes da investigação filosófica ricoeuriana a fim de identificar os níveis da teoria do justo que decorre de nosso senso de injustiça mais básico através da indignação, que antecede a problemática da justiça.

Após este breve esclarecimento conceitual, consideraremos neste capítulo quatro tópicos que nos introduzem ao tema da justiça e o lugar do jurídico em Paul Ricoeur, sendo que na última seção procuramos pensar a correlação do jurídico com a não-violência.

Nesse sentido, na primeira seção (3.1) abordamos o sentido amplo (moral) da justiça em Ricoeur, considerando primeiramente a definição da justiça do *Livro V de Ética a Nicômaco* de Aristóteles (384-322 a.C.); em seguida, a definição de justiça de John Rawls (2002) em sua obra *Uma teoria da justiça*, verificando como estes autores se vinculam à proposta da teoria do justo de Ricoeur, sua concepção ético-moral de justiça.

Na segunda seção (3.2) consideramos alguns sombreamentos críticos quanto à concepção de direito (3.2.1) a fim de confrontá-las com a posição de Ricoeur (3.2.2). Na terceira seção (3.3) tratamos do sentido estrito do ato de julgar, o sentido jurídico e processual da justiça.

Na quarta seção (3.4) deste capítulo adentramos no problema central que nos mobiliza: a questão do conflito que perpassa, de uma parte, toda a estrutura da “pequena ética” (RICOEUR, 2008a, p. 6) à qual nos referimos na primeira subseção (3.1) e o aspecto da violência (da vingança) e seu contraponto não-violento que eleva o conflito à palavra nos tribunais à instância do “terceiro” (RICOEUR, 2008b, p. 253) a fim de restabelecer a paz pública.

2.1. O sentido ético-moral da justiça

Para compreendermos o ato de julgar em Paul Ricoeur é preciso situá-lo no contexto ético-moral ao qual ele associa o jurídico, que se relaciona com uma reflexão mais ampla do justo e da teoria da justiça. Não podemos perder de vista a correlação estabelecida por Ricoeur destas duas facetas de sua reflexão sobre o justo: o sentido estrito do ato de julgar (nos tribunais) e a justiça ou teoria da justiça como elemento ético-moral.

As obras *O justo 1* e *2* de Ricoeur são o eixo principal que perpassa a relação entre a ideia de justiça como regra moral e como instituição. O termo *justiça* é tratado desde a parte introdutória de *O justo 2*. É irrefutável a influência do pensamento aristotélico, pois Ricoeur considera a justiça no sentido do adjetivo neutro, erigido em substantivo, o *tò dikaion* [o justo] grego, que Aristóteles utilizava como ponto máximo de toda a ordem prática enquanto distinta da ordem teórica. Esse sentido amplo da justiça, para além das normas, é assumido como um juízo regulador que se aplica primeiramente às ações, em seguida aos agentes e a partir daí às instituições. Assim, é possível discutir a respeito de ações justas, de agentes justos, quanto de instituições justas (LAUXEN, 2019, p.100). Segundo Ricoeur:

[...] O adjetivo justo volta à sua fonte terminológica e conceitual, tal como se vê nos *Diálogos socráticos e Platão*. O adjetivo é usado na força do neutro grego: *tò dikaion* (que será também a do neutro latino e alemão), alçado à posição de um adjetivo substantivado. É como eco daquela força de choque que digo: *O justo* (RICOEUR, 2008b, p. 1).

Todavia, de acordo com a influência do pensamento de Aristóteles (384-322 a.C.) o conceito de justiça presente no *Livro V de Ética a Nicômaco*, tem como base o campo ético-prático, sendo a justiça uma virtude (*Aretê*) e a injustiça um vício. A virtude reside no equilíbrio mantido por dois vícios, por um lado a falta e por outro o excesso. Nesse sentido, a justiça é considerada enquanto valor universal e intrínseco à natureza humana, pois todas as sociedades anseiam por justiça, independentemente de sua cultura ou época, à vista disso é um termo que transcende as leis e os costumes locais.

Assim, segundo Aristóteles, a justiça é um valor ético que deve ser buscado constantemente, pois é algo que está em constante mudança e evolução. Em última análise, para Aristóteles, a justiça é uma virtude essencial para o desenvolvimento moral e ético da humanidade e para a construção de sociedades justas e equitativas. Segundo Ricoeur:

Desrespeita realmente a igualdade quem toma mais do que lhe é devido e menos do que constitui sua parte em males. Nesse sentido, todas as outras virtudes – temperança, magnanimidade, coragem etc. – estão compreendidas na virtude da justiça, no sentido completo e integral da palavra (RICOEUR, 2008b, p. 4).

Neste sentido amplo da palavra, o conceito também pode ser considerado como justiça universal ou integral, devido ao alcance de sua aplicação, por exemplo, às leis válidas para o bem de todos e para o bem comum e pela conexão com o que Aristóteles denominou como “virtude total” (*Ét. Nic. V*, 1130b20), porque aquele que a possui pode praticar sua atitude virtuosa não somente sobre si mesmo, como ocorre com as demais virtudes, mas principalmente sobre seu próximo e só a justiça, entre todas as virtudes, é o *bem de um outro*, exercendo o que é vantajoso a um outro. Contudo, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira (*Ét. Nic. V*, 1130b25).

A teoria da virtude é uma parte importante da filosofia e ética de Aristóteles, a virtude é uma característica da alma que permite ao indivíduo agir de maneira correta e adequada com hábitos que podem ser cultivados e desenvolvidos ao longo da vida, assim a prática constante da virtude é essencial para o desenvolvimento do homem virtuoso. De modo que é fundamental para estabelecer relações justas e equitativas entre as pessoas que elas sejam tratadas de modo igual. Dessa forma, Ricoeur declara que:

Nesse aspecto, a justiça e a amizade têm em comum a mesma preocupação que a comunhão de interesse (1129 b). Mas – observa já Aristóteles – essa virtude completa, integral, indivisa só se deixa apreender na realidade social no plano da justiça (*katà meros*) particular (*hos méros*), quer se trate de distribuição de honras e riquezas, quer de honestidade nas transações privadas (1130 b). É essa também minha tese no que se refere à aplicação da virtude da justiça em esferas determinadas de ação [...] (RICOEUR, 2008b, p. 4-5).

Com base nessa tese da aplicação da virtude da justiça em esferas determinadas de ação, é possível perceber que a justiça e o ato de julgar são conceitos estreitamente relacionados, a justiça deve guiar o ato de julgar, sendo exercida para garantir que as pessoas sejam tratadas de forma equitativa. Assim, para Aristóteles, a justiça é a maior das virtudes em seu duplo aspecto de distribuição e de reparação: distributiva, quando se distribui o que é devido a cada parte; corretiva ou reparadora, quando se restabelece o equilíbrio em relação a uma desvantagem (*Ét. Nic. V*, 1134a5-10).

John Rawls (1921-2002)², outro interlocutor fundamental com o qual Ricoeur estabelece uma relação teórica profunda, segue esses dois sentidos de justiça de Aristóteles.³ Segundo Ricoeur, a ideia de justiça de Rawls é compreendida mediante duas razões, sendo a primeira, devido ao fato de seguir a linha de pensamento aristotélico e kantiano⁴ e a segunda razão encontra-se na própria distinção entre Kant e Rawls sobre a ideia do justo.

A ideia de justo para Kant se aplica sobretudo às relações de pessoa a pessoa, segundo Rawls, a justiça se aplica sobretudo às instituições, sendo ela a virtude por excelência das instituições e, em segundo plano, aos indivíduos e às nações vistas como indivíduos no teatro da história.

Apesar de algumas semelhanças, também apresentam diferenças significativas. Kant acredita que as leis e instituições devem ser universais e baseadas

² John Rawls (1921-2002), filósofo político americano conhecido por sua teoria da justiça. Ele é considerado um dos mais influentes filósofos políticos do século XX e sua obra principal, “A Theory of Justice” (1971), tornou-se uma referência para a discussão sobre justiça e equidade na filosofia política.

³ Em conformidade com o texto, *A hermenêutica jurídica de Paul Ricoeur e as inflexões político-jurídicas do jogo democrático*, “Rawls se apropria desses dois sentidos de justiça de Aristóteles e afirma que a justiça é virtude fundamental das instituições, no sentido de distribuição justa das partes numa sociedade, não apenas de bens, mas de papéis, tarefas, direitos e deveres, vantagens, desvantagens” (LAUXEN, 2019. p.100).

⁴ Sobre a teoria da justiça é compreendida por Aristóteles enquanto uma virtude, a saber, a justiça distributiva e corretiva, bem como as outras virtudes, a concepção de justiça retira do sentido teleológico, as determinações conceituais pertencentes à noção de igualdade, distribuição, ideia de instituição, bases da justiça, pensamento que a correlaciona com o bem. Em Kant ocorreu uma inversão de prioridade em benefício do justo e à custa do bom, ao ponto da justiça assumir um sentido no âmbito deontológico de pensamento (RICOEUR, 2008a, p. 63).

em princípios éticos universais, tais como a dignidade da pessoa humana. A justiça é vista por ele como uma obrigação moral e as ações humanas devem ser guiadas por esses princípios⁵.

Por outro lado, Rawls propôs a teoria da justiça como equidade, que enfatiza a importância de leis e instituições justas para todos os membros da sociedade, independentemente de suas circunstâncias pessoais. Segundo ele, a justiça é alcançada quando as sociedades adotam princípios que promovem a máxima liberdade e isonomia para todos os cidadãos, com especial atenção para aqueles que se encontram em situações desfavoráveis (RAWLS, 2003).

Ricoeur demonstra a forte ligação com a teoria da justiça de Rawls. Embora ambos tenham desenvolvido teorias significativas sobre a justiça, eles têm abordagens distintas e enfoques diferentes. Enquanto Rawls tem uma abordagem mais abstrata e normativa da justiça, Ricoeur tem uma abordagem mais hermenêutica e interpretativa. Em sua teoria da justiça, Rawls argumenta que as sociedades justas são aquelas que protegem e promovem os direitos e liberdades individuais. O ato de julgar deve ser realizado de forma a assegurar que esses direitos e liberdades sejam protegidos, e que as pessoas sejam tratadas de forma igual e equitativa.

Ricoeur é um adepto da teoria da justiça de Rawls. No trânsito de sua “pequena ética” ela aparece como o momento deontológico no qual o *sensu* de justiça é elevado ao nível dos *princípios* da justiça. Mas para Ricoeur a abordagem deontológica da justiça é insuficiente. Assim como Ricoeur critica o formalismo da moral kantiana, também crítica o procedimentalismo deontológico da teoria da justiça de Rawls, pois acredita que a justiça não é simplesmente procedimental, como uma decisão *a priori*, em um neo-contratualismo sob o véu da ignorância, mas envolve uma interpretação da realidade e da verdade. A fundamentação da justiça para Ricoeur se constitui como interpretação de valores e ideais oriundos da práxis e não como princípios *a priori*. Ele considera que a justiça é composta por vários valores, e não como algo fixo e absoluto.

Além disso, ele argumenta que a justiça não é uma ideia simples e una, mas é composta por vários valores e ideais. Essa abordagem mais complexa da justiça pode ser vista como uma crítica à abordagem normativa de Rawls.

Rawls defende uma noção deontológica de justiça na qual as decisões são tomadas com base em princípios que seriam escolhidos por indivíduos numa posição de

⁵ Ver por exemplo: KANT, 2007, p. 72-76.

ignorância sobre suas posições sociais e econômicas. Ricoeur confere importância a essa noção deontológica baseada em princípios de justiça, mas observa que ela decorre de uma relação circular com a pertença histórica nas quais os princípios são gestados. Antes de ser sistematicamente constituído a partir de uma condição normativa baseada em princípios, a justiça decorre de uma projeção da conduta humana, onde os sentidos de justiça ganham destaques interpretativos na condição primeira de fatos eticamente refletidos

Ricoeur demonstra, por um lado, forte ligação com a teoria da justiça de John Rawls, sobretudo em sua centralidade ao campo das instituições e ao tema redistributivo de papéis, encargos, tarefas etc., que não se limita à distribuição econômica; por outro lado, demonstra que a abordagem de Rawls é insuficiente em sua abordagem sobre os princípios de justiça, por conta da abordagem deontológica, neo-contratualista e procedimental, porque recusa-se a admitir em sua teoria a escolha entre bens que envolve uma interpretação da realidade. Ricoeur argumenta que a justiça não é uma ideia simples e una, mas é composta por vários valores e ideais da cultura, história e sociedade. Essa abordagem mais complexa da justiça pode ser vista como uma crítica à abordagem normativa de Rawls.

Embora ambos sejam filósofos importantes e tenham desenvolvido teorias significativas sobre a justiça, eles têm abordagens distintas e enfoques diferentes. Enquanto Rawls tem uma abordagem mais abstrata e normativa da justiça, Ricoeur tem uma abordagem mais hermenêutica e interpretativa.

No livro *Leituras 1: em torno ao político*, mais precisamente no texto intitulado *O justo entre o legal e o bom*, é levantada a questão inicial de saber se a transição de um formalismo imperfeito para um formalismo perfeito, como no caso de uma abordagem puramente processual da justiça, nos possibilitará superar os desafios apresentados pela noção de paridade.

Essa transição entre passar de um formalismo imperfeito para um perfeito, implica em se desconectar com a virtude da justiça dos antigos e dos medievais e a ideia do *Bem*, seja do bem em comum, particular ou histórico, independente do Bem que reflete a ideia de justiça nas partilhas desiguais (RICOEUR, 1995, p. 95). Desse modo, Ricoeur, faz uma análise sobre a concepção ou alguns aspectos da filosofia kantiana no que diz respeito à teoria da justiça.

Entretanto, vale ressaltar que para Immanuel Kant⁶, a justiça é um conceito fundamental para a moralidade e a sociedade, como sendo a base para a estabilidade e a ordem na sociedade, também necessária para garantir a liberdade e a dignidade. Mediante o princípio da equidade, ou seja, todas as pessoas devem ser tratadas de forma igual perante as leis e a moral. Isso significa que as regras e leis devem ser as mesmas para todos, sem exceção. Nesse aspecto o conceito moral do direito passa por essa distinção entre moral e ética. “Na medida em que incidem apenas sobre as ações meramente externas e sua legalidade, as leis morais se chamam jurídicas; mas, se exigem também que elas sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são éticas” (KANT, 1982, p. 318).

Para sustentar um conceito moral do direito, é necessário atentar ao sentido categórico da legislação moral que se aplica tanto à legislação ética quanto à jurídica. As duas derivam de princípios práticos a priori da razão, por conseguinte, Kant acredita que a justiça é baseada em dois imperativos categóricos: o imperativo categórico moral e o imperativo categórico político.

O primeiro imperativo moral diz respeito às obrigações e deveres dos indivíduos para com a moralidade, enquanto o segundo imperativo político se concentra nas obrigações e deveres dos indivíduos para com a sociedade. O fato de sermos racionais, livres, autônomos, somos capazes de escolher e deliberar pela boa ação, a ponto de sermos responsabilizados por ações não justas para com o próximo. É isso que demonstra a personalidade moral ao indivíduo, que difere da personalidade em nível psicológico que significa tornar-se consciente de sua própria identidade (KANT, 2014, p. 26).

Assim, a relevância da justiça para Kant, implica no fato de que as leis e regras devem ser projetadas de forma a proteger os direitos e as liberdades individuais, enquanto ao mesmo tempo mantêm a ordem e a estabilidade na sociedade. Kant acredita que é necessário proteger a liberdade e a dignidade de todas as pessoas. (Kant, 1982, p.

⁶ Immanuel Kant (1724-1804) filósofo alemão considerado um dos mais influentes pensadores da modernidade. Desenvolveu uma filosofia sistemática e original, baseada em uma crítica rigorosa da razão humana. Suas obras incluem *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Ele defende que a moralidade é baseada em leis universais e imutáveis, conhecidas como os “imperativos categóricos”. A influência de Kant na filosofia é ampla, seus escritos são considerados fundamentais para a compreensão da filosofia moderna. Influenciou também o pensamento político e jurídico contemporâneo. Os temas do direito e da justiça são centrais em sua *Metafísica dos Costumes*.

318). Consequentemente foi por intermédio da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou para o lado deontológico, Ricoeur destaca:

É sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou para o lado deontológico, vale dizer, uma concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas são postas sob a ideia de legalidade, de conformidade com a lei. Mas essa concepção está longe de ser homogênea. Segundo a linha kantiana ortodoxa, só merecem o nome de “leis” as disposições jurídicas derivadas de um imperativo supremo inteiramente *apriorístico* assim formulado por Kant: “[...]”. Mas, como testemunha sua teoria do direito na *Metafísica dos costumes*, um número muito pequeno de leis pode ser considerado como corolário indiscutível do imperativo formal. Quanto ao resto, a conformidade com a lei significa conformidade com as leis surgidas da atividade legislativa do corpo político (RICOEUR, 1995, p. 95-96).

Logo, Ricoeur completa que de acordo com a teoria do direito na *Metafísica dos costumes*, “passa-se por uma volta ao interior do formalismo, de um *apriorismo* rigoroso a um positivismo jurídico no qual a questão do fundamento escapa à razão prática para cair sob o controle das instâncias legislativas empírica e historicamente constituídas” (RICOEUR, 1995, p. 96). Em síntese, com base em sua reflexão no campo da ética Ricoeur analisa o imperativo categórico kantiano e o formalismo da proposta kantiana. Todavia, Ricoeur discute sobre uma teoria puramente procedimental da justiça.

A concepção da justiça puramente procedimental fundamenta-se na ideia de que o objetivo principal de um sistema judicial é garantir que as leis sejam aplicadas de maneira justa e imparcial, sem importar o resultado específico de um caso. Nesta visão, o processo é mais importante do que o resultado final, desde que sejam seguidas as regras e os procedimentos corretos. Esta concepção da justiça se concentra em proteger os direitos individuais, promovendo o senso de justiça perante a lei e assegurando que as partes tenham uma oportunidade justa de se defender e apresentar suas alegações.

A justiça, por sua vez, advém na tomada de decisão geralmente diante de um conflito de interpretações. Se a decisão entre o certo e o errado derivasse de algo dado, então o discernimento e a interpretação já seriam autodeterminados. Ocorre que nem sempre a resolução de uma sentença é uma escolha entre o branco e o preto, mas entre o cinzento e o cinzento. Esta é uma metáfora que converge para a sabedoria do julgamento em situação na reflexão sobre a ideia do justo, de acordo com Ricoeur:

A sabedoria de julgamento consiste em elaborar composições frágeis sempre que é preciso decidir não tanto entre o bem e mal, e entre o branco e o preto, porém mais entre o cinzento e o cinzento, ou – caso eminentemente trágico – entre o mal e o pior. Estará à consciência por

isso reduzida ao arbitrário, com o qual consentem as morais da contestação situacionista? De modo algum (RICOEUR, 2008a, p. 209, 210).

Desta forma, a noção do justo é proveniente de um ato resultante de uma eminência coesa e dialética entre a universalidade da lei e a singularidade humana. Este ato não está limitado ao arbitrário, pois o julgamento entre *o justo* e o injusto deve exigir uma sabedoria que ultrapassa a individualidade, na medida em que emana da cultura criada por uma coletividade. O *justo* para Ricoeur volta-se para dois lados: “para o lado do bom, marcando a extensão das relações interpessoais para as instituições, e para o lado do legal, em que o sistema judiciário confere coerência e direito de coerção à lei.” (RICOEUR, 2014, p. 219). O filósofo pondera que a lei para ser considerada universal tem que possuir características coercitivas e objetivas e que a sua consciência, por ocorrer num processo subjetivo, variável e circunstancial, emergindo o conflito entre o respeito à norma universal e o respeito à singularidade humana, pois o filósofo acentua que:

As coisas se tornam ainda mais graves, quando não são apenas as normas que entram em conflito, mas quando se defrontam, de um lado, o respeito devido à norma universal e, de outro, o respeito devido às pessoas singulares. Trata-se realmente do trágico da ação, uma vez que a norma continua sendo reconhecida como parte do debate, no conflito que a opõe à preocupação com a miséria humana (RICOEUR, 2008a, p. 209).

Sendo assim, o problema não é apenas decidir entre bem e mal, mas encontrar uma forma razoável de elo entre os termos. Se o ato de julgar deriva de uma influência lógica da conduta humana, cabe considerar a relevância da experiência narrativa do sujeito da ação sobre qualquer preceito, decreto-lei ou norma de comportamento pré-estabelecido enquanto justo.

Essas considerações têm como pressuposto a ideia de que a justiça tem seu fundamento na interpretação da experiência narrada, ou seja, o justo deriva do fator histórico, do sentido da vivência, que nos permite apreender o injusto como indignação diante de uma situação própria da condição humana. Essa questão está atrelada à significação do ato de julgar, na busca da instauração do desejo pelo justo, enquanto compreensão ético-moral da justiça. Por isso a relevância no tocante ao fator histórico e à experiência narrada.

O filósofo aponta o fato das histórias de vida estarem essencialmente interligadas umas nas outras, no sentido que a narrativa que cada um faz ou recebe de sua própria vida se torna continuidade das outras que, por sua vez, formam as narrativas

dos outros, assim as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos, bem como as próprias instituições, se reconhecem por meio da sua identidade narrativa (RICOEUR, 2008a p.28).

Contudo, em que sentido o reconhecimento das instituições por meio da identidade narrativa pode influenciar no ato de julgar? Segundo Ricoeur é possível que o reconhecimento das instituições por meio da identidade narrativa, também podem contribuir para a reflexão sobre a influência no ato de julgar, no sentido do que pode ser ou não justo, em relação ao campo da ética e da ideia de justiça. A prática judiciária depende esforços para compreender os problemas próprios da linguagem jurídica, fortemente carregada por uma *tecnologia de decisão* mediante a tensão entre a letra da lei e a *práxis* retórica e argumentativa da linguagem técnico-jurídica, que forçam a emergência de um exercício argumentativo e hermenêutico sobre um juízo acerca do que é o injusto e o justo.

A teoria filosófica do justo de Ricoeur está inserida especificamente nas três secções da obra *O si-mesmo como outro*, com capítulos estruturados entre o sétimo e nono estudo, contendo um eixo *horizontal* e outro *vertical*. No eixo *horizontal* ele apresenta a proposta da *ipseidade*, que se opõe à *mesmidade*, para caracterizar a espécie de *identidade* que corresponde ao si, em outras palavras, trata da formação *dialógica do si*, enquanto que o eixo *vertical* faz referência à formação hierárquica dos *predicados* que concebem a ação humana em termos de moralidade. Assim, o lugar filosófico do justo é precisamente no ponto de intersecção entre esses dois eixos. A respeito do eixo horizontal, que incide na constituição dialógica do si, onde uma teoria filosófica do justo encontra seu apoio. Ricoeur argumenta:

Para começar, adotemos a leitura “horizontal” cuja temática, (...) é a constituição dialógica do si. Uma teoria filosófica do justo encontra, assim, sua primeira base na asserção segundo a qual o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica, que um pensamento herdeiro da grande tradição da filosofia reflexiva seria tentado a privilegiar (RICOEUR, 2008a, p. 7).

Entretanto, a teoria filosófica do justo de Ricoeur evidencia sua primeira base no eixo horizontal que, por sua vez, implica na composição *dialógica do si*, o qual constitui sua identidade a partir de uma estrutura relacional com o outro. É necessário compreender o sentido dessa referência em relação ao outro, primeiro para não correr o risco de ficar na banalidade e, segundo, porque não seria o suficiente para ter claro o lugar da justiça, conforme aponta o filósofo:

[...] essa menção do outro, já no limiar de uma reflexão sobre a constituição do si, continuaria sendo uma grande banalidade e, sobretudo, não bastaria para marcar o lugar onde a questão da justiça pode ser encontrada, se, já de saída, não distinguíssemos duas acepções distintas da noção de outro ou outrem (RICOEUR, 2008a, p. 7-8).

Desse modo, Ricoeur aborda a distinção entre a virtude da amizade e a virtude da justiça, de modo que esta se concretiza numa relação de distância com o outro. Assim temos a relação entre o “tu” e o “cada um”, sendo que “o outro segundo a amizade, é o “tu”; e o outro, segundo a justiça, é o “cada um”, conforme indica o adágio latino: *suum cuique tribueri*, a cada um o que é seu (RICOEUR, 2008a, p. 8). Assim ele apresenta a virtude da amizade e a virtude da justiça.

A justiça, a seu turno, opera no âmbito das instituições, englobando terceiros não inseridos em uma relação de amizade. Diferente da justiça, a amizade opera em pequenos grupos, pois seu desenvolvimento natural é a convivência e a proximidade, o querer *viver junto*. Segundo Ricoeur a virtude da amizade por mais considerável que seja não poderia exercer a incumbência da justiça, em contrapartida a virtude da justiça se firma mediante a relação de distância com o outro.

Conforme dito inicialmente, esta constitui a primeira base da teoria filosófica do justo, que implica “na asserção segundo a qual o si só se constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica” (RICOEUR, 2008a, p.7). Assim, Ricoeur considera que a relação vertical da teoria do justo, está em interseção com a relação horizontal, onde estão atrelados o si-mesmo, o próximo e o distante.

Todavia, a aspiração ética do homem, que se traduz na equação “*viver bem com e para o outro em instituições justas*” reflete a relação horizontal da teoria do justo, a qual trata o aspecto conceitual no que se refere à ética exposta no sétimo estudo de *O si-mesmo como outro*. Assim é possível constar três níveis apresentados por Ricoeur inseridos na relação horizontal da teoria do justo:

No primeiro nível, o predicado que qualifica moralmente a ação é o predicado *bom*. O ponto de vista a que está relacionado esse predicado poder ser chamado de teleológico, uma vez que bom designa o *télos* de uma vida inteira em busca daquilo que alguns agentes humanos podem considerar como realização (*accomplissement*), um coroamento feliz. Não é indiferente o fato de a palavra *vida* ser pronunciada no contexto de uma filosofia da ação. Ela lembra que a ação humana é carregada pelo desejo e, correlativamente, pela carência, e que é em termo de desejo e carência que se pode falar de querer uma vida realizada. Esse nexos entre vida, desejo, carência e realização constitui o fundamento da moralidade. E a ele reservo, por convenção de linguagem, o termo ético. É assim que defino a ética como querer uma vida boa (RICOEUR, 2008a, p. 9-10).

Contudo, com base no estudo sobre a teoria do justo a partir de Ricoeur é possível identificar três níveis, sendo o primeiro a conexão entre justiça e o querer a vida boa; o segundo a conexão entre o senso de justiça (bem) e norma de justiça (legal), e o terceiro a aplicação da norma à situação concreta mediante o tribunal que vai do ato de julgar até a sua conclusão no tempo (RICOEUR, 2008a, p.15-17).

Em razão disso, podemos constatar o nível teleológico, o qual faz referência à ideia de *bem*, o nível deontológico, referente ao conceito de *norma*, e o nível da sabedoria prática, ao qual faz referência à noção de *juízo prudencial*. Em síntese, as três teses da teoria do justo de Ricoeur pode ser devidamente apresentada no sentido do bom, do legal e do equitativo. Desse modo, Ricoeur declara que esses níveis, integram uma relação horizontal, outra vertical e por fim situacional da teoria do justo.

Assim, a partir da questão abordada neste tópico conseqüentemente emerge o problema dos conflitos, devido à insatisfação dos interesses não realizados que, segundo Ricoeur, constitui-se a partir da intenção moral de indignação resultante do vivido, da dor de um sentimento proveniente de determinada interioridade e intencionalidade, diante das situações de injustiça.

É o caso do poder punitivo do Estado, questão que será abordada nos próximos capítulos, sobre a violência legítima e autorizada pela própria Sociedade Civil. Destaca-se, que ao surgir um conflito de interesse entre integrantes de uma comunidade, quando isso ocorre inserido em uma ordem contratual pré-estabelecida, resulta na violência legitimada pela justiça a qual deverá se desenvolver no plano das instituições justas, sentenciado positivamente pelo Direito e materializado no *ato de julgar*.

2.2. Considerações sobre a ideia de direito e o jurídico em Ricoeur

O propósito desta primeira seção é analisar previamente as considerações de Paul Ricoeur sobre a ideia de direito e do jurídico. Para tanto, faremos um recorrido histórico para pensar algumas propostas contemporâneas da abordagem do jurídico e da concepção de direito, no sentido que permita nas próximas seções tratar sobre a contribuição filosófica de Ricoeur para a teoria da justiça e o sentido estrito do ato de julgar.

Consideramos importante apresentar alguns sombreamentos críticos da posição de alguns pensadores contemporâneos sobre a concepção de direito (3.2.1) para, em seguida, confrontá-las com a posição de Ricoeur em relação a este tema (3.2.2).

2.2.1. Alguns sombreamentos críticos à concepção de direito na filosofia contemporânea

Hans-Georg Gadamer, defendeu que a ideia do direito é um fenômeno hermenêutico que precisa ser compreendido em seu contexto histórico e cultural. Para ele, a compreensão do direito não pode ser reduzida a meras normas e regras formais, mas precisa levar em conta a tradição, a cultura e a história de cada sociedade.⁷ Dessa forma, quanto à hermenêutica jurídica e o direito, ele aponta que o modelo da hermenêutica jurídica mostrou-se, pois, efetivamente eficiente, no tocante ao direito, inserida na função judicial e mediante o sentido original de um texto legal, o que faz o jurista é exatamente aquilo que ocorre em qualquer tipo de compreensão. A antiga unidade das disciplinas hermenêuticas recupera seu direito e se reconhece a *consciência da história efetual* em toda prática hermenêutica, tanto na do filólogo quanto na do historiador.

Evidenciando o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação é antes, a verdadeira compreensão do próprio universal que todo texto representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito e não enquanto emprego posterior de algo universal, compreendido primeiro em si mesmo, e depois aplicado a um caso concreto. (GADAMER, 2014, p. 446-447). Em complementação a esse pensamento, em *Verdade e método*, Gadamer aponta que, o jurista é conhecedor da lei em si mesma, porém o teor normativo precisa ser nivelado ao caso concreto ao qual se aplicará, sendo necessário um conhecimento histórico do sentido originário, nesse caso:

[...] o jurista não pode sujeitar-se a que, por exemplo, os protocolos parlamentares lhe ensinariam com respeito à intenção dos que elaboraram a lei. Pelo contrário, o jurista está obrigado a admitir que as circunstâncias foram sendo mudadas e que, por conseguinte, tem que determinar de novo a função normativa da Lei (GADAMER, 1997, p. 485)

⁷ Hans-Georg Gadamer, em sua obra *Verdad y Método*, defendeu a ideia de que o direito é um fenômeno hermenêutico que precisa ser compreendido em seu contexto histórico e cultural.

Com base nessas considerações, a missão da interpretação tem como função consolidar a lei em cada caso, ou seja, é a tarefa da aplicação. O aprimoramento efetivo do direito fica a encargo do juiz, mas este se encontra sujeito à lei como qualquer outro membro da comunidade jurídica. A ideia de uma ordem judicial considera-se o fato de que a sentença do juiz não decorra de arbitrariedades irregulares, mas de uma ponderação justa do conjunto (cf. GADAMER, 2014, p. 432-433).

Gadamer ponderou a noção do direito a partir de um fenômeno hermenêutico, contudo, Jean-Paul Sartre acredita que o direito é uma forma de opressão e alienação, pois reflete as estruturas sociais dominantes e perpetua o poder das elites. Sartre vê o direito como um obstáculo para a liberdade individual, pois segundo ele os indivíduos são abstratamente livres e iguais, resultando na impossibilidade de conter a violência material, na proporção em que o opressor trata o oprimido, como pessoa moral abstrata e como objeto a título concreto, tem-se, em síntese que “a lógica do direito é a lógica do opressor” (ALMEIDA, 2016. p. 160).

Em contrapartida, o filósofo Lituano, Emmanuel Levinas defende uma ética da responsabilidade pessoal, na qual o direito é visto como um meio para proteger a dignidade humana e promover a justiça. Ele enfatiza a importância da relação pessoal com o outro e a responsabilidade individual para com os outros. Para Levinas o direito é secundário em relação à ética e à justiça. A justiça deve ser alcançada através da compaixão e da compreensão mútua, ela não se limita à *função do juízo*, não é exterior ao conflito, ou seja, a justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições, não podem exercer o controle da responsabilidade do sujeito enquanto alteridade (LEVINAS, 2011, p.173). Quanto à questão do interesse de dominação presente no jogo de interesse político, segundo Levinas, o homem acaba sendo atingido ao ponto de ser tipificado e padronizado devido à opressão violenta que desconsidera a condição humana, assim “os direitos humanos deveriam ser os direitos do outro” (LEVINAS.1995, p.153). Sobre essa questão do direito do *Outro*, Levinas não exclui a responsabilidade de modo geral, nesse caso a legitimação do direito é possível a partir da existência do *Terceiro*, sendo o direito sempre sendo o direito do *Outro*, somente nessa perspectiva se fundamentaria dentro do pensamento de Levinas, a formação de determinados instrumentos políticos de justiça e por outro lado, a justiça que contemplasse somente o aspecto formal das leis possivelmente poderia até ser prestigiada devida sua execução técnica e formal na aplicação através da sentença, mediante leis, decreto, e demais regulamentos, entretanto

se na prática for reduzida a esse critério, lastimavelmente perderia o sentido maior, que é a justiça (LEVINAS, 2005, p. 294).

2.2.2. A relação de Ricoeur com o direito e o jurídico

Ricoeur faz sua filosofia, dialogando com outros pensadores, nesse sentido, a principal diferença entre as considerações de Ricoeur e Martin Heidegger sobre o direito reside na compreensão da natureza e da função do direito⁸ (STRECK, 2006. p. 427). Ricoeur entendia o direito como um fenômeno dialético que deve levar em conta as circunstâncias sociais, históricas e éticas de cada caso, além das normas e regras formais. Para ele, o direito deve ser compreendido como uma forma de justiça que leva em conta as nuances e sutilezas de cada situação (RICOEUR, 2008a, p. 177).

Esses pensadores entre outros influenciaram a abordagem de Ricoeur sobre a questão jurídica, mas ele não se identificou completamente com nenhum deles. No primeiro exemplo citado, Hans-Georg Gadamer, defendeu a ideia do direito enquanto fenômeno hermenêutico, que precisa ser compreendido em seu contexto histórico e cultural (GADAMER, 2014, p. 432-433). Em seguida, Jean-Paul Sartre, como existencialista, enfatizou a importância da liberdade e da responsabilidade individual na determinação da justiça e Emmanuel Levinas, por sua vez, destacou a importância da ética e da responsabilidade interpessoal na compreensão da justiça (LEVINAS, 2011, p.173).

Ricoeur, por sua vez, expressou insatisfação com a abordagem legalista dominante de seu tempo, que entendia o direito apenas como normas e regras formais, em especial quando ele discorre sobre o sentido do *ato de julgar*: “[...] não podemos nos restringir a essa definição do ato de julgar, inteiramente delimitada pelas condições do processo, é importante ressaltar a necessidade social” (RICOEUR, 2008a, p. 177). Nesse sentido, na busca da noção de justiça e do Direito é uma tarefa complexa, porque é preciso considerar o contexto real onde a justiça ou a injustiça encontram o seu lugar, sendo a hermenêutica fundamental para compreender e aplicar o direito de forma justa e

⁸ De acordo com as lições de Lenio Streck sobre as bases da diferença ontológica (*ontologische Differenz*) de Heidegger (STRECK, 2006. P. 427). Heidegger enfatizou a importância da ontologia do direito, argumentando que o direito é uma manifestação da essência da justiça. Uma abordagem divergente da concepção de Ricoeur, visto que, este enfatiza a importância das circunstâncias sociais, históricas e éticas na compreensão da justiça, enquanto Heidegger destaca a importância da ontologia do direito na compreensão da essência da justiça.

eficaz na sociedade, mediante a *re-abertura* das tradições filosóficas da teoria da justiça às discussões de caráter ético e político (ROSSETTI, 2011, p. 24-25).

Segundo Ricoeur o direito deve ser compreendido como um fenômeno mais amplo, que inclui aspectos éticos, políticos e sociais, e não pode ser reduzido à simples aplicação mecânica de regras. Ele defendeu uma abordagem mais dialética e contextual da justiça, reconhecendo as nuances e subtilezas de cada caso e considerando as circunstâncias sociais e históricas que o rodeiam, o que reflete em uma das considerações de Oliver Abel a respeito da proposta do filósofo ao mencionar que “Ricoeur propõe uma *hermenêutica crítica*, sustentando a ideia de que é preciso reabrir constantemente as tradições numa comunicação política verdadeiramente aberta à discussão” (ABEL, 1996, p. 39).

É importante destacar que “Ricoeur não é um operador do Direito, suas análises são filosóficas, sua contribuição para a teoria do Direito pode ser circunscrita metodologicamente dentro do registro fenomenológico e hermenêutico do Direito” (LAUXEN, 2019, p. 102). Essa observação serve para reconhecer que embora não sendo operador do direito, não deixou de se preocupar com a questão da justiça social na democracia, sua atuação é filosófica, sua contribuição para a Teoria do Direito é direcionada metodologicamente no âmbito fenomenológico e hermenêutico do Direito. Nesse sentido a filosofia do direito deve ser vista como uma forma de reflexão crítica sobre a justiça e a moralidade. Ele defendeu que a justiça é um princípio fundamental da vida em comunidade e que é necessário equilibrar as diferentes formas de justiça e considerar as diferentes perspectivas para alcançar uma justiça equitativa. Essas ideias foram influentes para muitos juristas que buscavam uma abordagem crítica e interdisciplinar da filosofia do direito.

Conforme François Dosse (2017) é notório as intervenções públicas de Ricoeur no campo do direito, seus estudos compreenderam muitos aspectos da filosofia jurídica, inclusive teve uma influência significativa com a comunidade dos juristas. No final dos anos cinquenta, o filósofo participa do seminário de filosofia do direito em Paris, Michel Viller “[...] especialista e escritor no campo de filosofia do direito, apoiase frequentemente nas posições de Ricoeur” (DOSSE, 2017, p. 551). Segundo Dosse, outro jurista de grande renome, Jean Carbonnier⁹, encontra na obra de Ricoeur matéria

⁹ Jean Carbonnier foi um jurista francês nascido em 20 de abril de 1908 e falecido em 28 de outubro de 2003, conhecido por seu trabalho na sociologia do direito e na defesa dos direitos humanos. Ele é considerado um dos principais representantes do movimento da sociologia jurídica na França. “Antigo

que o inspira enquanto jurista, mesmo que, sendo especialista de direito civil, confrontado com um domínio complexo, técnico, por vezes muito afastado de uma filosofia do direito cujas reflexões provêm mais do direito público. Jean Carbonnier declara:

Apesar desse afastamento, ele retém da obra de Ricoeur “sua reflexão já antiga sobre a responsabilidade, sobre a interpretação e, mais recentemente, sobre a justiça. Trata-se de um pensamento que, a cada vez, contribuiu para minha atividade como jurista” (DOSSE, 2017, p. 551).

Dosse (2017) respalda o quanto o jurista, Jean Carbonnier foi profundamente influenciado por Ricoeur em relação à importância da hermenêutica na interpretação do direito e na compreensão do papel da linguagem e da narrativa na construção do significado jurídico. Ele aplicou essas ideias em sua própria teoria do direito, enfatizando a importância da interpretação e da construção social do significado jurídico. Certifica também que Ricoeur influenciou Carbonnier em relação à importância da ética na prática do direito. Ricoeur argumentava que a ética é fundamental para a compreensão da justiça e do direito, e Carbonnier adotou essa perspectiva em seu trabalho, enfatizando a necessidade de considerar a ética na interpretação e aplicação do direito, em síntese com fundamento em sua biografia:

Essa influência é significativa quando Jean Carbonnier toma a iniciativa de modificar o procedimento que regulamenta o divórcio. Essa modificação do Código Civil, adotada pela lei de 1975, institui um tipo de divórcio qualificado como “divórcio de duplo consentimento” ou “divórcio requerido e aceito”. O anteprojeto de lei invocava a necessária *anamnese* da parte dos cônjuges, chamados, cada um deles, a narrar sua vida de casal em um relatório escrito, não para imputar a culpa do fracasso da vida em comum com seu parceiro, mas simplesmente para reconhecer essa constatação no termo de uma narrativa. Esse novo procedimento atribui à narração e, logo, à identidade narrativa, uma centralidade que é bastante inspirada nos trabalhos de Ricoeur (DOSSE, 2017, p. 552).

Esse foi um dos exemplos de procedimentos inspirados nos trabalhos de Ricoeur, pois outras contribuições para a filosofia jurídica foi sua abordagem hermenêutica do direito. Ele argumentou que a compreensão do direito é um processo contínuo de interpretação e reflexão, e que é importante considerar as diferentes perspectivas e interpretações do direito. Ele acreditava que a filosofia e o direito têm um papel importante na construção de uma sociedade justa e na proteção dos direitos humanos.

diretor da Faculdade de Direito de Poitiers entre 1937 – 1955, é eleito para Paris em 1955. Membro das instâncias dirigentes da Federação protestante da França. (...)” (DOSSE, 2017, p. 551).

Nesse sentido, é evidenciada também em sua biografia a influência significativa sobre o juiz Antoine Garapon¹⁰, especialmente em relação à sua abordagem da justiça e do direito. Garapon foi fortemente influenciado por Ricoeur em sua concepção da justiça e do direito. Em particular, ele incorporou a ideia de Ricoeur de que a interpretação é fundamental para a justiça ao analisar que o sistema judicial francês muitas vezes comete equívocos ao apreciar situações complexas em que está envolvido e que os juízes muitas vezes se limitam a aplicar as leis sem levar em conta as nuances das circunstâncias.

Por essa razão, Garapon busca uma abordagem mais interpretativa e reflexiva para a justiça, na qual os juízes são incentivados a ouvir todas as partes envolvidas e a considerar todas as perspectivas relevantes antes de tomar uma decisão. Ele argumenta que essa abordagem pode ajudar a promover a justiça restaurativa, na qual o objetivo é restaurar as relações danificadas entre as partes, em vez de simplesmente punir os culpados. De acordo com, Dosse:

Antoine Garapon se interessa não só pelos problemas que lhes colocam as decisões de justiça enquanto profissional, mas também pela dimensão antropológica da justiça, até porque fez uma tese, dirigida por Jean Carbonnier, sobre os fundamentos do ritual judiciário. Mergulha nas leituras clássicas da antropologia: Frazer, Cazeneuve, etc., mas descobre, sobretudo com Ricoeur, a noção de hermenêutica, que lhe permite perceber o vínculo orgânico entre os símbolos e a ação (DOSSE, 2017, p. 552-553).

Sua abordagem hermenêutica foi influente para juristas que buscavam uma abordagem interpretativa e crítica do direito. Desse modo, a obra *O justo I Justiça como regra moral e instituição*, é um estudo filosófico sobre a justiça. Nela, Ricoeur examina a significância e seriedade da justiça para a vida em sociedade. Discute as diferentes abordagens filosóficas para entender a justiça, incluindo a teoria da justiça de John Rawls. Segundo Dosse:

Ricoeur atribui uma importância fundamental à obra de Rawls, *uma teoria da justiça* na construção de uma ontologia do direito. As teses de Rawls operam como argumentos contra o positivismo que assola o mundo jurídico, graças à incorporação dos princípios de justiça que Rawls promove na elaboração das regras procedimentais (DOSSE, 2017, p.556).

¹⁰ Antoine Garapon e Paul Ricoeur colaboraram de forma significativa no campo da filosofia do direito e da justiça. Como fundadores do Instituto de Altos Estudos sobre a Justiça (IHEJ), trabalharam juntos para promover a pesquisa e o debate sobre questões jurídicas e éticas. Sua parceria intelectual teve um impacto significativo na França e no mundo (Resumo: A colaboração entre Antoine Garapon e Paul Ricoeur no campo da filosofia do direito e da justiça teve um impacto significativo na pesquisa e no debate sobre questões jurídicas e éticas) (DOSSE, 2017, p. 552).

Contudo, Ricoeur analisa a justiça como uma das virtudes fundamentais da vida em comunidade, essencial para a promoção do bem comum. Por outro lado, explora as questões éticas e políticas que surgem na aplicação da justiça em situações concretas. Ele aborda, por exemplo, as questões relacionadas à punição, à distribuição de recursos e às políticas públicas.

Por conseguinte, *O Justo 1* é uma obra importante para a compreensão da filosofia do direito e das questões relacionadas à aplicação da justiça na vida em sociedade, são textos que vem complementar de algum modo as abordagens da obra *O si-mesmo como um outro*. Textos que investigam os conceitos de (*sujeito capaz, falibilidade, promessa, responsabilidade*)¹¹, entre outros. Podemos mencionar, por exemplo, que ao deslindar o conceito de falibilidade¹² (*falibilité*), Ricoeur evidencia que a “ideia de que o homem é constitucionalmente frágil, de que pode cair”, é um meio “totalmente acessível à reflexão pura e assinala uma característica do ser humano” (RICOEUR, 1982, p. 25).

Ao investigar esse conceito ele se depara com o problema do mal, indubitavelmente em Ricoeur o conceito de falibilidade pode apresentar outros sentidos em outros contextos. A falibilidade humana influencia nas decisões do ser humano capaz de julgar no caso o juiz de direito que aliena-se do caráter humano de sua prática e por força da própria lógica de sua atividade a partir de princípios e normas apropriadas do Poder Judiciário.

A finalidade desta seção não é explicitar cada um dos conceitos dessa obra, mas convém considerar certa influência na compreensão da filosofia ricoeuriana no que se refere ao homem capaz de agir com equidade, de falar com coerência, dizer o que é ser justo, um sujeito capaz de julgar uma ação a partir da imputação de uma responsabilidade seja a si mesmo seja a outro, estudo integralizado na obra *O si mesmo como outro*, perpassando sobre o projeto textual do *O Justo 2, Leituras 1* e demais textos. Dosse informa:

¹¹ Considerações que conduzem a reflexão a respeito de uma *ética da responsabilidade*. Também presente na obra *O si-mesmo como outro, no sétimo estudo, O si e a visada ética*. Apesar de não ser o intuito da presente pesquisa elaborar uma investigação minuciosa sobre este conceito, mas ao expor sobre o tema da justiça, necessariamente adentramos sobre questões de *responsabilidade* e esbarramos em problemas de interesse, bem com problema dos *conflitos*, temáticas fundamentais nos textos de Ricoeur o qual dedica parte de seus estudos e que será discutido nos próximos capítulo desta pesquisa.

¹² Ricoeur aponta que distintamente de Leibniz, que considerava que o mal moral decorre da limitação humana (falibilidade), que por sua vez é metafísica, falibilidade e falta não são sinônimos, sendo a primeira de sentido biológico, própria da natureza humana, enquanto que a outra é de caráter moral ou cultural, onde uma conduta pode ser qualificada como boa ou má (RICOEUR, 1982, P. 149).

O envolvimento de Ricoeur nas reflexões sobre a justiça não é fruto do acaso, uma vez que se inscreve no próprio seio de toda sua temática do “homem capaz”, que se encontra na questão da responsabilidade um prolongamento jurídico. Colocando-se a questão de saber quem é o sujeito do direito, o fio condutor da demonstração de Ricoeur é a “noção de capacidade [...]”. Ela constitui, a meu ver, o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito do direito”. Esse sujeito, ao qual podemos atribuir esta ou aquela ação, só é verdadeiramente sujeito de direito uma vez que suas aptidões são atualizadas na relação dialógicas com o outro, quando essa relação se reveste de uma dimensão institucional (DOSSE, 2017, p. 564).

Essas considerações apresentam como fundamento “a relação triádica” em *O si-mesmo como outro*, conceito filosófico desenvolvido por Paul Ricoeur, que descreve como o indivíduo é capaz de se ver como um “outro” a partir da reflexão sobre si mesmo e sobre a sua relação com os outros. Essa reflexão se dá por meio da linguagem e da cultura, que são os meios pelos quais o indivíduo se relaciona com o mundo.

Na filosofia do direito, a tríade “eu, outro e instituição” é uma adaptação desse conceito, que tem como objetivo entender a relação entre o indivíduo e o sistema jurídico. Segundo essa teoria, o eu é o indivíduo que busca ter seus direitos protegidos e reconhecidos pelo sistema jurídico, o outro é qualquer pessoa que possa afetar os direitos do eu e a instituição é o próprio sistema jurídico, que deve garantir a justiça e a equidade entre os indivíduos, segundo a referência de Dosse:

A relação triádica em *O si-mesmo como outro* entre o eu, outrem [autrui] e a instituição, é também a base estruturante da filosofia do direito, a partir de um desdobramento da alteridade em uma alteridade interpessoal e uma alteridade institucional: “a relação com o *terceiro* parece ser tão primitiva quanto à relação com o *tu*” (DOSSE, 2017, p. 564-565)¹³.

Nessa perspectiva, a instituição não é vista como um poder absoluto, mas sim como um conjunto de regras e normas que devem ser seguidas para garantir a proteção dos direitos individuais. Dessa forma, a tríade “eu, outro e instituição” é fundamental para entender a relação entre o indivíduo e o sistema jurídico, e para garantir a proteção dos direitos fundamentais em uma sociedade justa. “É na reflexividade da própria prática jurídica que Ricoeur percebe a verdadeira resposta a oferecer às novas interpelações da modernidade, adotando uma atitude que faça ‘jus ao direito’ [droit ou droit]” (DOSSE, 2017, p. 566).

¹³ Citação de Dosse, sobre: RICOEUR, Paul. **Le concept de responsabilité**. *Esprit*, novembre 1994, p. 41, retomada em *Le juste I*, p. 59.

A prática da Justiça, considerada como prática judiciária de *dizer o direito* para os sujeitos em conflito de interesses tem a finalidade de estabelecer a justa distância entre as partes em litígio. Nessa direção, a “Justiça”, no nível das instituições públicas, não faz justiça como almejaria uma razão contemplativa, mas como definida no arcabouço das leis e normas coletivas.

Ricoeur assumiu um posicionamento desenvolvido nos dois volumes de *O justo*. Sua motivação partiu, sobretudo, do fato dos profissionais da filosofia de sua geração atribuir pouca atenção ao debate no campo da *filosofia do direito*. A explicação foi por conta do impacto produzido pelo desencadeamento em potencial da violência durante o século XX, somando na supervalorização do campo moral e político em detrimento do Direito refletindo no enfraquecimento do debate jurídico, segundo Ricoeur:

O choque produzido pelo desencadeamento da violência durante o horrível século XX explica em grande parte essa ocultação da problemática jurídica por aquela que se pode qualificar em termos gerais de ético-política. Contudo essa ocultação prejudica ambas as disciplinas em questão da *legitimidade* da ordem em virtude da qual o Estado serve de obstáculo à violência, mesmo que a expensas da outra violência da qual o próprio poder político e cujos estigmas ele nos deixa de carregar [...] (RICOEUR, 2008, p. 2).

A violência no século XX, torna-se um desafio perante as exigentes implicações dos dilemas do pós-guerra, por essa razão a contribuição de Ricoeur em *O Justo* 1 e 2 apresenta três fatores, sendo que o primeiro procura fazer justiça a tradição filosófica do Direito ofuscada pelo campo da política e da ética. O segundo fator busca nivelar o distanciamento entre essas duas áreas, pois esta ocultação que o filósofo aponta sobre a questão jurídica também é prejudicial para ambas, tanto na dimensão política quanto na ética e o terceiro fator, implica na sua contribuição no desenvolvimento temático de sua ética e filosofia política, visto que, “para Ricoeur o justo está a meio caminho entre a política e a moral” (LAUXEN, 2019, p. 98-99).

No que se refere ao problema da pouca atenção que a filosofia contemporânea deu ao âmbito jurídico, se comparado com o âmbito moral e político, de fato destoa da larga tradição na qual o jurídico era parte constitutiva da reflexão filosófica, desde Platão e Aristóteles passando por Hobbes, Maquiavel, Adam Smith, mas também Leibniz, Kant, Hegel, etc. Conforme Ricoeur:

A República de Platão está tão associada à questão da justiça, que a tradição converteu essa ideia em subtítulo do célebre diálogo. Aristóteles, por sua vez, em suas *Éticas* dedica uma análise detalhada à virtude da justiça. Na aurora dos tempos modernos, foi em relação às teorias do direito natural que se

determinaram as teorias contratualistas do vínculo social. As filosofias de Hobbes, Maquiavel e Adam Smith só são teorias políticas porque propõem explicações para a origem e a finalidade do direito. Leibniz e Kant contrapõe tratados expressamente dedicados ao direito. E como deixar de mencionar os *Principes de la philosophie du droit* de Hegel que tantas vezes serviram por si sós de base para as reflexões dos filósofos profissionais de minha geração sobre a sequência *moral – direito – política*? Mas, mesmo então, o principal objeto de nossas preocupações era o elo entre a ética política, deixando-se de lado a questão jurídica específica (RICOEUR, 2019, p. 1-2, grifo do autor).

A questão lançada por Ricoeur é se a falta de importância à legitimidade da ordem constitucional enquanto definição do Estado de direito, não terá sido porque, em vez de focarmos no ápice da filosofia hegeliana do direito, preferimos desviar atenção, ludibriados com sua filosofia da história, assim ele identifica desde Platão e Aristóteles e demais filósofos junto a suas teorias políticas explicações sobre a origem e finalidade do Direito, mas não deixa de destacar os *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, que foi como apoio para as reflexões dos intelectuais da sua época, segundo Ricoeur:

E como deixar de mencionar os *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, que tantas vezes serviram por si sós de base para as reflexões dos filósofos profissionais de minha geração sobre a sequência *moral-direito-política*? [...] o principal objeto de nossas preocupações era o elo entre a ética e a política, deixando-se de lado a questão jurídica específica (RICOEUR, 2008a, p. 2).

Diante desse reconhecimento, a reflexão lançada por Ricoeur é sobre a omissão ao deixar de lado as questões jurídicas específicas. Então, o que revela e explica parte dessa ocultação sobre essa problemática jurídica, pela ética e política, é justamente devido o conflito e a violência no século XX.

Por essa razão, a segunda contribuição em seu trabalho, conforme citado a cima, está voltada à compensação da lacuna que separa a ética e a política, segundo Ricoeur, isso é problemático para as duas disciplinas, uma vez que a política trata da legitimidade da ordem por meio da qual o Estado é como um obstáculo à violência mesmo que à custa de outra violência. Assim, enfatiza a necessidade da devida significância ao problema da legitimidade da ordem constitucional que define o Estado enquanto Estado de direito e até mesmo sua reflexão em alguns de seus artigos reunidos em *Leituras I: Em torno ao político*, no sentido de que:

[...] não terá sido porque, em vez de nos determos mais no *tópos* da filosofia hegeliana do direito, nós preferimos deixar que nosso olhar fugisse para os lados da filosofia da história que, no texto de Hegel, se segue à sua teoria do Estado, visto que já não existe regime constitucional que crie obstáculos às relações violentas entre Estados que se apresentam no teatro do mundo como grande indivíduos violentos? Passado o limiar em que a filosofia da história reassumia a problemática do direito, recomeçava a dramaturgia da guerra a

consumir toda a nossa energia intelectual, à custa da reiterada confissão da incompreensibilidade de princípio do mal político. Longe de mim deplorar, muito menos reprovar, o retorno obstinado ao problema eminentemente histórico do mal político, visto que eu mesmo para ele contribuí (RICOEUR, 2008a, p. 2-3).

Todavia, em face dessa consideração o terceiro ponto quanto à função do seu projeto textual ao defender o valor da filosofia no campo jurídico em contraposição a tendência da época, derivando na ocultação do direito pelo *mal na história*. Conduz a partir de Ricoeur a necessidade de assimilar o jurídico compreendido com os traços do judiciário proporcionando ao filósofo a possibilidade de refletir sobre as peculiaridades do direito entre a ética e a política, enquanto contraste entre uma filosofia política e uma filosofia do direito.

Nessa perspectiva foi fundamental a aproximação de Ricoeur com o *Institut des Hautes Études pour la Justice* (IHEJ), onde ele se voltou para a reflexão jurídica a qual teria menos chance de ser inoportunamente tomada por filosofia política, “filosofia esta abocanhada por uma filosofia da história, por sua vez assombrada pelo tormento impiedosamente fomentado e sustentado pela aporia do mal político” (RICOEUR, 2008a, p. 3).

Visto que quando se refere ao direito é como se houvesse uma barreira constituída por fatores negativos na história e uma filosofia onde o direito seria apreciado em sua especificidade não violenta, (questão que será discutida no segundo capítulo), entretanto a proposta do filósofo foi apresentar esse paralelo entre a filosofia e o direito ao cogitar que a guerra é um termo como sendo contundente da filosofia política, enquanto que a *paz*, o da filosofia do direito (RICOEUR, 2008a, p. 3).

Para Ricoeur, a filosofia é importante no âmbito jurídico porque permite uma compreensão mais profunda e crítica da natureza e significado da justiça, ajuda a esclarecer questões relacionadas ao direito e aos sistemas jurídicos, além de ajudar a identificar e superar as ambiguidades e contradições presentes no direito, tornando-o mais claro e coerente. Em suma, a filosofia desempenha um papel crucial na compreensão do direito e na busca de justiça. Deste modo, Ricoeur assumiu um posicionamento no sentido de *agir com o direito*, *fazer justiça a justiça* ao se preocupar com questões entre o justo e o injusto, no sentido de encontrar o jurídico dedicado ao judiciário, por meio das leis, tribunais, juízes, cerimonial do processo, onde o *direito é dito* no andamento de um caso concreto, mediante o pronunciamento da sentença.

Todavia, refletir essas considerações de Ricoeur sobre a Filosofia e o Direito, a partir da obra *O Justo I*, trata da relação entre a filosofia e o direito a partir de uma perspectiva hermenêutica. Para o filósofo a justiça é uma questão central tanto para a filosofia quanto para o direito, mas que essas duas disciplinas têm abordagens diferentes para a questão. Desse modo a filosofia apresenta uma abordagem crítica e reflexiva em relação à justiça, questionando suas bases e buscando fundamentá-la em princípios universais. Já o direito, por sua vez, tem uma abordagem mais prática e concreta, buscando aplicar a justiça em casos específicos e resolver conflitos interpessoais e sociais.

Percebe-se que Ricoeur também destacou que a filosofia e o direito são interdependentes e se complementam, que a filosofia pode contribuir para a compreensão mais profunda da justiça, enquanto o direito pode contribuir para a aplicação prática da justiça. Além disso, enfatizou a importância da hermenêutica para a relação entre a filosofia e o direito, no sentido que a interpretação é fundamental para a compreensão da justiça, tanto na filosofia quanto no direito, pois o ato de interpretar não é uma simples reprodução do significado, mas sim uma atividade criativa e que envolve a compreensão e a construção de significados.

Contudo, para o filósofo a hermenêutica é uma ferramenta importante para a compreensão e a aplicação da justiça, tanto na filosofia quanto no direito. Para ele a interpretação é essencial para a compreensão da diversidade de significados e valores que permeiam a questão da justiça, e que a hermenêutica pode ajudar a mediar os conflitos que surgem dessa diversidade. Em suma, a partir da obra "O Justo", Ricoeur defende que a filosofia e o direito têm abordagens diferentes para a questão da justiça, mas que são interdependentes e se complementam. Ele destaca a importância da hermenêutica para a compreensão e a aplicação da justiça, defendendo que a interpretação é fundamental para a construção de significados e valores que permeiam a questão da justiça. Contudo, tratar sobre as considerações de Ricoeur sobre a Filosofia e o Direito a partir da obra *O Justo I*, é ponto de partida para analisar quanto ao ato de julgar, pois além do sentido estrito, segundo Ricoeur apresenta um sentido amplo que inclui tanto a dimensão moral quanto a dimensão cognitiva. Portanto, na próxima seção será tratado sobre o sentido amplo do ato de julgar.

2.3. O sentido estrito de justiça e o ato de julgar (jurídico)

No tópico anterior foi abordado sobre o sentido amplo (moral) de justiça com base em *O Justo 1 e 2*, obras que de certa forma complementam as abordagens da “pequena ética” dos estudos de sete a nove de obra *O si-mesmo como outro*, nos quais Ricoeur desenvolve três níveis de sua teoria ético-moral: o teleológico, o deontológico e a sabedoria prática.

Nesta subseção o propósito é analisar o sentido estrito do termo julgar. Assim, ao analisar o ato de julgar, Ricoeur inicia apresentando as potencialidades apresentadas pelo dicionário sobre o verbo *judgar*. Ele demonstra que o julgamento é uma forma de interpretação da realidade, uma vez que envolve a atribuição de sentido aos fatos. Para Ricoeur, o julgamento é uma atividade que vai além da simples distinção entre o certo e o errado no plano normativo, pois envolve também a construção de sentido a partir da interpretação do caso concreto.

No contexto técnico, o julgamento pode ser entendido como uma forma de avaliar a validade de uma tese ou argumento, baseado em critérios claros e objetivos. Em outras palavras, o julgamento técnico é uma forma de chegar a uma conclusão sobre a verdade de uma afirmação, com base em dados concretos e análises sistemáticas. De acordo com Ricoeur, o julgamento técnico é um modo de alcançar decisões, uma vez que permite avaliar as afirmações e formular teorias e hipóteses mais precisas. Além disso, o julgamento técnico apresenta seu nível de relevância, pois permite que se faça uma avaliação objetiva da realidade, evitando a imposição de visões subjetivas ou preconceituosas. Assim, Ricoeur faz uma espécie de fenomenologia desse ato (2008a p. 175).

Ele inicia o texto investigando o significado de julgar como sendo “deslindar para pôr fim à incerteza”. Seu alvo de longo prazo será “falar da contribuição do julgamento para a paz pública” (RICOEUR, 2008a, p. 176). Logo de imediato percebemos que o tema da paz é um dos panos de fundo que prova que sua análise, necessariamente, está atrelada ao fenômeno da violência uma vez que a violência é produto de uma violência anterior a da vítima que pode gerar a réplica imediata através da vingança.

Ele inicia sua análise diferenciando o sentido usual e técnico do verbo “julgar” em diversas camadas de significados. No *sentido usual* ele carrega as noções numa “ordem de densidade crescente” de força dada em graus: (1º grau) “opinar”; (2º

grau) “avaliar”, “apreciar” e “aprovar”; (3º grau) consideração de uma proposição verdadeira (lado objetivo) e a adesão a essa proposição (lado subjetivo) (RICOEUR, 2008a, p. 176).

No *sentido judiciário* se refere a um processo institucionalizado e elaborado em etapas sob quatro condições necessárias para se instaurar: “1. existência de leis escritas; 2. presença de um âmbito institucional: tribunais, cortes de justiça, etc.; 3. atuação de pessoas qualificadas, competentes, independentes que dizemos ‘encarregadas de julgar’; 4. o curso de uma ação constituído pelo processo [...]” (RICOEUR, 2008a, p. 176).

O processo é um conjunto de documentos e petições que obedecem a um rito jurídico, constituído de uma modalidade sistemática mediante o exercício do poder, na expectativa de que o juiz de direito predisposto e uma burocracia, permitem ao juízo competente determinar uma sentença no sentido amplo da palavra, para Ricoeur:

Sem dúvida, para além dessa decisão final ainda é possível deliberar, no sentido de que todo julgamento ensaia para si mesmo, um “mas”; no entanto, é característica do julgamento no plano judiciário interromper o jogo e o contrajogo dos argumentos, pondo-lhes um ponto final, ainda que este seja provisório, pelo menos enquanto permanecerem abertas as vias de recursos; mas, no final, haverá em algum lugar ou em algum momento uma última decisão que será sancionada pelos poderes públicos (RICOEUR, 2019, p. 176-177).

É de fundamental importância destacar que o autor não está interessado em limitar o conceito do *ato de julgar* unicamente enquanto fases do processo, pois ela aponta a finalidade social, onde ele faz uma analogia entre o processo e a partida de xadrez, nos dois exemplos é necessário chegar até a fase final, respeitando as regras, no sentido de que o *ato de julgar* interrompendo as *incertezas* do processo, demonstra a força do direito em “a-partar esferas de atividade, de-limitar as pretensões de um e as pretensões de outro [...] O *ato de julgar* consiste realmente em separar; [...]” (RICOEUR, 2019, p. 178).

Ricoeur aponta que “o processo não passa de uma forma codificada de um fenômeno mais amplo que é o *conflito*. Portanto, cumpre recolocar o processo, com seus procedimentos específicos, no plano de fundo de um fenômeno social [...]” (RICOEUR, 2019, p. 178). No direito, considerando a finalidade última do *ato de julgar* e no sentido próprio do termo, o julgamento não possui somente uma dimensão moral, mas uma *lógica como ato de discurso*.

Ao demonstrar um posicionamento crítico entre a filosofia política diante do campo jurídico, é certo que o autor não pretende confundir pela dramatização retórica que confronta a problemática da política da guerra à da política da paz, visto que ele segue outro percurso ao priorizar sutilmente a interligação entre as duas problemáticas, desse modo ele questiona que a paz também não é um horizonte de uma perspectiva da política, refletida enquanto cosmopolítica, enquanto que a injustiça, afinal a violência, não se restringe em uma situação que o direito também procura transcender e que não consegue. Assunto abordado no ensaio da “Condenação, reabilitação, perdão” (RICOEUR, 2019, p. 183-197).

Nesse sentido, na obra *O justo 2*, o autor aponta para um elemento efetivo do sujeito capaz, refere-se a uma condição do sujeito capaz o qual deve responder por seus atos em quatro perspectivas, falar, fazer narrar e imputar na esfera das instituições justas. Este elemento fundamental pleiteado por Ricoeur compõe-se na *coerência da narrativa*, fundamental no processo de compreensão entre os homens de ação e a disputa mediante a palavra razoável e não fora dos limites da razoabilidade em prol da resolução dos problemas de modo pacífico. No tocante a essa questão em meio ao seu percurso filosófico Ricoeur reconhece em Éric Weil o fato de elaborar na introdução da sua *Lógica da Filosofia* “[...] uma longa meditação sobre a relação entre discurso e violência” (RICOEUR, 2019, p. 179).

É a partir desse aspecto que Ricoeur manifesta o filtro de leitura sob o qual ele compreende o sentido da existência da instituição jurídica em uma sociedade: o fenômeno da violência como ameaça à paz social. Fala-se de uma violência não apenas no sentido grosseiro da palavra, mas também num sentido velado e sutil presente em todos os âmbitos da sociedade, inclusive no próprio âmbito da instituição jurídica, daí a alusão feita ao conceito weiliano de violência.

Para Ricoeur se o conflito, e assim, de certa forma, a violência, provocam a intervenção judicial, esta se presta a ser definida pelo conjunto dos dispositivos por meios dos quais o conflito é elevado ao nível do processo, centrando-se este, por sua vez, num debate de palavras pronunciadas pelo direito “existe, pois um lugar da sociedade, (...) onde a palavra prevalece sobre a violência (...). ‘O ato de julgar’ a finalidade de curto prazo desse ato é resolver um conflito” (RICOEUR, 2008, p. 4). No próximo capítulo será destacada a questão da violência e a instituição da justiça, visto que a justiça encontra-se assim marcado em negativo, como se estivesse fazendo parte

do conjunto das alternativas que uma sociedade opõe à violência, opções que, ao mesmo tempo, definem um Estado de direito.

2.4. O ato de julgar e a não-violência do jurídico

Como é possível refletir a condição do ato de julgar mediante o direito, enquanto uma espécie de não-violência a luz das considerações de Ricoeur? Nesta seção, busca-se analisar essa questão, tomando como ponto de partida o terceiro tópico do capítulo anterior, com base na obra *O Justo I* onde o filósofo faz uma espécie de fenomenologia do ato de julgar.

O propósito de Ricoeur é refletir sobre o paradoxo relacionado ao surgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça que tem como objetivo suplantar a vingança. A pretensão dos partidários de medidas de represália é exercer diretamente a vingança em seu favor. Assim Ricoeur procura acompanhar a trajetória da justiça para além desse ponto inicial de confusão (RICOEUR, 2008b, p. 251).

Para Ricoeur o senso de justiça, acima da vingança, se equipara ao sentimento de indignação, presente na expressão menos sofisticada típica quando emitimos o grito: “é injusto!”, expressão que denuncia a insatisfação pela distribuição diferente entre as partes, a imposição de punição indevida, ou a promessa não cumprida. Estas situações típicas antecipam a distribuição básica entre justiça social, justiça penal, justiça civil, que norteia trocas, acordos e tratados. Dessa forma a questão lançada é: “O que falta a esse acesso de indignação para satisfazer à exigência moral de um verdadeiro senso de justiça?” (RICOEUR, 2008b, p. 251)

Segundo Ricoeur, o que falta à indignação é uma óbvia ruptura da relação entre a vingança e a justiça, essa ruptura se expressa no estabelecimento de uma *distância* entre a “injustiça alegada e a represália apressada”, “distância entre a imposição de um sofrimento pelo ofensor e a imposição de um sofrimento adicional aplicado pela punição”. Entretanto, é essa mesma distância que já faltava na pretensão dos defensores de represália imediata ao exercício da justiça, pois, continua Ricoeur:

Ninguém está autorizado a fazer justiça com as próprias mãos; assim reza a regra de justiça. Ora, é em benefício de tal distância que se faz necessário um terceiro, uma terceira parte, entre o ofensor e sua vítima, entre crime e castigo (RICOEUR, 2008b, p. 252).

Nesse sentido a expressão “distância entre a ‘injustiça alegada e a represália apressada’” refere-se ao tempo necessário para se avaliar a alegação de injustiça e considerar as possíveis consequências de uma represália, antes de se tomar qualquer medida punitiva. Isso significa que a justiça deve ser feita com cautela e ponderação, levando em conta todos os fatos e circunstâncias relevantes, para evitar uma ação impensada ou injusta.

Segundo Ricoeur em prol de tal distância que se faz necessário um terceiro¹⁴, a expressão “distância entre a imposição de um sofrimento pelo ofensor e a imposição de um sofrimento adicional aplicado pela punição” refere-se à diferença entre o dano causado pelo ofensor e o sofrimento adicional que pode ser infligido pela punição. Ricoeur argumenta que a punição deve ser proporcional ao dano causado, ou seja, a punição deve ser adequada ao crime cometido e não deve impor um sofrimento desnecessário ou excessivo.

Ricoeur defende que a justiça é uma forma de superar a vingança, pois busca reparar o mal causado e restaurar o equilíbrio social sem recorrer à violência, ou seja, “ninguém está autorizado a fazer justiça com as próprias mãos; assim reza a regra de justiça” (RICOEUR, 2008b, p. 252). Nesse sentido a não-violência no plano jurídico em nosso contexto pode ser considerada em diversos aspectos, tais como, aplicada na justiça criminal.

Por essa razão, o ato de julgar, conforme visto anteriormente, tal como deve ser praticado por um juiz, manifesta-se no forte significado da palavra julgar, não é apenas uma opinião, uma avaliação, uma aceitação como verdadeira, mas, em última instância, a conclusão de um litígio que põe fim à incerteza, ao conflito, como se separasse as partes e interrompesse o ato de violento e, assim, como uma “finalidade de longo prazo”, contribui para a paz pública (RICOEUR, 2008a, p.175). Dessa forma, “[...] considerado nos limites estreitos do processo, o exercício do ato de julgar se situa facilmente num funcionamento geral da sociedade, considerada por Rawls como um vasto sistema de distribuição de partes” (RICOEUR, 2008a, p.178). Nesse sentido o ato de julgar possui um delicado equilíbrio entre dois componentes de partilha, o que reparte a minha parcela da vossa e o que, por outro lado, faz com que cada um tome

¹⁴ Uma terceira pessoa imparcial que ajude as partes a encontrarem uma solução para o conflito a comunicarem e entenderem seus pontos de um do outro, sugerindo opções de solução que as partes podem não ter considerado antes em casos de disputas familiares, empresariais, de vizinhança e até mesmo em conflitos internacionais. “uma terceira parte, entre o ofensor e sua vítima, entre crime e castigo. Um terceiro como avalista da justa distância entre duas ações e dois agentes” (RICOEUR, 2008b, p. 252).

parte na sociedade.

É esta justa distância entre os que se afrontam e estão próximos no conflito e afastados um do outro na ignorância, no ódio, ou no desprezo, que resume os dois aspectos do ato de julgar, por um lado, cortar, pôr fim à incerteza, separar as partes; por outro, fazer reconhecer a cada um a parte que o outro ocupa na mesma sociedade (RICOEUR, 2008a, p.181). Compreende-se que o filósofo defende que o reconhecimento das partes em um processo e a compreensão de seus interesses é essencial para a resolução de conflitos de forma justa e pacífica. Quando as partes envolvidas em um conflito são identificadas e seus interesses são considerados, é possível encontrar soluções que atendam às necessidades de todos os envolvidos, evitando que recorram à vingança como forma de resolver o problema.

Ao reconhecer as partes detentoras de interesse, é possível estabelecer uma comunicação mais efetiva entre ambas, por meio de uma instância mediadora capaz de arbitrar o conflito, e que toma o lugar da vingança. O tribunal é a via do terceiro, a instituição que pode resolver conflitos. A violência pode trazer consequências imprevisíveis para todas as partes envolvidas, pois a vingança pode levar a um ciclo interminável de retaliações, aumentando a intensidade do conflito e tornando ainda mais difícil encontrar uma solução pacífica. Além disso, a vingança não considera os interesses das outras partes envolvidas, podendo causar danos desnecessários e injustos. Conforme aponta Ricoeur:

Retomando a análise do ato de julgar a partir da ação considerável que consistiu em o Estado privar os indivíduos do exercício direto da justiça, sobretudo da justiça-vingança, fica claro que o horizonte do ato de julgar está mais *na paz social* do que na segurança, [...] A finalidade da paz social deixa transparecer nas entrelinhas algo mais profundo, referente ao reconhecimento mútuo; não diremos reconciliação; falaremos muito menos de amor e perdão, que já não são grandezas jurídicas, preferimos falar de *reconhecimento* (RICOEUR, 2008a, p.180).

Dessa forma, o reconhecimento entre as partes é o essencial para construir relações saudáveis e evitar a escalada da violência. Isso pode ser alcançado por meio da escuta das partes, elevando a disputa ao nível da palavra, escutando todos os envolvidos, essa é a incumbência do poder judiciário, resolver o conflito de forma justa e equilibrada quando não é possível chegar a uma solução amigável. “É o estabelecimento dessa distância que requer a transição entre a justiça como virtude e a justiça como instituição” (RICOEUR, 2008b, p. 252). Nesse sentido, Ricoeur discorre

sobre à justa distância, enquanto conceito fundamental na resolução de conflitos pelo Estado:

Que a justiça seja virtude não se contesta. De Sócrates, Platão e Aristóteles até Kant e Hegel, a filosofia moral não cessa de ressaltar a conexão entre justiça e igualdade, a famosa *isótes* dos gregos. Por igualdade, não se deve introduzir com excessiva pressa a referência a bens distribuídos entre agentes rivais. Esse modelo de justiça distributiva pressupõe uma forma mais radical de igualdade, uma igualdade de valor entre os agentes. A fórmula dessa igualdade básica seria: tua vida é tão importante, significativa e válida quanto a minha. A expressão mínima desse reconhecimento consistiria em levar em conta todas as circunstâncias de intenções, interesses, crenças e exigências alheias (RICOEUR, 2008b, p. 252).

Ao averiguar a importância da justa distância, é possível compreender melhor as razões pelas quais o juiz deve manter uma postura imparcial e equilibrada durante o processo de tomada de decisão. A justa distância implica um distanciamento do juiz em relação às partes envolvidas no conflito, a fim de que ele possa avaliar objetivamente as evidências apresentadas e tomar decisões justas e equitativas, segundo Ricoeur:

A justiça como virtude implica a referência recorrente a outrem. Nesse sentido, a justiça não é uma virtude entre outras, ao lado da coragem, da temperança, da generosidade, da amizade e da prudência; ela compartilha com todas essas virtudes o estatuto racional do equilíbrio entre excesso e carência. Mas, sobretudo, de todas as virtudes, a justiça é o lado orientado para outrem, uma vez que as virtudes levam em conta a existência, as necessidades e as exigências de outra pessoa (RICOEUR, 2008b, p. 252).

Desse modo, a justa distância da instância da justiça enquanto terceiro que se mantém à distância das partes, é o contraponto da vingança, pois a vingança é uma resposta natural e compreensível diante de um dano sofrido, enquanto que a justiça não pode ser vista apenas como um conjunto de leis e normas que devem ser cumpridas, para tanto, Ricoeur considera que:

É dentro desse vasto contexto que a questão da justa distância pode ser agora formulada. É essa procura, essa busca da justa distância que incita à mediação de uma instituição capaz de encarnar o terceiro. Nesse novo contexto, o termo mediação não significa apenas moderação dentro de um único e mesmo agente, mas sim arbitragem entre pretensões contrárias oriundas de pessoas que se opõem. Nosso problema então será saber em que medida esse papel de arbitragem de um terceiro contribui para a ruptura dos elos entre justiça e vingança. A questão é mais legítima porque a vingança também está orientada para outrem. Por essa razão, a confrontação entre justiça e vingança refere-se primordialmente à direção para outrem da justiça e de todas as outras virtudes através da justiça (RICOEUR, 2008b, p. 253).

Portanto, se o problema abordado no texto é uma questão válida, dado que à vingança está voltada para outrem e por consequência o combate entre justiça e vingança também está direcionado para outrem da justiça, então podemos compreender que, em contrapartida, a não-violência no campo jurídico não é uma virtude, mas um processo, um procedimento de arbitrar conflitos através do exercício da palavra por meio da lei. No âmbito jurídico, a não-violência significa respeitar as leis e as regras estabelecidas, evitando agir de forma a prejudicar ou ameaçar os direitos e liberdades de outros indivíduos.

Mas o julgamento imprudentemente pode se tornar violento quando motivado por preconceitos ou desejos de vingança, em vez de senso de justiça e equidade. Quando o julgamento é usado como uma forma de impor o poder ou a autoridade de uma pessoa ou grupo sobre os outros, ele pode se tornar opressivo, em contrapartida, o ato de julgar pode ser qualificado como não-violento, quando é realizado de forma justa e imparcial, com base em critérios objetivos e razoáveis, na medida em que o tribunal substitui a violência pela escuta das partes e pela palavra. Isso ocorre porque, em um processo judicial, as partes têm a oportunidade de expressar seus argumentos e apresentar suas provas, com base em leis e princípios éticos.

3. ESTADO, VIOLÊNCIA LEGÍTIMA E ESTRATÉGIA POLÍTICA NÃO-VIOLENTA

O campo no qual trabalhávamos no capítulo anterior seguia o conceito de justiça em seu sentido amplo fundado numa teoria ético-moral e em seu sentido estrito através do ato de julgar no contexto jurídico. Observamos como a instância dos tribunais possuíam uma finalidade de curto prazo de por fim a à incerteza dos litígios e uma finalidade de longo prazo de estabelecer a paz social.

Além disso, os tribunais como instância mediadora dos conflitos e como “terceiro”, distanciado e não implicado no conflito, estabelecem a justa distância das partes envolvidas a fim de que cada parte seja ouvida no processo, portanto elevando o conflito ao nível da palavra, e fazendo com que a “instância da justiça” evite a via curta, o curto-circuito de se fazer justiça com as próprias mãos. A mediação de um “terceiro” estabelece a justa distância entre as partes em litígio, assim a “justiça”, através do ato de julgar, põe fim à incerteza e estabelece a paz pública, apesar da possibilidade de um “mas”, do recurso, que, ao fim e ao cabo, redundando no reconhecimento das partes de que a justiça foi feita, destruindo o ciclo da vingança, portanto, podendo ser reconhecida como uma estratégia não-violenta.

Neste capítulo procuramos deslindar as diferentes perspectivas da violência a fim de atingirmos a dimensão da não-violência no campo da política. Iniciamos, na primeira seção (4.1), com uma fisiologia da violência para identificar diferentes facetas do problema da violência. Na esteira dessa identificação estabelecemos um ponto limite para a violência que é a palavra ou a linguagem, tal como verificamos que a palavra dos tribunais representava o limite para a possibilidade da vingança no capítulo anterior. Portanto, baseado no texto “Violência de linguagem” (1967) de Ricoeur, procuramos mostrar os limites da violência. Na terceira seção tratamos da expressão mais significativa da dimensão política da violência, a violência legítima do estado (4. 2). A “violência legítima” sustenta qualquer estado moderno constitucional que possa compreender-se como “estado de direito”, e como condição se articular todo aparato jurídico e sua dimensão não-violenta de tratar os conflitos. Mas observamos as situações limites de um estado injusto no qual a estrutura da violência legítima se arvora em potestade opressora, esta situação limite abre as portas um segundo nível do problema da não-violência, o nível político e até mesmo escatológico da não-violência (4.3). Portanto, na esteira dessa violência legítima, desenvolvemos, na quarta seção o sentido

político da não-violência que se vincula ao ato profético como arcabouço de uma lógica do dom e de uma poética imperativa (4.4).

A instância política é que faz com que o direito possa ter legitimidade dentro de um estado. Ocupados com ato de julgar pouco mencionamos este outro tipo de violência, a violência política no qual o antídoto não é mais as normas de um estado constituído e sua violência legítima. A questão que nos inquieta é como pensar um estado como força indomável, que instaura um modelo de violência que põe em causa as instituições justas ou que produz sistematicamente instituições injustas.

3.1. A fisiologia da violência

Paul Ricoeur, conhecido por suas contribuições nas áreas da hermenêutica e fenomenologia, não se concentrou especificamente na fisiologia da violência em sua obra. No entanto, ele abordou temas relacionados à violência e suas implicações éticas e filosóficas, procurou entender os motivos e as narrativas por trás das ações violentas. Embora o filósofo não tenha desenvolvido uma análise específica da fisiologia da violência, sua abordagem hermenêutica e filosófica fornece esclarecimentos importantes sobre a natureza e o significado da violência humana, levando em consideração tanto os aspectos sociais e culturais quanto as dimensões éticas envolvidas.¹⁵

Para assimilar a forma como Ricoeur pretende direcionar sua análise sobre a violência é conveniente refletir a respeito de alguns conceitos que ele utiliza, tais como o *império da violência*, *anatomia da guerra* e *fisiologia da violência*. Não é novidade que *anatomia* é fonte de estudo realizado desde os primórdios da história da humanidade, uma ciência voltada para a investigação da forma, posição e estrutura. Em contrapartida, a *fisiologia*, analogicamente, está relacionada à explicação e compreensão sobre o funcionamento dessas estruturas, voltado para uma visão interna.

Esta analogia e diferença sutil não esconde a seriedade da questão sobre a violência humana. Primeiramente, ele direciona sua análise da violência para um aspecto interiorizado, fisiológico (por dentro), psicológica, pois é preciso mergulhar fundo nesse fato irreduzível da violência ante o fluxo imperioso da vida e somente depois é preciso compreender as formas de violência exterior. Neste sentido, segundo Ricoeur a existência da violência em todas as épocas e lugares é um fato incontestável.

¹⁵ Em conformidade com o texto: *Compreensão da violência* (RICOEUR,1968).

Basta recordarmos a forma como os impérios são edificados e destruídos, como os prestígios pessoais são estabelecidos, como as religiões se confrontam, como os privilégios da propriedade e do poder são perpetuados ou derrubados, e até mesmo como a autoridade dos pensadores é consolidada, enquanto as elites desfrutam dos prazeres culturais à custa do trabalho árduo e das dores dos desfavorecidos.

Não se faz ideia de tudo quanto se vai encontrar ao prospectar o império da violência [...]. Uma anatomia da guerra requer a tarefa mais vasta de uma fisiologia da violência. Seria preciso buscar [...] as complicitades de uma efetividade humana harmonizada ao terrível na história (RICOEUR, 1968, p. 227).

Percebe-se com base nas considerações do filósofo que a expressão *anatomia da guerra* sugere uma análise detalhada e abrangente dos diferentes aspectos que compõem a violência inclusive em tempos de conflito armado. Isso pode envolver examinar os fatores que contribuem para a eclosão de guerras, as dinâmicas de poder envolvidas, os mecanismos de recrutamento e mobilização de combatentes, as estratégias militares adotadas e os efeitos físicos e psicológicos da violência nos indivíduos e nas sociedades.

Desse modo, uma *fisiologia da violência* pode ser uma abordagem que busca compreender os aspectos biológicos e fisiológicos relacionados à violência e ao comportamento humano agressivo, incluindo uma análise dos processos neurológicos, que podem influenciar a agressividade humana, pois a vida humana também está intrinsecamente ligada à dimensão psíquica, que envolve aspectos emocionais, cognitivos e comportamentais.

Nesse sentido, a personalidade se impõe aos outros, os quais não são eles próprios, e a si, na proporção em que ela não é ela mesma, na proporção em que ela é os outros. Ela não é, a bem dizer, personalidade, visto que a personalidade não é nada, sendo por vir. Os outros são; ela própria nunca é, sendo sempre por vir. O que é, é o inautêntico, a fuga, o impessoal; mundo-matéria, mundo morto e, no entanto, mundo humano, segundo Weil:

A personalidade fala sem ensinar; fala aos outros e no conflito; e fala de si mesma tal como ela é criando-se ao se expressar. Isso significa que ela não fala da personalidade. [...] Mas esse conflito com os outros, essa imagem, imagem para os outros que, ao mesmo tempo em que são os outros são seus outros, é na matéria do mundo que a personalidade os forma (WEIL, 2012, p. 434).

É por meio dessa dimensão que os indivíduos se relacionam com o mundo e consigo mesmos, construindo suas identidades e sentidos de vida e a violência pode não ser vista como um modo de viver essa dimensão, mas como expressão de desequilíbrios e disfuncionalidades psicológicas e sociais, situações de oposição ao extremo em formas de sutileza, elegância, austeridade, rigidez, severidade ou intolerância acompanhado da negação do outro conduz ao conflito no intuito de obter a obediência ou submissão, caracterizando dessa forma, a violência nas relações humanas.

De acordo com Weil, a violência não mostrará clemência à sua singularidade, e sua natureza negativa não encontrará descanso. Mesmo o absurdo do sofrimento adquire significado quando todas as questões sobre o sentido são colocadas pelo Pensamento ao Pensamento, em relação ao próprio Pensamento. O sofrimento e o conflito da individualidade são inegáveis. No entanto, no mundo humano, por meio da negatividade do trabalho, a violência humana revelou sua essência que é a razão. No conflito da individualidade, a razão se manifestou em sua verdadeira natureza, como sujeito e objeto, ou seja, como o Ser.

A violência não poupará sua individualidade, e sua negatividade não encontrará repouso, mas até o absurdo do sofrimento se reveste de sentido agora que toda pergunta sobre o sentido é feita pelo Pensamento ao Pensamento a respeito do Pensamento. O sofrimento e o conflito da personalidade são reais. Mas, no mundo humano, pela negatividade de trabalho, a violência humana revelou seu ser que é Razão e, no conflito da personalidade, a Razão se mostrou em sua verdade, que é a de ser sujeito e objeto, isto é, o Ser. O Ser se compreende, assim, como Razão, a Razão, como Ser; mais exatamente: a Razão é, para si, a um só tempo o em-si e o para-si do Ser (WEIL, 2012, p. 466).

Ricoeur faz uma observação sobre a “psicologia sumária do empirismo” explicando que ela “gravita apenas em torno do prazer e da dor, do bem-estar e da felicidade”, ou seja, no sentido de ser concisa e de forma prática já que trata de questões de comportamento, mas ignora ou desatende questões mais profundas ao notar que ela “omite o irascível, o gosto do obstáculo, a vontade de expansão, de combate e de dominação, os instintos de morte e, sobretudo, essa capacidade de todas as disciplinas que fazem do edifício psíquico do homem um equilíbrio instável e sempre ameaçado” (RICOEUR, 1968, p. 227).

Essa violência inerente à natureza e que repousa nos “lados secretos da consciência” renasce num grau mais elevado nas “altas camadas da consciência”: na Ideologia, na Justiça e na pretensão da posse da verdade. Isso são formas de legitimação da violência. O Estado, um ser monstruoso, se torna totalizante, apresenta ao indivíduo

o perigo e a morte. No entanto, é importante ressaltar que a violência não pode ser reduzida apenas a uma explicação fisiológica. Ela também está enraizada em fatores psicológicos, sociais, culturais e políticos complexos. Portanto, uma abordagem abrangente para compreender a violência em contextos de guerra exigiria considerar não apenas os aspectos fisiológicos, mas também os aspectos psicológicos, sociais e culturais envolvidos.

Uma análise completa da *anatomia da guerra* e uma *fisiologia da violência* requereria uma investigação interdisciplinar, envolvendo campos como a psicologia, a sociologia, a antropologia, a história, a política e a biologia. A compreensão da violência em suas múltiplas dimensões é um desafio complexo e contínuo, que exige uma abordagem holística e uma análise crítica dos fatores envolvidos. Nesse sentido a violência é um fenômeno que se organiza. Por isso uma psicologia da violência somente é insuficiente para a compreensão no domínio da história onde a violência se organiza nas “estruturas do terrível” (RICOEUR, 1968, p. 228).

Para Ricoeur a primeira condição à qual deve atender uma tese autêntica da não-violência é de haver ultrapassado toda a espessura do mundo da violência; um movimento não violento acontece sempre o risco de limitar a ideia de violência a um modo particular, à qual se opõe com estreiteza; é preciso ter medido o comprimento, a largura, a profundidade da violência – seu desdobramento ao longo da história, a envergadura de suas ramificações psicológicas, sociais, culturais, espirituais, o seu enraizamento em profundidade na própria pluralidade das consciências –, faz-se mister praticar até o fim essa compreensão da violência (RICOEUR, 1968, p. 226).

Tendo em consideração essa ressalva, não podemos negar que a violência é uma forma de ação que implica o uso da força física ou psicológica para impor a vontade de uma pessoa ou grupo de pessoas sobre outros indivíduos ou grupos e que pode ser manifestada em diversas formas, como a violência física, a violência verbal ou a violência simbólica. Por outro lado, a não-violência é uma forma de ação que busca resolver conflitos sem o uso da força física ou psicológica a qual também pode ser manifestada em diversas formas, como a resistência pacífica, a negociação, o diálogo, entre outras.

Para Ricoeur, a não-violência não significa simplesmente a ausência de violência, mas sim uma forma ativa de ação que busca resolver conflitos de maneira construtiva e pacífica. A não-violência não deve ser vista como uma forma de passividade ou inação, mas como uma forma ativa de transformação da sociedade. A

não-violência exige coragem, comprometimento e criatividade para buscar soluções construtivas e pacíficas para os conflitos, contudo embora diferente tanto a violência privada quanto a violência política podem estar interligadas em alguns contextos.

A violência privada ocorre no âmbito das relações interpessoais, em que indivíduos ou grupos de indivíduos utilizam a violência física, verbal ou psicológica para impor sua vontade ou causar danos a outros indivíduos e pode ocorrer em diversas esferas, como no ambiente doméstico, nas relações de trabalho, nas relações de vizinhança, entre outras. Ao passo que a violência política ocorre no âmbito da disputa pelo poder político, seja em âmbito nacional ou internacional. Essa violência pode assumir diferentes formas, como a violência física, como em conflitos armados, ou a violência psicológica, como em campanhas de difamação ou perseguição política. Embora sejam distintos, esses dois tipos de violência podem estar relacionados em algumas situações, como quando a violência privada é usada como forma de intimidação ou controle social em contextos políticos. Por exemplo, em regimes autoritários, a violência privada pode ser usada como forma de controlar a população e garantir o poder político, enquanto em contextos democráticos, a violência política pode ser usada como forma de tentar intimidar adversários ou grupos sociais, Ricoeur enfatiza:

Por outro lado, gera a política *males* específicos, que são justamente *males* políticos; tais *males* não são redutíveis a outros, por exemplo, à alienação econômica. Por conseguinte, a exploração econômica pode desaparecer e o mal político persistir; mais ainda, os meios estabelecidos pelo Estado para por fim à exploração econômica podem ser ocasião de abusos de poder, novos em sua expressão, em seus efeitos, mas fundamentalmente idênticos na respectiva energia passional, aos dos Estados do passado (RICOEUR, 1968, p.252).

Ricoeur pondera que se a história é violência, e a não-violência prontamente é a má consciência da história. O ato da não-violência não é mera tentativa de ignorar ou evitar o conflito, embora considerado por outros estudiosos enquanto um termo genérico que envolve diferentes métodos específicos de reivindicações ou contestação independente dos casos os ativistas dirigem o conflito fazendo ou evitando praticar algo sem o uso da violência física.

Dessa forma, a violência é um fenômeno que está para além do conflito entre os interesses de diferentes grupos ou indivíduos, da falta de acordo sobre as normas que regulam a vida social, ou seja, não se limita a essa definição, mas nesse contexto, em conformidade com essa temática a violência pode ser aplicada para impor

a vontade de um grupo sobre outro e o conflito por sua vez é inerente à vida social. Então, como é possível uma análise com base em Ricoeur sobre o pacifismo, sendo que doutrinadores do campo do direito defendem a forma pacífica como meio de soluções? Com fundamento em seus escritos ele aponta que:

Por não levar em consideração as maiores dimensões da violência, o pacifismo acredita-se *fácil*; e se faz *fácil*; já se crê no mundo, vindo do mundo, brotado da bondade natural do homem e apenas mascarado, obstado por alguns malvados. Não sabe que é difícil, que tem contra si a história, que só pode vir de alhures, que ele convoca a história para coisa diferente daquilo que significa naturalmente a história (RICOEUR, 1968, p. 230).

Conforme essas considerações, para Ricoeur o pacifismo não considera as amplas dimensões da violência e acredita ser fácil superá-la através das atitudes não violentas diante das complexas relações humanas e, principalmente, aquelas que dizem respeito à perpetuação das estruturas de poder, ou seja, de Estado a Estado, que servem de determinadas formas de coerção por meio do ato violento, da legitimidade e monopólio dessa arma física e psicológica imputada, esta última, pelo medo e para ser legítimo, a finalidade da não-violência deve aparecer do alcance de uma meditação sobre a história, considerar e levar a sério a violência da história já é transcendê-la pelo julgamento. Por um contraste essencial a consciência se opõe ao curso histórico na qualidade de ética.

3.2. Violência e linguagem

De acordo com as reflexões de Ricoeur, o pacifismo por si só não possui a capacidade necessária para lidar com as múltiplas dimensões da violência e das estruturas de poder que a perpetuam, pois não consegue englobar todas as complexidades que estão por trás da violência e das estruturas de poder que a sustentam.

Apesar de reconhecermos a importância do pacifismo, Ricoeur ressalta a necessidade de um esforço abrangente e complexo para abordar as relações interpessoais e as estruturas sociais que permitem a manifestação da violência e da dominação. Nesse sentido, compreendemos que a justiça desempenha um papel crucial como parte integrante das alternativas que uma sociedade apresenta como contraponto à violência. Essas alternativas, por sua vez, estabelecem um Estado de direito. (RICOEUR, 2008a, 178).

Conforme abordado na obra *O justo I*, o processo jurídico em si, é uma forma estruturada de um fenômeno maior, que é o *conflito*, sendo necessário situar o processo, com suas etapas específicas, no cenário de um fenômeno social mais abrangente, intrínseco ao funcionamento da sociedade civil e que tem origem nas discussões públicas.

No contexto do conflito, é evidente a presença da violência. Ricoeur cita a obra de Éric Weil, na qual se reflete extensivamente sobre esta questão. “[...] no plano de fundo do conflito há a violência.” Ricoeur, corrobora que “[...] Em *Lectures I*, presto homenagem a Éric Weil que introduz sua grande obra *Logique de la philosophie*” como uma extensa reflexão sobre a interação entre o discurso e a violência (RICOEUR, 2008a, 178-179).

É possível compreender que a violência não se restringe apenas à dimensão física, mas também envolve a violência psicológica e simbólica, que pode ser tão poderosa quanto à violência física. A violência simbólica refere-se ao uso de símbolos, ideias e representações que reforçam o poder e a dominação de determinados grupos sobre outros. Por exemplo, a ideia de que um determinado grupo é superior a outro pode ser usada para justificar a discriminação e a exclusão social. Frequentemente, um ato de violência tem a pretensão de ser compreendida, pretende ter razão, mas não necessariamente alcança, apesar de usar de estratégia buscando validação lógica e fazendo uso da linguagem para sua autojustificação, mas será sempre será incoerência.

Nesse contexto Ricoeur considera que “a tarefa do filósofo consiste aqui em tomar a medida de toda a amplitude do império da violência”¹⁶ e o que confere uma unidade à questão da violência não é o fato de que suas diversas manifestações derivarem de uma determinada forma considerada fundamental. O que confere unidade ao império da violência é o seu limite imposto pela linguagem.

É na perspectiva de um ser falante, que busca significado por meio da comunicação e que já avançou no domínio da discussão e da compreensão racional, que a violência se apresenta como um problema a ser abordado. Assim, a violência encontra seu sentido no outro: a linguagem. E vice-versa. A fala, a discussão e a racionalidade também ganham unidade de sentido pelo fato de serem empreendimentos que visam reduzir a violência. A violência que se expressa por meio da fala já é uma violência que busca legitimidade e que começa a se negar como tal:

¹⁶ Em conformidade com as seguintes referências: *A violência como problema para o filósofo*, WEIL, 2012, p. 88. Cf. RICOEUR, 1995. p. 60.

Pois o que dá unidade ao problema da violência não é o fato de que essas múltiplas expressões derivariam desta ou daquela forma, considerada fundamenta; o que dá unidade ao império da violência é que ele tem a linguagem como limite. É para um ser que fala, que, falando, busca o sentido, para um ser que já deu um passo na discussão e sabe alguma coisa da racionalidade, que a violência constitui problema, que a violência se apresenta como problema. Assim, a violência tem seu sentido no outro: a linguagem. E reciprocamente. A fala, a discussão, a racionalidade adquirem, também elas a sua unidade de sentido no fato de serem um empreendimento de redução da violência. A violência que fala já é uma violência que pretende ter razão e que já começa a se negar como violência (RICOEUR, 1995. p. 60).

A violência que se expressa através do discurso já carrega consigo a pretensão de ter razão. Ela se insere no âmbito da razão e, simultaneamente, começa a negar a própria violência. Essa é a base: a interação entre violência e linguagem, que se entrelaçam como opostos perfeitamente ajustados ao longo de todo o espectro um do outro. No entanto, Paul Ricoeur ousa ir além desse ponto inicial, reconhecendo que é necessário ir além dessa abordagem abstrata para uma compreensão mais realista. Destaca a oposição formal entre linguagem e violência. Considerando que a violência fala e ao falar ela já implica em uma violência que tem como convencimento a própria racionalidade para se autonegar enquanto violência, por outro lado, os elementos que visam reduzir a violência é o ato da fala, a discussão e a racionalidade, “pois ninguém pode defender a violência sem se contradizer” (RICOEUR, 1995, p. 60). No entanto, essa oposição formal não esgota o problema, segundo ele a oposição que compreendemos e com a qual partimos não é exatamente entre linguagem e violência, Ricoeur aponta que de acordo com:

[...] os termos de Éric Weil na *lógica da filosofia*, da qual se reconhece o eco na minha introdução - é a oposição entre discurso coerente e violência, mais exatamente do discurso coerente e da violência. Ora, ninguém detém esse discurso coerente: se alguém pretendesse detê-lo, seria novamente o violento que, sob a capa da impostura do discurso coerente, tentaria fazer prevalecer sua particularidade filosófica. Acabo de pronunciar uma palavra: “impostura”. Essa palavra imediatamente descobre todo um mundo tenebroso de palavras falsificadas que fazem da linguagem o verbo da violência. Tínhamos partido da antítese, nítida e clara, do discurso e da violência, e eis que, sobre o fundo dessa oposição formal e sempre invisível na sua própria ordem, destaca-se a frase: “A violência fala”. O que fala visando ao sentido, é a violência. Somos assim levados a explorar todo o reino do meio da violência e do discurso, que é o próprio campo da palavra humana: o misto do discurso e da violência (RICOEUR, 1995, p. 61).

Notoriamente, esse problema não teria surgido se tivéssemos nos mantido apenas na análise da linguagem. É somente quando adentramos no estudo mais profundo da palavra que essa questão se torna suscetível não apenas de receber uma resposta, mas de ser levantada em primeiro lugar. A língua em si é inocente - é um

instrumento, um código - pois ela não fala, mas é falada. É na esfera do discurso que encontramos a fonte do problema que estamos abordando. É a palavra proferida, e não os registros passados, encerrados e concluídos, que dá suporte à dialética do sentido e da violência. Portanto, é necessário retornar ao dinamismo da linguagem para compreender essa batalha pelo sentido quando confrontada com a expressão da violência.

Ricoeur exprime ser necessário que alguém faça sua voz ser ouvida - não necessariamente qualquer indivíduo como eu, mas o meu povo, minha classe, meu grupo, e assim por diante - a fim de que a violência se manifeste.¹⁷ Para que a intenção de transmitir algo possa se opor à expressão da violência, é imprescindível que haja a vontade de falar. Existe, portanto, na fala - e não na linguagem em si - um espaço íntimo onde a expressão e a busca por sentido se entrelaçam e se confrontam. Nesse ponto, a fala é submetida a uma tensão extrema entre a violência e a busca pelo sentido racional. A linguagem como forma de expressão oral é construída de tal maneira que se torna o palco onde a violência encontra sua voz, ao mesmo tempo em que a intenção de um sentido razoável encontra apoio na procura por referências que dão significado às nossas palavras (RICOEUR, 1995, p. 61-62).

No âmbito da violência e do discurso, Ricoeur identifica três esferas distintas do nosso falar: o falar *político*, o falar *poético* e o falar *filosófico*. Ao abordar a linguagem política, é comum pensarmos inicialmente em termos de tirania e revolução, o que é compreensível. No entanto, essa abordagem está longe de esgotar a questão e pode até ocultar o aspecto essencial. É no exercício cotidiano da política que ocorre a conjunção primitiva entre violência e sentido.

No caso da tirania, é evidente que a violência fala por si só. Essa evidência é tão marcante que os filósofos em vários contextos opuseram a tirania, enquanto extremo do poder, à filosofia, que representa o discurso fundamentado em sentido. A filosofia denuncia a tirania exatamente porque ela adentra o território da linguagem. “Com efeito, a tirania jamais foi o exercício bruto e mudo da força. A tirania procede por sedução, persuasão, bajulação; o tirano prefere os serviços do sofista aos do carrasco.” (RICOEUR, 1995, p. 62). No que diz respeito à violência revolucionária, ela mobiliza a

¹⁷ Nota-se que neste sentido, Ricoeur está fazendo referência ao conceito de lógica da comunidade. A comunidade é o espaço da formação do sentido existencial para o indivíduo é nela que se formam as instituições e ciências que visam combater a violência (WEIL, 2012, p. 37- 44).

linguagem no momento da conscientização. Não há projeto revolucionário sem consciência e sem a busca por sentido.

No entanto, a violência política não se limita apenas à tirania ou à revolução. O político, gradualmente, é afetado por essa interação obscura entre sentido e violência. E progressivamente, é tocado por esse jogo ambíguo no sentido que a política existe em virtude da existência da cidade, e, portanto, porque os indivíduos começaram e, em parte, conseguiram superar sua violência privada, subordinando-a a uma regra de direito. “A regra de direito que da forma ao corpo social é também o poder, vale dizer, uma grande violência que abre seu caminho através de nossas violências privadas e fala a língua do valor e da honra” (RICOEUR, 1995, p. 63).

As normas jurídicas, que estruturam a convivência social, igualmente refletem um exercício de poder, uma manifestação de força que emana das nossas próprias violências privadas e se manifesta através da linguagem dos princípios e da dignidade. Segundo Ricoeur, assim surgem às grandiosas retóricas que mobilizam as massas e, em alguns casos, as levam à morte. É por meio de uma astuta manipulação da linguagem que a vontade coletiva conquista as nossas próprias vontades; ao incorporar nossas linguagens pessoais na narrativa comum da glória, ela seduz também nossos anseios e expressa a violência contida neles, completa fazendo uma analogia, como se espremesse o suco de uma fruta sob pressão (RICOEUR, 1995, p. 63).

No que diz respeito à fala poética – “*uma abertura que captura*” –, assim se manifesta a palavra poética, onde a singularidade intensa do poeta se manifesta no exato momento em que ele se entrega e se revela ao ser desvelado. O homem violento surge no mesmo ponto em que o ser e o sentido se desdobram: no surgimento, na emergência da palavra. O poeta é aquele violento que obriga as coisas a se expressarem. “*Eis o rapto poético*”. Segundo Ricoeur:

Considero que a linguagem poética nasce de certa abertura que deixa transparecer algum aspecto do ser. Adoto aqui, provisoriamente, a descrição heideggeriana da fala como submissão às prescrições de uma medida de ser à qual o homem é originalmente aberto. É a maneira de o poeta entregar-se ao sentido. Sua obediência não é submissão, da qual a revolta ou autonomia seriam o contrário; sua obediência reside nesse abandono, nesse “seguir”, nesse deixar-se. Nisso consiste a não-violência do discurso, do qual o verbo é ponta avançada. É aí que a linguagem está menos à nossa disposição, mas dispõe do homem (RICOEUR, 1995, p. 63 -64).

No tocante a interseção entre violência e discurso, Ricoeur aborda sobre a linguagem filosófica nessa trajetória e cita Éric Weil a respeito de sua definição sobre a

filosofia enquanto busca do sentido em direção do um discurso coerente¹⁸. O que representa uma abertura para o poeta é visto como ordem e coerência pelo filósofo. A primeira observação feita por Ricoeur diz respeito à violência inerente à formulação inicial da questão filosófica. O filósofo é retratado como alguém preso à limitação de uma pergunta específica, que pode estar relacionada ao cogito, ao juízo sintético a priori ou à natureza do ser. É importante notar que o filósofo sempre surge no pensamento por meio de uma pergunta singular. A violência está presente tanto no ponto de partida quanto na forma de iniciar. O ato de começar sempre requer uma dose de força, especialmente quando se parte de um fundamento absoluto, como a substância em Espinosa (RICOEUR, 1995, p. 65).

No entanto, é importante ressaltar que essa mesma intenção e os passos que o filósofo dá em busca de sentido correm o risco de ocultar a ligação sutil entre o discurso filosófico e a natureza intrínseca e violenta do filósofo como indivíduo. Em outras palavras, ao se concentrar na coerência e na ordem do discurso filosófico, pode-se negligenciar a presença subjacente da violência e da singularidade na expressão filosófica, ou seja, ignorar os aspectos emocionais, passionais e individuais que também permeiam o discurso filosófico (RICOEUR, 1995, p. 64).

O discurso, quando busca coerência, essa busca pela presença autêntica só é possível no contexto da história, onde o ser humano está imerso em um mundo específico e se define em relação a ele. Qualquer tentativa de buscar uma essência imutável tem suas raízes no processo de desenvolvimento do ser humano em um mundo determinado, no qual ele se define e se contrapõe aos outros.¹⁹

No entanto, o discurso coerente, que se universalizou através de sua própria história, abraça todas as contradições presentes e encontra sentido na violência concreta. A razão, que se desenvolveu e evoluiu, atribui significado a essa violência, tornando-a compreensível dentro do contexto mais amplo. Em suma, enquanto o indivíduo está imerso na dinâmica do devir, o discurso coerente do ser humano universal transcende essas particularidades e encontra sentido na violência, à medida que a razão se aprimora e compreende seu papel no processo.²⁰

¹⁸ O discurso, na medida em que se pretende coerente, visa à presença, à eternidade, à essência do homem e do mundo. E essa aspiração à presença só é real no tempo da história; qualquer aspiração à essência imutável tem sua raiz no devir do homem determinado num mundo determinado, de um homem que se determina nesse discurso e nesse mundo contra um e outro. (WEIL, 2012, p.115).

¹⁹ *O filósofo e a linguagem do mundo histórico* (WEIL, 2012, p.110).

²⁰ De acordo com Weil: “O indivíduo é pego no movimento do devir (...), mas o discurso absolutamente coerente do homem universal (que se universalizou na e pela sua história) abraça a totalidade das

O objetivo do filósofo é buscar compreensão, ter um discurso coerente e descobrir não apenas uma estrutura, mas a estrutura do mundo. No entanto, Weil que ressalta que o filósofo nunca alcançará plenamente esse objetivo se exigir compreender tudo o que existe, pois tudo o que existe inclui, em primeiro lugar, o que é dito sobre o mundo dentro do próprio mundo. Portanto, a compreensão total é inalcançável para o filósofo. (WEIL, 2019, p. 201).

Nesse contexto, o indivíduo tem a capacidade de se expressar como indivíduo, mas sua linguagem não será totalmente razoável e coerente. Embora possa estar livre de contradições formais, ela representará apenas um dos lados em uma das contradições reais existentes, e sua compreensão como razoável dependerá de sua subordinação involuntária ao universal que ela carrega consigo. Todo discurso possui um sentido que está intrinsecamente ligado ao sentido como um todo. No entanto, esse sentido particular só é plenamente compreendido e revelado em sua verdade quando é situado no contexto do saber absoluto e analisado a partir do ponto de vista de um discurso completamente coerente, mas visto que:

[...] esse sentido se revela assim, é igualmente verdadeiro dizer que nenhuma forma do discurso humano é absolutamente absurda: a história é a realização do sentido absoluto, e assim a história está terminada, porque ela se tornou compreensível, isto é, porque todos os discursos particulares, mesmo os menos coerentes, mesmo o grito da violência, se tornaram compreensíveis ou, se assim se preferir (mas é equivalente), ela é compreensível porque está terminada: Ela terminou seu percurso porque encontrou o que procurava, a coincidência da ciência do Ser com a certeza da liberdade, e porque compreendeu que foi ela mesma que, de negação e discurso particular em negação-discurso particular, produziu essa reconciliação, porque já não é preciso escolher, porque o que aparece como dilema ao entendimento finito e ao sentimento do indivíduo é uma única e mesma coisa: Visto pelo saber absoluto, são os diferentes aspectos do mesmo. A violência já não é expulsa do discurso, tampouco é simplesmente desprezada: É compreendida no que ela é positivamente, a mola sem a qual não haveria movimento; sendo em cada ponto particular apenas negatividade, ela é em sua totalidade a positividade do Ser que se reconhece razoavelmente como liberdade (WEIL, 2012, p. 84).

Ricoeur faz algumas observações sobre a violência, sendo a primeira delas que, a partir de uma perspectiva singular, o filósofo ao articular seu discurso dentro de uma tradição específica, reinterpreta e recontextualiza palavras já existentes. No entanto, “nenhum filósofo pode praticar a retomada total dos seus pressupostos. Não existe filósofo sem pressupostos.” Nem escapar ou desvencilhar completamente dos pressupostos que o permeiam sua abordagem, pois todos possuem pressupostos

contradições, e toda violência concreta possui um sentido para a razão que desenvolveu a si mesma” (WEIL, 2012, p.83).

próprios. A partir das conclusões teóricas e práticas desse confronto, Ricoeur argumenta que essa discussão só faz sentido se considerarmos a destinação da linguagem. Para compreendermos a relação entre linguagem e violência, precisamos ter um projeto específico para a linguagem, uma direção a ser seguida. É no plano da destinação que a busca pelo sentido apresenta-se como uma oposição à violência (RICOEUR, 1995, p. 65).

A segunda observação ressalta que falar sobre sentido razoável não se limita a um mero entendimento calculista ou uma inteligência instrumental. Pelo contrário, qualquer redução da razão a esses aspectos acaba colaborando, em última instância, com a violência. É somente por meio da luta organizada contra os desafios da natureza que a possibilidade de construir uma história, tanto individual quanto coletiva, se torna concebível e significativa. Portanto, negar a amplitude do sentido razoável é negar a própria capacidade de transformação e construção humana.

Em outros termos, apenas no contexto de uma luta organizada contra a natureza, em um mundo onde o projeto de racionalidade se limita a essa luta, é que podemos conceber o conceito de crime puro - isto é, a proposta radical de “matar por matar”. Nesse cenário, a violência assume uma forma desprovida de qualquer justificativa além da própria destruição. É um estado extremo em que a vida humana perde seu valor sendo reduzida a um mero objeto descartável (RICOEUR, 1995, p. 66).

Na terceira observação, destaca que quando a inteligência calculista se apropria da linguagem, os efeitos resultantes são de falta de sentido. O simples conhecimento das estruturas da linguagem não leva a um avanço significativo em direção a um sentido razoável. O que realmente importa é o sentido do discurso em si, e não apenas a compreensão da estrutura formal que o suporta. Ricoeur faz uma analogia com um piano: conhecer a estrutura do instrumento não é suficiente para criar música com significado, é preciso dominar a arte de expressar emoções e transmitir uma mensagem através do toque das teclas. Da mesma forma, no discurso, o sentido e a intenção por trás das palavras são fundamentais para alcançar um significado verdadeiro e coerente. “O problema da linguagem, em face da violência, não é o problema da estrutura; é o problema do sentido, do sentido razoável” (RICOEUR, 1995, p. 66).

Mas como lidar com a ambiguidade entre o sentido e a violência? Explorar essa questão é refletir como a oposição inicial entre o discurso e a violência se desdobrou na prática. Dessa forma, podemos compreender de forma breve e concisa as

modestas diretrizes propostas por Ricoeur para utilizar a linguagem de maneira apropriada diante da violência.

Primeiro considerar que o discurso e a violência são os opostos mais essenciais da condição humana, mesmo que essa afirmação pareça meramente formal e vazia. É crucial continuamente reconhecer essa realidade para identificar a presença da violência e recorrer a ela apenas quando estritamente necessário. No entanto, aqueles que persistem em considerá-la como o oposto absoluto do discurso estarão protegidos de promover a sua apologia ou de acreditar que a violência foi superada quando, na verdade, ainda persiste. O uso da violência deve sempre ser encarado como uma culpa limitada e uma escolha calculada; aqueles que rotulam um ato como um crime estão no caminho da compreensão e da busca por redenção (RICOEUR, 1995, p. 67).

É fundamental não apenas reconhecer a não-violência do discurso como verdade formal, mas também afirmá-la como um princípio irrevogável. A declaração “não matarás” é sempre verdadeira, mesmo em situações em que não é diretamente aplicável. Aquelles que seguem essa premissa continuam a reconhecer a humanidade racional do outro e se esforçam para tratá-lo com dignidade. Além disso, eles preservam a capacidade de entrar em diálogo com seus adversários, evitando ações que inviabilizem a paz, mesmo em tempos de conflito. Dessa forma, uma moral fundamentada em convicções exerce pressão sobre uma moral baseada na responsabilidade. O testemunho dos não violentos permanece marcado na história. Através de suas ações, muitas vezes consideradas inoportunas, os não violentos testemunham para toda a humanidade o fim da história e da violência em si mesma. Para Ricoeur, este segundo ponto não contradiz de forma alguma a primeira, visto que:

[...] reconhecer a violência onde ela está, recorrer à violência quando é preciso, não exclui de modo nenhum que se reconheça o lugar do testemunho do não-violento na história, pois, se só a não-violência pertence à moral de convicção, por outro lado esta jamais se substitui à moral de responsabilidade. A dialética da moral de convicção e da moral de responsabilidade exprime nossa posição no império do entremeio entre o discurso e a violência (RICOEUR, 1995, p. 67-68).

A terceira diretriz sobre uso adequado da linguagem aborda o conceito de “prática não-violenta do próprio discurso”, conforme mencionado por Ricoeur. A violência no discurso ocorre quando se assume que apenas uma de suas modalidades abarca totalmente o domínio da palavra. Ser não-violento no discurso significa respeitar a pluralidade e diversidade das linguagens. Segundo Ricoeur, a forma de promover o sentido razoável é respeitar a multiplicidade, diversidade e hierarquia das linguagens.

Reconhecer e valorizar a variedade de formas de expressão nos permite avançar na busca por um sentido coerente e fundamentado.

Trata-se de preservar cada modo de discurso em sua respectiva esfera: a linguagem calculadora e todas as formas de entendimento e comunicação devem ser mantidas em um lugar, o sentido racional e sua aspiração à totalidade ocupam outro lugar. Além disso, a interpretação mítica e a linguagem profética, que nos conectam a essência do sentido e estão além de nosso controle, têm seu próprio espaço separado (RICOEUR, 1995, p. 68).

Assim, podemos pensar a racionalidade como base para a possibilidade de se entender e buscar soluções razoáveis para os conflitos que surgem na convivência em sociedade, visto que, a razão permite uma comunicação clara e objetiva, para expor e ouvir ideias com lealdade, por meio da discussão que é fundamental na construção de consensos, mas esse consenso não pode ser imposto por uma autoridade, no caso do julgamento, por exemplo, é um meio necessário para proteger os direitos e interesses de indivíduos e grupos que de outra forma poderiam ser prejudicados por ações injustas ou ilegais.

O juiz, por sua vez, tem a função de ouvir ambas as partes de forma imparcial e decidir com base nas informações apresentadas e nas leis aplicáveis. Esse processo de escuta e argumentação, embora possa ser desafiador para as partes envolvidas, é uma forma não violenta de resolver conflitos, já que as decisões são baseadas na lei e não na força física ou na coerção. Além disso, a decisão final do juiz é considerada legítima, pois é baseada em um processo justo e transparente. No entanto, é importante refletir que o sistema de justiça pode ter limitações e que nem sempre é eficaz em garantir justiça para todos, devido à falta de acesso a um advogado adequado ou a um julgamento justo, por influência de posição social, econômica ou política. Além disso, a decisão do juiz nem sempre é definitiva, podendo ser objeto de recurso ou revisão, o que pode prolongar o processo e causar mais tensão entre as partes envolvidas.

Todavia, levando em conta o aporte do pensador e diante das ponderações expostas, nota-se que a questão sobre o ato de julgar entre o conflito e não-violência, impera a tensão entre a justiça e a legitimação da força. Em muitos casos, a força é usada para resolver conflitos, mas isso pode resultar em uma sociedade injusta e violenta. Por outro lado, a busca pela justiça pode ser impedida pela falta de legitimação da força, o que pode levar a uma sociedade desordenada e sem regras.

Contudo, o ato de julgar pode ser compreendido em sua função de equilibrar essa tensão, buscando aplicar as normas e leis estabelecidas pelo Estado de Direito de forma justa e equitativa, sem recorrer à violência. Esse equilíbrio é difícil de ser alcançado, pois o ato de julgar pode ser influenciado por diversos fatores, como interesses políticos, sociais e econômicos, e pode ser percebido como injusto por uma parte da sociedade.

Assim temos, uma reflexão crítica sobre as relações de poder, uma abertura ao diálogo e à negociação de uma busca por formas mais justas e democráticas de organização social, na hipótese da não-violência ser uma virtude que deve ser cultivada tanto no âmbito jurídico, quanto político, então no jurídico significa respeitar as leis e as regras estabelecidas, evitando agir de forma a prejudicar ou ameaçar os direitos e liberdades de outros indivíduos e no âmbito político, a não-violência pode representar a busca de soluções pacíficas para as disputas políticas, evitando o uso da força ou da coerção para impor a vontade de um grupo sobre outro.

3.3. A violência legítima como condição de possibilidade do Estado de Direito

No percurso que vai da teoria da justiça ao ato de julgar e a espécie de paz social instaurado pela justiça como instância social, nada se falou sobre o conceito político do estado e o estado de direito. Falou-se da necessidade da norma moral (deontologia) quando, no intercurso de realização da vida boa (teleologia), pode-se cometer uma violência ao outro, bem como quando o senso de justiça exige a passagem aos princípios da justiça capaz de estabelecer um ponto de partida deontológico, uma teoria da justiça, diferente da pluralidade dos bens. Também em relação ao jurídico vimos como a “instância da justiça” substitui a vingança.

Mas pouco falamos sobre a dimensão do Estado que sustenta o “estado de direito” e que é a instância garantidora da lei e da ordem, que exerce a violência legítima, para que se cumpra a lei e se preserve o estado enquanto estado de direito. Portanto, na sequência trataremos de pensar a instância política, a relação entre estado e violência.

A ruptura decisiva em relação à manifestação da violência privada procede do surgimento de uma entidade política. O filósofo menciona que se concordarem com Max Weber em caracterizar o Estado como dominação, devido sua capacidade de impor sua vontade a indivíduos ou comunidades subordinadas, dessa forma a pretensão ao

monopólio²¹ no uso da violência legítima pode ser considerada como corolário direto do poder dirigente do Estado. Ricoeur observa que o próprio Max Weber precisou corrigir sua definição de Estado em termos de dominação com acréscimo do epíteto legítima à palavra violência (RICOEUR, 2008b, p. 253).

Entende-se que a definição do "monopólio no uso da violência legítima" está intimamente ligado ao papel do Estado na sociedade e na política como uma forma de governança. A ideia central é que, para que a política seja capaz de governar uma sociedade, é necessário que haja um sistema de controle da ordem social que é reconhecido como legítimo pelos membros da sociedade no sentido de garantir a estabilidade e a segurança da sociedade. Sem essa autoridade, grupos poderosos ou indivíduos violentos poderiam impor sua vontade sobre os mais fracos, resultando em uma situação de caos e desordem.

No entanto, a questão do monopólio do Estado sobre o uso da violência legítima é complexa e controversa. Alguns críticos argumentam que o Estado pode abusar desse poder e usar a violência de forma injusta ou opressiva contra certos grupos, embora o fato de existirem instituições injustas não invalide este caráter do Estado da utilização da força da lei e da polícia. O Estado é visto como a instituição responsável por manter a ordem social e garantir a segurança, ele exerce esse papel por meio do uso legítimo da força, que é restrito a um sistema de controle e reconhecido como legítimo pelos membros da sociedade.

O papel do Estado é garantir que as decisões políticas sejam implementadas de forma justa e eficaz, dentro do sistema de controle da ordem social que é reconhecido como legítimo pelos membros da sociedade. A política, por sua vez, é vista como a arena em que as decisões sobre como a sociedade deve ser governada são tomadas. Ela envolve a formulação de políticas públicas, a elaboração de leis e a tomada de decisões que afetam a vida das pessoas.

Conforme apontado em seções anteriores, a interrupção do curso da violência inicia com a desapropriação dos agentes sociais, privando as vítimas do direito de exercer a justiça direta, de fazer a "justiça com as próprias mãos", motivados por

²¹ O termo "monopólio no uso da violência legítima" foi cunhado pelo sociólogo alemão Max Weber para descrever o papel do Estado moderno na sociedade. Segundo Weber, o Estado é caracterizado por ter o monopólio legítimo do uso da força e da violência dentro de uma determinada área geográfica. Isso significa que apenas o Estado tem o direito de usar a força física para impor a lei e a ordem, e que qualquer outro uso de violência é ilegítimo. Ricoeur faz a observação sobre a correção de Max Weber que precisou corrigir sua definição de Estado em termos de dominação com acréscimo do epíteto legítima à palavra violência (cf. RICOEUR, 2008b, p.153-154).

sentimentos de raiva, vingança ou retaliação. Assim, evita-se o ciclo interminável de vingança, em que a ação violenta de um indivíduo é respondida com outra ação violenta, e sucessivamente. Dessa forma, “a justiça não pode ser inteiramente identificada com a supressão da violência, mas com seu deslocamento da esfera privada para a entidade política” (RICOEUR, 2008b, p.253).

No entanto, como referido anteriormente, o monopólio do uso da força pelo Estado pode ser usado de forma abusiva, resultando em opressão e desigualdade. Por isso, é importante que a política e o Estado sejam controlados e regulados para garantir que eles operem de maneira justa, a partir de instituições justas. Isso pode ser alcançado por meio de sistemas de supervisão e controle, como eleições livres e justas, liberdade de imprensa e transparência nas tomadas de decisão políticas.

Por conseguinte, a caracterização do “uso da violência legítima”, promove uma consideração imediata sobre a amplitude total da noção de instituição, necessária para a própria noção de Estado de direito, governado por regras, Estado Constitucional. É o que acontece com Estados democráticos modernos regidos por uma filosofia política implícita a qual pode ser designada com a expressão “liberalismo político”. Então essa noção de Estado conduzido pela regra nos leva de volta ao enigma da fonte última de legitimação do próprio Estado. Ricoeur adverte que não é sua intenção tratar desse enigma e preconiza que:

[...] seja qual for a resposta apropriada – chama nossa atenção para aquilo que pode ser considerado o segundo componente da instituição como terceiro, a saber, o estabelecimento de um *corpus* de leis escrita no âmago dessa herança cultural. O surgimento de tal corpo de leis escritas constitui um evento altamente significativo na história geral da cultura, facilmente ilustrado pelas instituições legais do Oriente Próximo antigo, dos hebreus, da Grécia e de Roma. A transição do estatuto oral pra o estatuto escrito do sistema inteiro de regras e normas é ao mesmo tempo resultado do surgimento do Estado como entidade política e o suporte distintivo dado à sua ambição de legitimidade. Desse modo se estabelece uma relação circular notável entre Estado e lei escrita, seja esta constitucional, civil ou penal (RICOEUR, 2008b, p. 253).

Para Ricoeur o Estado é a manifestação da violência legitimada. A ele fora dado o direito de punir, aplicar punições, sanções, constrangimento físico. Por essa razão ele detém o monopólio da violência sob a ideia fundamental de legalidade através da qual é capaz de sancionar contra todos os homens a sua lei penal, constituída a partir de um constructo formal legitimado pela maioria dos membros constituintes do conjunto estatal – a sociedade civil. O Estado tem o poder de exercer a violência sob todas as formas segundo a legitimidade que lhe foi dada e adquirida enquanto coisa

instituída. Porquanto, constitui um todo moral que exige e impõe um poder concreto de obrigar o seu mando, o seu imperativo, a sua ordem, considerando que:

[...] a violência do Estado é a violência de caráter penal. O Estado pune; em última análise, é ele que possui o monopólio do constrangimento físico; retirou dos indivíduos o direito de fazer justiça pelas próprias mãos; tomou sobre seus ombros toda a violência esparsa [...]. Violência herdada da luta primitiva do homem contra o homem (RICOEUR, 1968, p. 237).

Levando em conta as inúmeras condições e situações de violência o cidadão pode requerer a proteção ou intervenção do Estado, todavia o Estado é a última instância, a instância sem recurso.

Ao discutir sobre a violência do Estado Ricoeur aponta seu aspecto penal, punitivo, como problema central; enfatizando as múltiplas funções do Estado, quanto ao poder de legislar e executar sua função administrativa, econômica e demais funções que são por fim sancionadas pelo poder de obrigar em última instância (RICOEUR, 1968). Nesse sentido ele esclarece:

Dizer que o Estado é um poder e que ele é um poder de obrigar, é a mesma coisa. Não falo, portanto, de um Estado mau, de um Estado totalitário, falo do Estado, daquilo que faz com que o Estado seja Estado, através dos regimes e das formas diferentes e mesmo opostas. Tudo quanto o Estado acrescenta em matéria de Violência ilegítima não faz senão agravar o problema. Basta-nos que o Estado considerado o mais justo, o mais democrático, o mais liberal se revele como que a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como poder moral de exigir e poder físico de obrigar (RICOEUR, 1968, p. 238).

Ricoeur argumentou que a vingança é uma forma de perpetuar o ciclo da violência, e que ela não é capaz de restaurar a justiça ou de reparar o mal causado. O julgamento é um processo legal e institucionalizado que permite a aplicação da lei. O ato de julgar não pode ser considerado em si mesmo sem a violência legítima do estado, que estabelece o aparato institucional e administrativo para que se aplique a violência, que sempre é a violência de um estado que aplica a pena. A punição e sua respectiva violência passam para primeiro plano com aquilo que Hegel titulava, em seu “sentido amplo, de administração da justiça. A violência é pela primeira vez apontada por ocasião da definição weberiana de Estado como monopólio da violência legítima” (RICOEUR, 2008b, p. 43).

Ricoeur cita Max Weber e sua definição da administração da justiça como um dos elementos fundamentais do Estado moderno e da burocracia. Em um sentido amplo, Weber entende que a administração da justiça envolve a aplicação das leis e a resolução de conflitos de acordo com um conjunto de normas e procedimentos legais,

com o objetivo de garantir a ordem social e a justiça, a qual deve ser imparcial e racional, baseada em critérios objetivos e aplicada de forma uniforme e previsível.

Weber enfatizou a importância da separação entre o poder judicial e o poder político, para garantir a independência e a autonomia do sistema judicial e prevenir a interferência indevida de outros poderes, pois a administração da justiça deve ser eficiente e profissional, ou seja, deve ser capaz de resolver os conflitos de maneira rápida e efetiva, com base em conhecimento técnico e expertise legal.

Isso requer uma burocracia jurídica treinada e especializada, bem como sistemas de gestão de casos e procedimentos judiciais claros e padronizados. Em suma, para Weber, a administração da justiça é um elemento essencial da governança moderna e deve ser caracterizada pela imparcialidade, racionalidade, independência, eficiência e profissionalismo.²²

Segundo Ricoeur a violência é nomeada pela segunda vez ao se tratar da ameaça de coerção que atribui força de imposição à decisão de justiça. Onde o autor destaca a diferença entre moral e direito: a moral só é sancionada pela reprovação que, erroneamente se chama de condenação; o direito é sancionado pela punição, em outras palavras, pela pena.

Nesse aspecto, são conhecidas as reflexões fulgurantes de Pascal sobre a dialética de justiça e força.

Daí decorre o paralelismo entre uma escala das penas e uma escala dos delitos, segundo uma regra de proporcionalidade que se pretende racional. Chega-se assim ao fato da ação judicial reconhecido em sua dupla face de palavra de justiça e combinação da Pena (RICOEUR, 2008b, p. 43).

Segundo Ricoeur, podem contestar que não se deve tratar com tanta facilidade sobre o retorno da vingança em relação à cominação da pena, nesse sentido observa que:

Como se diz, é a satisfação dada à vítima pela condenação de seu ofensor que dá ensejo a sentimentos vingativos inevitáveis e, em muitos aspectos, legítimos; esses sentimentos dizem respeito à sua subjetividade da vítima que tem o reconhecimento de seu direito e, na medida do possível, reparação e compensação por sua desgraça; mas – insiste o argumento – a maneira subjetiva de receber satisfação não faz parte do sentido da pena como punição. Apenas o caráter merecido da pena importa a seu sentido e, por via de consequência, justifica a penalidade da pena (RICOEUR, 2008b, p. 44).

²² Sendo a violência mais legitimada que justificada pela crença na qual Ricoeur aborda sobre o estatuto no ensaio dedicado às categorias básicas da sociologia de Max Weber (RICOEUR, 2008b, p.43).

De acordo com citação acima, segundo Ricoeur, foi um argumento que fez pensadores racionais tão exigentes quanto a Hegel e Kant, argumentos que representam a réplica a uma consideração puramente pragmática, na qual o sentido pode ser encontrado nas considerações de Ricoeur o qual menciona como simples fato a ausência de alternativa à privação da liberdade e por outro lado, acrescenta a admissão de que não dispomos de nenhum projeto viável de abolição das prisões. Na concepção do filósofo não é por falta de alternativa melhor que se deve alegar o dever de preservação em prol dos detentos a perspectiva de reinserção na comunidade na condição de cidadãos (RICOEUR, 2008b, p. 44).

Na realidade essa obrigação não atende apenas ao respeito e à consideração devida aos detentos como meros humanos, tampouco decorre da comiseração ordinária; ela faz parte do sentido e desígnio da pena, segundo o filósofo “[...] deve ser incorporada à argumentação que se esforça por dissociar a satisfação da vítima, no sentido jurídico do termo satisfação, dos sentimentos vingativos que constituem a outra vertente da satisfação.” (RICOEUR, 2008b, p. 44).

Apesar de suas alegações, nem por isso rejeita o argumento final do ensaio “Condenação, reabilitação e perdão”, segundo o qual não há soluções que não seja pragmáticas frente a justiça e a vingança, no sentido de que o projeto de reabilitação é da competência do conjunto de medidas privadas e institucionais colocadas sob o âmbito da *sabedoria prática*. Ricoeur completa que: “Aquilo que por muito tempo ficará como resíduo de violência na prática da justiça decorre da face frágil e vulnerável de todas as ações desse ser humano capaz que nunca deixamos de caracterizar como ser que age e sofre a ação” (RICOEUR, 2008b, p. 44-45).

3.4. A estratégia marxista e a violência política

A estratégia marxista pensa o jurídico como aparelho ideológico de um estado liberal-burguês, onde as violências são sistematicamente distorcidas pelas classes dominantes, momento em que se discute o tema da desobediência civil. Por fim abordamos o tema não-violência e sua eficácia histórica.

Ao deslindar sobre a violência na história, Ricoeur observa que a teoria marxista do materialismo histórico elabora uma compreensão correta do fenômeno social da luta de classes, pois articula a dimensão psíquica à dimensão histórica. O

terrível vem se tornar história na mesma medida em que a história se alimenta do terrível.

Mas os pacifistas ignoram essa relação, pois é mais fácil enxergar a violência que se mostram em eventos e acontecimentos históricos do que enxergar ela em processos históricos lentos e velados, imperceptíveis em curto prazo. Vale ressaltar o caso da teoria marxista, segundo Ricoeur o marxismo apresenta uma singular complexidade. Em muitos aspectos, ele é considerado a filosofia da história por excelência.

Não apenas representa uma formulação da dialética das forças sociais, conhecida como materialismo histórico, mas também reconhece na classe proletária a realidade concreta e universal que, embora oprimida atualmente, se tornará a unidade da história no futuro. Além disso, fornece à perspectiva proletária um sentido teórico da história e, ao mesmo tempo, um objetivo prático para a história. Serve como um princípio de explicação e uma diretriz de ação.

O materialismo histórico é uma abordagem que utiliza os princípios do materialismo dialético para analisar o desenvolvimento da história. Ao contrário do senso comum, que busca explicar a história através de ações de figuras notáveis ou até mesmo intervenção divina, o marxismo adota uma perspectiva diferente, priorizando os fatos materiais em vez das ideias e substituindo a ênfase nos grandes indivíduos ou heróis pela luta de classes como impulsionadora da história.²³

Segundo Marx (2007) a sociedade se estrutura em níveis, sendo o primeiro nível, decisivo na visão materialista, pois implica na base econômica, conhecido como infraestrutura, este nível envolve desde a conexão do homem com a natureza no intuito de manter sua vida até as relações dos homens entre si, com o próximo, com proprietários, não proprietários e etc. Didaticamente o segundo nível, político-ideológico, conhecido como superestrutura é constituído do aspecto jurídico-político, configurada pelo Estado e pelo direito, no sentido de que as leis estariam a serviço da classe dominante.

A estrutura ideológica é outro aspecto do segundo nível, configurada pela consciência social, o modo como os indivíduos se organizam considerando concepções

²³ O marxismo inverte esse processo colocando em primeiro lugar os fatos materiais no lugar das ideias e no lugar dos *grandes homens* ou os heróis, o enfoque é a luta de classes como motor da história: “A história de todas as sociedades até nossos dias é a história de lutas de classe” (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

de várias dimensões desde a educação, crenças religiosas, até científica, a legislação e outras. Segundo Marx, as expressões culturais correspondem às ideias e os valores da classe dominante passando a ser instrumento de dominação.

Ao longo da história, especialistas nas áreas da sociologia e filosofia têm participado do debate sobre a violência. No entanto, neste contexto, não é adequado realizar análises ou apresentar diagnósticos de outras teorias sobre essa problemática. No caso específico do marxismo, nota-se uma relevância singular, fornecendo tanto uma compreensão teórica da história sob a ótica proletária, quanto um objetivo prático para a ação histórica em conformidade com as considerações de Ricoeur:

O caso do marxismo é singularmente mais complexo. Sob muitos aspectos, ele é a filosofia da história por excelência: não somente ele representa uma fórmula da dialética das forças sociais – sob o nome de materialismo histórico – mas ainda discerne na classe proletária a realidade ao mesmo tempo universal e concreta que, hoje oprimida, fará amanhã a unidade da história. Ao mesmo tempo fornece a perspectiva proletária um sentido teórico da história e simultaneamente um objetivo prático para a história, um princípio de explicação e uma linha de ação. O universalismo proletário é, em princípio e fundamentalmente, algo de libertador em confronto com o providencialismo fascista. Mas a tomada do poder, numa província da terra, pelos homens da dialética, faz ressurgir todas as consequências autoritárias de uma filosofia da história que se arroga o monopólio da ortodoxia (RICOEUR, 1968, p. 188).

Para a concepção marxista a violência resulta de um movimento ativo de luta oposta às forças de opressão no percurso histórico, na esfera política, mediante afirmação no âmbito das resistências ativas, ou pelo uso da força, para o controle de um “mal maior”. Teóricos existencialistas também deram sua parcela de contribuição, por exemplo, no livro de Franz Fanon *Os condenados da terra* no prefácio de Jean-Paul Sartre ele aponta que é necessário compreender que se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido, talvez a não violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Porém se o próprio regime e até os vossos não violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores (FANON, 1968, p. 17).

No contexto do pensamento marxista, são necessárias algumas soluções para revolucionar as estruturas e o modo de produção, em que o uso da violência é retomado como um elemento central na reprodução ampliada do capital. Não é oportuno aprofundar essas questões neste momento, embora Ricoeur faça uma breve referência às interpretações marxistas da história como um meio de compreender a relação entre o psiquismo e a história na dialética da luta de classes. De fato, na obra *O Capital*, Marx

estabelece uma analogia entre a violência e a parteira, sugerindo que toda sociedade antiga está grávida de uma nova sociedade (MARX, 2013. p. 821).

Assim, Ricoeur debate sobre uma violência no âmbito do Estado enquanto manifestação da violência legítima, no sentido de refletir quem manda e quem é o subordinado, quem detém a soberania, quem se beneficia dessas relações e em que limites; argumentando que o Estado é no fundo uma manifestação do ato e processo de governar pessoas as quais se confundem com a administração de coisas; colocando em questão a necessidade da guerra e sua institucionalização em benefício da manutenção estatal. Desse modo, o Estado seria e estabeleceria, simultaneamente, devido às confluências históricas a que está sujeito, uma nova face da violência coletiva ao erigir a guerra.

Mas, aquilo que uma fisiologia da violência não pode negligenciar, é que o Estado é o foco de uma concentração e de uma transmutação da violência: se os instintos são a matéria do terrível, se a luta de classe é sua primeira elaboração social, é como fenômeno político que ela penetra na zona do poder. O galardão da atuação política, em sentido próprio, é o poder; no plano do Estado, trata-se, com efeito, de saber quem manda quem é o subordinado, em suma quem detém a soberania, em proveito de quem, dentro de que limites etc. Pelo Estado, o governo das pessoas é sempre mais que a administração das coisas (RICOEUR, 1968, p. 229).

No entanto, é importante destacar que uma análise da violência não pode ignorar o fato de que o Estado é o centro de concentração e transformação dessa violência. Embora os instintos sejam à base do terrível e a luta de classes seja sua primeira manifestação social, é por meio do fenômeno político que ela adentra a esfera do poder. Contudo em consonância com as considerações de Ricoeur, o objetivo central da atividade política, propriamente dita, é o poder. No contexto do Estado, trata-se de determinar quem comanda e quem é subordinado, em resumo, quem detém a soberania e em benefício de quem, dentro de quais limites, etc. Através do Estado, o governo das pessoas vai além da mera gestão dos fatos.

No entanto, é importante destacar que uma análise da violência não pode ignorar o fato de que o Estado é o centro de concentração e transformação dessa violência. Embora os instintos sejam à base do terrível e a luta de classes seja sua primeira manifestação social, é por meio do fenômeno político que ela adentra a esfera do poder. Contudo em consonância com as considerações de Ricoeur, aborda a natureza autônoma e paradoxal da política, enfocando o Estado como expressão da vontade política.

Destaca-se que o Estado é movido por decisões que têm um impacto duradouro na história, e que a política é caracterizada pela organização racional e pela tomada de decisões. “A política é organização racional, a política é decisão: análise provável de situações, conjecturas quanto ao futuro. O político não se faz sem a política” (RICOEUR, 1968, p. 259). De tal modo, política envolve a análise das situações e conjecturas sobre o futuro, bem como a capacidade de agir de forma firme. Nesse sentido, a política se manifesta em momentos importantes, nas crises e nos momentos decisivos da história. Além disso, o poder é um elemento central na compreensão da política e das decisões políticas.

Verifica-se que o Estado é definido como detentor do monopólio do constrangimento físico legítimo, ou seja, possui o poder de impor sua autoridade. Mesmo que o Estado não se identifique completamente com sua legitimidade, ele continua sendo um poder que exerce controle e violência. Segundo Ricoeur a política é definida como o conjunto de atividades relacionadas ao exercício do poder, incluindo sua conquista, conservação e influência na distribuição desse poder. Assim ele discute o problema do mal político, ressaltando que o poder é uma grandeza humana suscetível ao mal e que é instrumento da racionalidade histórica do Estado. O mal específico do poder é reconhecido por diversos pensadores políticos ao longo da história.

Esse mal específico do poder foi reconhecido pelos maiores pensadores políticos em impressionante harmonia. Os profetas de Israel e o Sócrates de Gorgias encontram-se exatamente nesse ponto; o *Príncipe de Maquiavel*, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* por Marx, o *Estado e a Revolução de Lênin* - e... o relatório de Khruchchev, esse extraordinário documento sobre o mal na política – dizem fundamentalmente a mesma coisa, em contexto filosófico e teológico radicalmente diferentes. Essa convergência mesma atesta a estabilidade da problemática política através da história e, graças a essa estabilidade, *compreendemos* os textos como uma verdade para todos os tempos (RICOEUR, 1968, p. 260).

Ao analisar o tema do mal na política, Ricoeur destaca a existência de uma convergência entre diversas perspectivas filosóficas e teológicas ao tratar desse assunto. Essa convergência evidencia a constância dos problemas políticos ao longo da história e a compreensão de que esses textos possuem uma verdade universal em relação ao tema. Em seus escritos o autor menciona que a profecia bíblica mais antiga, escrita por Amós, denuncia principalmente crimes políticos em vez de faltas individuais. Isso revela a existência do mal político como uma manifestação do poder e confere ao pecado sua dimensão histórica e poder destrutivo.

Em seu texto menciona o exemplo da morte de Jesus, assim como a de Sócrates, como instâncias políticas que revelam a natureza do pecado como orgulho de poder. A filosofia socrática e platônica, representada no diálogo *Górgias*, surge em parte de uma reflexão sobre o tirano, que é o poder sem lei e sem consentimento dos súditos. A tirania e a sofística são descritas como formas perversas de política, e Platão explora a ligação entre política e não-verdade, destacando a importância da palavra como elemento humano fundamental. A não-verdade, a lisonja e a mentira são apontadas como males políticos que corrompem a essência da política ao analisar o soberba do poder e a não-verdade como males intrínsecos à política (RICOEUR, 1968, p. 261).

O autor ressalta a importância de levar a sério a obra *O Príncipe* de Maquiavel, que trata da instauração de um novo poder e Estado. Nesse livro, Maquiavel explora a lógica implacável da ação política, as técnicas de adquirir e manter o poder, destacando a importância das relações entre amigos e inimigos. Ele explora as várias possibilidades e motivações do poder, desde o poder militar até os sentimentos de temor, reconhecimento, vingança e fidelidade. O autor destaca que Maquiavel expõe o verdadeiro problema da violência política, não como uma violência vazia e arbitrária, mas como uma violência calculada e limitada, com o objetivo de estabelecer um Estado duradouro.²⁴

Além disso, o texto destaca a crítica marxista da política e do Estado hegeliano feita por Marx e Lênin. Eles abordam a questão da “consciência mentirosa” e enfatizam que o mal político é um mal específico da política. O autor argumenta que a infelicidade que permeia o marxismo-leninismo e os regimes resultantes é a redução do mal político ao mal econômico, levando à ilusão de que uma sociedade libertada das contradições da sociedade burguesa estaria livre também da alienação política.

Ora, o essencial da crítica de Marx, é que o Estado não é aquilo que pretende, e que de fato não pode ser. Que pretende ele ser? Se Hegel tem razão, o Estado é a conciliação, a conciliação em uma esfera superior dos interesses e dos indivíduos, inconciliáveis no nível daquilo que Hegel chama a sociedade civil, o plano econômico-social diríamos nós. O mundo incoerente das relações privadas é arbitrado e racionalizado pela instância superior do Estado. O Estado é o mediador e, portanto, a razão. (RICOEUR, 1968, p. 263).

²⁴ Ricoeur destaca a presença de uma dupla meditação nas grandes obras da filosofia política, exemplificada pelos livros *O Príncipe* de Maquiavel e *O Estado e a Revolução* de Lênin. Essas obras demonstram a constante problemática do poder ao longo dos diferentes regimes políticos, evoluções técnicas e transformações sociais e econômicas (RICOEUR, 1968, p. 262).

A crítica de Marx destaca que o Estado não é o que pretende ser, não resolve as contradições reais e está em contradição com as relações reais entre as pessoas. O Estado é retratado como um mundo irreal e fictício, em contraste com as verdadeiras necessidades humanas. Em Ricoeur nota-se que a reflexão presente nas obras de Maquiavel, Marx e Lênin sobre o poder, a violência política, a técnica de adquirir e manter o poder, a redução do mal político ao mal econômico e a crítica à ilusão do Estado como solução para as contradições reais da sociedade. Em seus escritos Ricoeur considera que “é a partir dessa *mentira essencial* dessa discordância entre a pretensão e o ser verdadeiro, que Marx reencontra o problema da violência” (RICOEUR, 1968, p. 264).

Para Ricoeur o idealismo do direito só se mantém na história por meio do realismo arbitrário do príncipe. A esfera política é marcada pela diferença entre a soberania ideal e o poder real, entre a constituição e o governo, inclusive a polícia. Essa contradição é presente em todos os regimes políticos, independentemente de sua forma constitucional. Em seus escritos exemplifica o roubo de votos por políticos hábeis, que manipulam o poder em detrimento da soberania do corpo eleitoral. O soberano sempre tende a defraudar a soberania, sendo esse o mal político essencial. Nenhum Estado existe sem governo, administração e polícia.

Portanto, a alienação política é um fenômeno que atravessa todos os regimes e formas constitucionais. Essa contradição existe entre uma esfera ideal das relações de direito e uma esfera real das relações comunitárias, e também entre a soberania e o soberano, a constituição e o poder, chegando até situações extremas com a polícia. O autor menciona o ideal de um Estado no qual a contradição fundamental entre a universalidade desejada pelo Estado e a particularidade e arbitrariedade que afetam sua realidade esteja solucionada. O objetivo é encontrar uma forma de reconciliar a visão idealizada do Estado, que busca abranger a todos, com as características específicas e imprevisíveis que surgem na prática política. Nesse sentido o filósofo destaca que:

Infelizmente, Marx não viu o caráter autônomo dessa contradição; viu uma simples superestrutura, isto é, a transposição, para um plano de acréscimo, das contradições pertencentes ao plano inferior da sociedade capitalista e finalmente um efeito da oposição das classes; o Estado então não é senão o instrumento da violência de classe, não obstante ele tenha sempre um desígnio, um projeto que ultrapassa as classes e que seu malefício próprio é a contrapartida desse grande desígnio (RICOEUR, 1968, p. 264).

No entanto, aponta que esse sonho é inalcançável. Marx não reconheceu o caráter autônomo dessa contradição e viu apenas como uma superestrutura, uma transposição das contradições presentes na sociedade capitalista. Para ele, o Estado é apenas um instrumento de violência de classe, mesmo que tenha um propósito que transcende as classes. Essa ilusão de o Estado ser uma conciliação universal é apenas um caso específico desse vício das sociedades. Enfatiza que o tema do mal político não implica pessimismo ou derrotismo político, e rejeita as etiquetas de pessimismo e otimismo filosófico como irrelevantes. No entanto, a lucidez em relação ao mal do poder deve estar associada a uma reflexão abrangente sobre o político. A magnitude do mal político está relacionada à existência política do homem e, portanto, uma reflexão sobre o mal político deve se aproximar do mal radical (RICOEUR, 1968, p. 265).

Nota-se que a reflexão sobre o mal político não implica pessimismo ou derrotismo político, e argumenta que as etiquetas de pessimismo e otimismo filosófico são irrelevantes nesse contexto. A lucidez em relação ao mal do poder deve ser acompanhada por uma reflexão abrangente sobre o político, pois a política não se torna a causa do mal maior a menos que seja considerada em relação à sua posição eminente na existência humana. A magnitude do mal político está intrinsecamente ligada à existência política do ser humano.

Podemos compreender que qualquer condenação da política como algo intrinsecamente enganosa e malévola, a menos que seja contextualizada na dimensão do animal político. A análise do político como racionalidade humana não é abolida, mas pressuposta pela meditação sobre o mal político. O mal político só é significativo porque é o mal dessa racionalidade específica, o mal específico dessa grandeza específica.

A crítica marxista ao Estado não elimina a análise da soberania de Rousseau a Hegel, mas pressupõe a verdade dessa análise. O mal político só é grave porque o Estado é uma expressão da racionalidade histórica, uma vitória sobre as paixões individuais, interesses civis e até mesmo interesses de classe. É justamente por ser a expressão dessa racionalidade que o Estado está mais exposto, ameaçado e propenso ao mal.

O “mal” político, em sentido próprio, é a loucura da grandeza, isto é, a loucura daquilo que é grande - Grandeza e culpabilidade do poder! Em consequência, não pode o homem subtrair-se à política, sob pena de se subtrair à sua própria humanidade. Através da história e pela política, põe-se

o homem em confronto com sua grandeza e sua culpabilidade (RICOEUR, 1968, p. 266).

A ponderação sobre o mal político não leva ao derrotismo político, mas sim à vigilância política. É nessa reflexão que a crítica se aproxima da realidade atual e faz a transição da crítica para a prática. Retomando a questão inicial, Ricoeur apresenta uma reflexão sobre a violência, especialmente no contexto do pensamento marxista e da atuação do Estado. O marxismo compreende o jurídico como um aparelho ideológico de um estado liberal-burguês, onde as violências são distorcidas pelas classes dominantes. A luta de classes é considerada o motor da história, e a compreensão dessa dinâmica é fundamental para entender a relação entre o psiquismo e a história.

Ricoeur observa que o marxismo oferece uma compreensão correta do fenômeno da luta de classes, ao conectar a dimensão psíquica à dimensão histórica. Todavia, ele também destaca a singular complexidade do marxismo, que vai além de uma simples fórmula da dialética das forças sociais. O marxismo reconhece na classe proletária a realidade concreta e universal que, embora oprimida no presente, será a unidade da história no futuro. Além disso, fornece uma perspectiva teórica e um objetivo prático para a história, atuando como um princípio explicativo e uma linha de ação.

No entanto, Ricoeur aponta que os pacifistas tendem a ignorar essa relação complexa entre violência e história. É mais fácil identificar a violência nos eventos históricos do que nos processos lentos e sutis que ocorrem ao longo do tempo. A teoria marxista destaca a necessidade de soluções para revolucionar as estruturas e os modos de produção, reconhecendo que a violência pode desempenhar um papel central na transformação social.

Por outro lado, Ricoeur chama a atenção para o papel do Estado como foco de concentração e transmutação da violência. Ele destaca que a atuação política está intrinsecamente ligada ao poder, e o Estado governa as pessoas, indo além da mera administração das coisas. A compreensão da relação entre violência, poder e Estado é fundamental para uma análise abrangente desse tema.

Portanto, o pensamento de Ricoeur nos convida a refletir sobre a complexidade da violência na história, levando em consideração as perspectivas marxistas, a relação entre violência e poder, e o papel do Estado nesse contexto. Essas reflexões nos ajudam a compreender a dinâmica social e a buscar caminhos para promover uma paz duradoura e justa.

3.5. A não-violência como estratégia política e sua presença na história

Ricoeur escreveu ensaios relacionados à problemática política em diferentes obras, mas o tema da não-violência como estratégia política que pretende lançar luz sobre a violência que preside a história foi tratado especificamente no artigo “O homem não-violento e sua presença da história” (RICOEUR, 1968, p. 225)²⁵, em sua coletânea de textos *História e Verdade* dos anos cinquenta-sessenta.

Ao tratar dessa questão é de fundamental importância observar que em *O justo 1* o autor subtrai a análise do fenômeno jurídico à tutela do ético-político, ou seja, ele faz uma oposição à filosofia política, chegando a propor que “a guerra é o tema lancinante da filosofia política, e a paz, o da filosofia do direito” (RICOEUR, 2008a, p. 3).

Ademais reforça que apesar do *conflito* e de certa forma a *violência*, continue dando abertura à intervenção judiciária, esta se presta a ser conceituada pelo conjunto dos dispositivos por meio dos quais o conflito é conduzido ao processo, estando este, por sua vez, direcionado ao discurso, onde a incerteza inicial é finalmente deslindada por uma palavra que expressa o direito. “Existe, pois, um lugar da sociedade – por mais violenta que esta continue, por origem e costume – onde a palavra sobrepuja a violência” (RICOEUR, 2008a, p. 4).

Em sua obra *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur reconhece que o Estado é uma instituição que busca proteger os direitos individuais e a ordem social, mas que, ao mesmo tempo, pode se tornar autoritário e opressivo se não houver limites claros para o seu poder. A política enquanto a arte de governar a convivência humana tem na guerra a expressão extrema da falha na convivência.

No artigo *O homem não-violento e sua presença na história* Ricoeur lança a reflexão, sobre em que condições o homem não violento pode ser alguém que não esteja à margem da história desfrutando de uma “pureza” extra mundo como um iogue. Para tanto ele colocará a não-violência em curto-circuito com a ação efetiva dos homens à qual produz a história humana. Tendo como pressuposto o fato de que a história é violência e que, por outro lado, uma não-violência é uma reação à história, Ricoeur destaca como exemplo, o *Sermão da Montanha*:

²⁵ Esta citação corresponde ao tópico presente na obra *História e verdade* (RICOEUR, 1968, p. 225-236).

Não hesito em dizer [...] que o *Sermão da Montanha* diz respeito à nossa história e a toda a história, com as respectivas estruturas políticas e sociais, e não apenas a atos meramente privados e sem alcance histórico; ao contrário, ele introduz verticalmente nessa história uma exigência *difícil*, [...] supõem, entretanto que o *Sermão da Montanha* com a sua não-violência quer entrar na história, que seu objetivo é de ordem prática, que ele postula a encarnar-se, e não a se evadir (RICOEUR, 1968, p. 225-226).

O *Sermão da Montanha* trata da condição de uma regra da não-violência e sua presença e desafio à história. O “iogue”, que também prega a paz e a não-violência, não tem a pretensão de entrar na história, pois o “iogue” busca outra via, uma pureza fora do mundo. Diferentemente, o *Sermão* de Cristo prega a paz, mas “sua não-violência, quer entrar na história, [...] seu objetivo é de ordem prática, que ele postula a encarnar-se, e não a se evadir” (RICOEUR, 1968, p. 226). Assim, algumas questões são postas a esta atitude do homem não violento e sua eficácia história: Em que condições pode a não-violência estar referida à nossa história? Se ela é eticamente possível, qual a sua eficácia? Tendo como pressuposto o fato de que a história é violência e que por outro lado, uma não-violência é uma reação à história.

O *Sermão da Montanha* pode ser entendido de várias maneiras, no entanto, em geral, são ensinamentos usados como uma fonte de orientação para a ação política e social. Por exemplo, muitos cristãos veem nos ensinamentos de Jesus uma chamada para a justiça e acreditam que suas ações políticas devem refletir esses valores. Eles podem apoiar políticas que protejam os direitos das pessoas mais vulneráveis e lutem contra a desigualdade e a opressão.

De outra forma, há aqueles que acreditam que o *Sermão da Montanha* deve ser entendido como uma orientação espiritual e pessoal, e não como uma diretriz política. Argumentam que a política é uma questão secular e que a igreja não deve se envolver nela. No geral, a relação entre a política e o *Sermão da Montanha* é um tópico de debate e pode ser interpretado de maneiras diferentes, dependendo das crenças e valores de cada pessoa. No entanto, o *Sermão da Montanha* continua sendo uma fonte importante de inspiração e orientação para muitas pessoas em todo o mundo, incluindo aquelas que buscam fazer a diferença na política e na sociedade. Analisando a relação entre o justo e a não-violência, o *Sermão da Montanha* contém ensinamentos que podem ser vistos como lições políticas apreciadas em dois aspectos.

No primeiro aspecto Jesus enfatiza a importância da justiça e da compaixão, e chama as pessoas a amar seus inimigos e perdoar aqueles que os ofendem. Isso pode ser visto como uma crítica à política da vingança e à cultura da retaliação e uma

chamada para uma abordagem mais compassiva e justa das questões sociais e políticas. Jesus ensina sobre a prudência, que todos os seres humanos são iguais perante Deus e devem ser tratados com dignidade e respeito. Isso pode ser entendido como uma crítica à discriminação e à opressão, e uma chamada para uma sociedade mais justa. Ensina sobre a responsabilidade, fala sobre a importância de cuidar dos menos favorecidos, dos mais necessitados, e chama as pessoas a dar aos outros os que precisam. Isso pode ser visto como uma crítica à cultura do individualismo e uma chamada para a responsabilidade social e política.

E o segundo aspecto é a não-violência, onde Jesus ensina que as pessoas não devem responder à violência com mais violência, mas sim com amor e perdão. Isso pode ser visto como uma crítica à cultura da guerra e uma chamada para uma abordagem mais pacífica e não-violenta das questões políticas. Estas são apenas algumas das lições políticas presentes no *Sermão da Montanha*, e elas podem ser interpretadas de maneiras diferentes, dependendo das crenças e valores de cada pessoa. No entanto, o *Sermão da Montanha* continua sendo uma fonte importante de inspiração e orientação para aqueles que buscam fazer a diferença na política e na sociedade.

Ricoeur leva em consideração as questões relativas à sociedade e a história, bem como as reflexões abordadas referentes à aspiração ética do homem, relacionando à ideia de viver bem (com e para o outro), a relação com a justiça e as instituições justas²⁶. Para ele a sociabilidade é uma característica inerente ao ser humano que assegura a preservação da sua história por meio do compartilhamento de suas experiências de vida, onde também entra a função da linguagem, enquanto um fenômeno eminentemente humano.

O texto “O homem não-violento e sua presença na história” apresenta como um dos pressupostos básicos a tese de que a história é violência, de que a violência é “que faz a história”, de que ela é a “mola da história, a ‘crise’ [...] que muda de súbito a configuração da história” (RICOEUR, 1968, p. 226). Ricoeur, reconhece como exemplo a “leitura marxista da história” que elabora uma “compreensão da articulação do psíquico à história na dialética da luta de classes” (RICOEUR, 1968, p. 228).

A problemática proposta por Ricoeur apresenta uma hipótese a princípio sobre as “formas não-violentas de resistência” e o ponto principal é que ele relaciona

²⁶ Conforme abordado no capítulo anterior: Ricoeur apresenta como ponto de partida a noção de bem do homem e da relação humana: “viver bem com e para o outro em instituições justas”. Ver: *O justo 2*, p. 7; *O si-mesmo como outro*, cap. 7.

essa *convicção previa* com outra *convicção imprescindível* que é o *Sermão da Montanha* eminentemente vinculado à nossa história, pois é um exemplo que abrange o arcabouço político e as estruturas sociais sem se desprender da história, não se prende a atitudes individualistas.

É notório o reconhecimento a respeito do ensinamento do Cristo, a mensagem do *Sermão* sobre boa conduta e práticas efetivas de atitudes não-violentas que não se restringe apenas no âmbito individual, mas leva em consideração a esfera pública, inclusive o campo político. Ao falar da “nossa história e a toda a história”, refere-se às “estruturas políticas e sociais”, dois campos em que a ação humana contribui na construção da realidade, visto que o homem age *no* e *sobre* o mundo, pois nele estão, decisivamente, intercaladas suas ações, transformando a realidade que compõe a história.

Diferente da atitude de isolamento do mundo e do silêncio exercitado pelo iogue, o *Sermão* proferido por Jesus segue a via do discurso de um fazer prático da ação como exemplo de resistência à violência. No *Evangelho de Mateus* (caps. 5-7) e em alguns fragmentos do *Evangelho de Lucas*, possuem discursos de Cristo sobre a piedade, a confiança e a justiça, regras e princípios ético-morais que norteiam a vida cristã. O discurso orienta também sobre como se evitar a ambição. Quando ele faz menção a uma atitude de resistência pacífica à violência não é apenas no âmbito individual entre compatriotas judeus, mas está, sobretudo, inserido no contexto histórico ao qual era exercitado pelo Estado romano sobre o povo judeu uma violência pública e institucionalizado que destruía a dignidade moral dos indivíduos. Eram comuns em sua época várias formas de opressão impostas pelo Estado romano, pois os romanos consideravam os judeus seus servos.

Os preceitos de Cristo não excluem as estruturas políticas e sociais do contexto humano e não ignora a violência, “ao contrário, ele introduz na história uma exigência difícil, largamente inassimilável” (RICOUER, 1968, p. 225), fazendo com que os ouvintes fiquem em uma “situação incômoda fundamental, em um estado de veemência que às vezes não encontra outra saída senão atos inoportunos, desastrosamente históricos”, certamente por aqueles que não compreendem a temporalidade de seus conselhos.

Ricoeur cita o *Sermão da Montanha* e sua conexão com a história, enfatizando sua exigência desafiadora. Examina como a não-violência se encaixa na história e procura reconciliar sua pureza com a ação efetiva. Explora a complexidade da

violência e a importância de compreender sua profundidade histórica. Assim, [...] “A primeira condição à qual deve satisfazer uma doutrina autêntica da não violência é de haver varado toda a espessura do mundo da violência” (RICOEUR, 1968, p. 226), vai além de atos privados e sem alcance histórico, introduzindo uma exigência desafiadora que coloca todos em uma situação incômoda fundamental.

No sentido que um movimento não-violento sempre corre o risco de limitar-se apenas a ações particulares, sem abordar a violência em sua totalidade. Essa doutrina busca medir a profundidade da violência e compreender sua envergadura histórica, suas ramificações e seu enraizamento psicológico. Além disso, valoriza a pluralidade cultural e espiritual, reconhecendo que a não-violência requer uma compreensão abrangente e uma prática contínua.

Desse modo a reflexão é se a não-violência pode ser efetiva e se sua pureza pode ser conciliada com a reconhecida impureza de uma violência progressista. Surge a dúvida sobre se a não-violência tem capacidade de realizar ações eficazes e se suas ações estão em conformidade com os objetivos buscados. Essa condição reconhece a complexidade e as perplexidades envolvidas na busca por uma não-violência autêntica, destacando a necessidade de explorar verdades ainda não completamente compreendidas (RICOEUR, 1968, p. 227).

Para Ricoeur, uma doutrina autêntica da não-violência busca superar as limitações e estreitezas da violência, permitindo uma compreensão profunda da história e de suas ramificações psicológicas, culturais e espirituais. Ela requer uma prática contínua que considere a complexidade da violência e suas consequências. No entanto, surge a questão de como a não-violência pode conciliar sua pureza com a eficácia de suas ações. Além disso, há a dúvida se a eventual eficácia do não-violento não estaria em conflito com a impureza reconhecida de uma violência progressista. Em seus escritos revela perplexidades diante dessas questões e destaca a necessidade de explorar verdades ainda não completamente compreendidas. No tocante as questões referente a eficácia da não-violência, Ricoeur aponta que:

A fé do não-violento está preliminarmente em que suas recusas à obediência conferem uma presença real a valores que os homens de boa vontade só entretêm no termo de uma longa história. Sua fé está, pois, em que esse testemunho concreto e atual, prestado à amizade possível dos homens, não tenha sua eficácia reduzida aos seus inevitáveis efeitos no balanço das violências contrárias; espera ele que, além da impureza que partilha com todos os atos que caem na história, seu ato insólito, sempre discutível na base de seus efeitos a curto termo, tem um duplo sentido; que ele sustenta o

objetivo dos valores, a tensão da história volta da para o reconhecimento do homem pelo homem (RICOEUR, 1968, p. 231).

Deste modo, a fé do não-violento está fundamentada na convicção de que suas recusas em obedecer têm um impacto real na preservação dos valores que só serão plenamente reconhecidos ao longo da história. Eles acreditam que esse testemunho concreto e atual, em busca da amizade entre os seres humanos, não deve ter sua eficácia enfraquecida pelos inevitáveis efeitos contrários da violência.

Além disso, esperam que, além da impureza inerente a todos os atos que entram na história, suas ações incomuns, frequentemente debatidas por seus efeitos imediatos, tenham um significado duplo. Ao agir não apenas em direção aos objetivos humanistas da justiça e da amizade, mas também através da força desarmada desses objetivos, eles evitam que a história se enfraqueça e retroceda.

Essa é a contrapartida esperançosa da contingência histórica, uma história que não é previsível nem garantida. Contudo, sob circunstâncias favoráveis e liderados por figuras excepcionais, a não-violência pode se transformar em um poderoso movimento de resistência pacífica. Embora seja único em si mesmo e sua influência tenha sido limitada, Ricoeur ressalta que:

Gandi significa em nosso tempo mais que uma esperança, uma demonstração. A maior tolice que se possa dizer a respeito de Gandi é que ele representa o iogue de Koestler; Gandi não tem estado menos impiedosamente presente à Índia do que Lênin à Rússia. Não se pode por certo negar suas limitações: desconfiança em relação à técnica moderna, incompreensão face ao proletariado organizado, respeito final pelas estruturas tradicionais responsáveis pela alienação das massas indianas em proveito dos sacerdotes e dos ricos (RICOEUR, 1968, p. 232).

Gandhi é criticado por alguns, mas suas campanhas eficazes de desobediência civil na África do Sul e na Índia não podem ser ignoradas. Elas não apenas simbolizaram os fins humanistas, mas também reconciliaram esses fins com os meios utilizados, mesmo em circunstâncias favoráveis (RICOEUR, 1968, p. 232). Gandhi não excluiu os fins da história nem abandonou os meios à sua própria impureza; pelo contrário, ele buscou reunir os fins e os meios em uma ação que incorporava *espiritualidade e técnica*.

Ricoeur observa que Gandhi via a não-violência como parte de um sistema espiritual mais amplo, junto com outros valores como verdade, justiça e amor. Ele considerava a não-violência não apenas como um princípio ético, mas também como um método e uma técnica detalhada de resistência e desobediência. Infelizmente, muitas pessoas não compreenderam completamente essa abordagem e não estudaram sua

técnica com rigor. A não-violência exigia disciplina, determinação e coragem, e envolvia a rejeição do medo em relação à prisão e à morte. Para Gandhi, a não-violência era uma força ativa, enquanto a violência era vista como uma forma de abandonar os princípios fundamentais (RICOEUR, 1968, p. 233).

Ainda assim, o filósofo questiona se a não-violência pode abranger todas as situações. Ele indaga se vai além de um gesto simbólico com um histórico de sucesso limitado e raro. Será possível que a não-violência substitua completamente a violência e desempenhe um papel significativo na construção da história? No entanto, observa-se que a não-violência, mesmo sendo uma forma de resistência não agressiva, possui limitações. Sua essência está baseada em recusas e negações, e o termo "resistência" carrega uma conotação negativa, pois implica em desobedecer a uma autoridade não legitimada.

Embora acreditando na eficácia dessas recusas, o filósofo questiona, será que essa eficácia não está relacionada à sua conexão com atividades positivas e construtivas? Quando passamos da proibição de matar para o imperativo de amar, da recusa da guerra para a construção da paz, entramos em um ciclo de ações em que podemos acabar oprimindo novamente. Isso nos leva à dissociação entre meios e fins, participando de empreendimentos nos quais as ações humanas não podem ser conciliadas, e experimentamos os danos da história junto com sua eficácia (RICOEUR, 1968, p. 234).

Segundo Ricoeur a não-violência parece ter uma natureza descontínua, manifestando-se por meio de atos isolados de recusa e campanhas de desobediência. É uma questão de gesto. São esses gestos que testemunham, de forma intermitente, exigências que vão além do humano e têm um impacto na história, chamando os indivíduos a reafirmarem sua humanidade. No entanto, esses gestos parecem precisar encontrar um complemento nas ações de longo prazo, nos movimentos históricos, como a conquista do Estado moderno em relação às estruturas feudais, o movimento proletário e a luta anticolonialista, entre outros exemplos.

De maneira mais abrangente, a não-violência lida com situações específicas, respondendo a ordens estatais que afetam pessoalmente o indivíduo. No entanto, a ação política enfrenta desafios que surgem das estruturas, como o colonialismo, a opressão e a condição proletária, o perigo atômico, entre outros. Ela opera, portanto, no âmbito do abstrato, do costumeiro, do institucional, nas "mediações" anônimas entre as pessoas (RICOEUR, 1968, p. 235).

Em conformidade com suas considerações, seria necessário, então, que a não-violência, como uma ética baseada na consciência que busca superar a dura realidade histórica, interrompesse essa história por meio de uma relação dramática com a violência residual, aproveitando as oportunidades para extrair promessas e momentos de graça por meio de gestos não-violentos?

No entanto, essa compreensão dialética da não-violência profética e da violência progressista, em termos de eficácia, é apenas uma perspectiva do historiador. Para aqueles que vivem e agem, não há compromisso ou síntese, mas uma escolha. Existe a intolerância à mistura e até mesmo a negação da não-violência. Se a fé não for total, ela será negada; se a não-violência é a vocação de alguns, ela deve ser vista como o dever de todos. Para aqueles que vivem a não-violência e não a abandonam, ela aspira a ser a totalidade da ação, buscando fazer história (RICOEUR, 1968, p. 236).

No texto *Estado e Violência*, o autor esclarece deixa claro que o propósito da conferência não é propor qualquer tipo de decisão política, pois seria inapropriado e desrespeitoso de sua parte tentar fazê-lo em solo estrangeiro.

Todavia, opta por levantar uma questão preliminar sobre a natureza política do homem, que é fundamental para qualquer discussão política. Reflete o significado do fato evidente, observado ao longo da história e na vida cotidiana, de que o homem é inerentemente político. Essa questão ampla, que envolve aspectos de direito, sociologia e história, é abordada sob uma perspectiva *intrigante*, implicando na presença de uma forma específica de violência que acompanha o Estado e é considerada legítima.

O que conduz ao questionamentos não apenas sobre nossa existência como seres humanos, mas também sobre a dimensão moral, filosófica e religiosa de nossa reflexão: como a existência política do homem está moldada e guiada pela violência estatal. Antes de prosseguir, estabelece um ponto de partida: “qual a violência mínima que se acha instituída pelo Estado?” (RICOEUR, 1968, p. 237).

Em sua forma mais básica e ao mesmo tempo mais inabalável, a violência do Estado é de natureza penal. O Estado pune; em última análise, é o Estado que detém o monopólio do uso do poder coercitivo físico. Ele retirou dos indivíduos o direito de fazer justiça com as próprias mãos e assumiu a responsabilidade por toda a violência dispersa que herdamos da luta primitiva do homem contra o homem.

Entretanto, segundo Ricoeur ao abordamos a violência estatal sob a perspectiva penal e punitiva, chegamos diretamente ao cerne do problema. Todas as diversas funções do Estado, como legislar, decidir, executar, administrar, agir

economicamente ou educacionalmente, todas essas funções são, em última instância, respaldadas pelo poder de coerção. Dizer que o Estado é um poder é o mesmo que dizer que ele possui o poder de obrigar. Assim, esclarece:

Não falo, portanto, de um Estado mau, de um Estado totalitário, falo do Estado, daquilo que faz com que o Estado seja Estado, através dos regimes e das formas diferentes e mesmo opostas. Tudo quanto o Estado acrescenta em matéria de violência ilegítima não faz senão agravar o problema. Basta-nos que o Estado considerado o mais justos, o mais democrático, o mais liberal se revele como que se a síntese da legitimidade e da violência, isto é como poder moral de exigir e poder físico de obrigar (RICOEUR, 1968, p.238).

Os filósofos que tomaram a *polis* como o auge da unidade entre a vida ética e a política do homem tiveram que abandoná-la, tamanha incompatibilidade desses dois aspectos da vida moral e política de quem comanda e governa. Diferentemente, o cristianismo reduziu esses aspectos ao ideal da “prática” moral do amor ao próximo e toda moral incrustada nesse mandamento. Segundo Ricoeur:

Objetar-se-á que o ideal de “contemplação” não é mais nosso ideal e que o cristianismo foi o primeiro a liquidar com a distinção entre contemplação e ação, ao propor o ideal “prático” do amor do próximo e ao unificar sob o signo da “prática” toda a moral. Mas o cristianismo voltava a encontrar de outra maneira, e mesmo agravava a contradição que os gregos, animais políticos por excelência, não haviam podido superar. Pois o cristianismo introduzia uma exigência que, pela radicalização do problema moral, transformava em enigma o problema político. Essa exigência radical, nós o sabemos, é a interpretação do amor do próximo por Jesus no *Sermão da Montanha*. Tal como é, esse ensinamento propõe uma fórmula de inteiro sacrifício para o amor: “Não resistais ao mau”; “rezai por aqueles que vos perseguem” etc. (RICOEUR, 1968, p. 238-239)

Ao mesmo tempo em que procurou superar essa contradição que não puderam os gregos, o cristianismo também a agravou, pois o seu mandamento engendrou uma ruptura ainda mais radical, profunda, entre a ética da não-violência e a do sacrifício. São Paulo exorta os cristãos à obediência à lei, e às autoridades no intuito de tal conduta estar de acordo à garantia de certa medida no trato da violência mediada pela autoridade do magistrado enquanto representante do Estado mais ou menos organizado, comedido, razoável.

São Paulo teve perfeita consciência de que, ao introduzir a figura do “magistrado”, e com ela a autoridade, a sanção, a obediência, o temor, ele fazia surgir uma dimensão da vida que não se acha contida nas relações diretas de homem para homem suscetíveis de serem transfiguradas pelo amor fraterno de que antes havia falado; [...] (RICOEUR, 1968, p. 239).

O magistrado não partilha da mesma consciência espiritual que o indivíduo da cidade, ele é a autoridade e requer submissão do outro. Mas é ele, enquanto

representante do Estado, que detém o monopólio da violência aplicável à maneira estatal e de acordo com o mal, a infração, cometida. Paulo se vale do Estado como repositório de salvaguarda a partir de uma compreensão da coerção e de uma ordem que ainda considera o humano, no sentido de manter o equilíbrio do uso da força e da violência estatal contra o homem de modo inteligível também para os subordinados.

Aqui os não-violentos invocam não o Estado, mas o Deus cristão, cuja função seria de se vingar dos inimigos, fazendo, dessa forma, a equiparação desse Deus vingador ou justiceiro, com o Estado coercitivo e punitivo. Ricoeur compreende a partir desse antagonismo paulino, que o Estado talvez cumpra o papel de limitar o mal sem que, com isso, necessariamente, curar, salvar o homem, “melhorá-lo”. O antagonismo tratado sob o aspecto terminológico de uma “demonologia” a que pertenceria a instituição Estado, para Paulo, uma potestade.

Para uma ação histórica não violenta, a posição paulina deixou transparecer essa manifestação metafísica interior de uma certeza clara da supressão das potestades que lhes são opositoras. Diferente da cultura grega o Cristianismo ultrapassou os parâmetros gregos culturais até então vigentes, uma dimensão da vida moral apoiada na concepção nova do amor *Ágape*, o amor fraternal, de não resistência, de doação, de sacrifício e de martírio, conforme a síntese a seguir:

Resumamos nossa reflexão: de maneira diferente da sabedoria grega fez o Cristianismo surgir uma dimensão da vida moral que transbordou do quadro propriamente político da vida humana: essa dimensão nova é a do *Ágape*, o amor fraternal e sua vocação de não-resistência, de sacrifício e de martírio. O impacto dessa ética nova sobre a realidade política é manifestar o Estado como uma instância incapaz de se manter nesse nível da nova ética; e, entretanto, essa instância não é má por si mesma; tem sua razão de ser, mas em seu devido lugar, e afetada de um índice de precariedade; o Estado não é mais a substância da história racional; sua pedagogia coativa conserva o gênero humano, mas não o salva (RICOEUR, 1968, p. 244).

O Estado é tido como incapaz de regenerar e salvar o homem no sentido da ética cristã, porque esta seria pacífica profundamente fincada numa ética do próximo e no resguardo da vida deste (o “não matarás”). Ricoeur compreende que a ética cristã tem como objetivo a pacificação dos indivíduos, tanto consigo mesmos como com os outros. Para ele, essa pacificação não é apenas uma ausência de conflito, mas sim uma reconciliação que transforma as relações humanas, possibilitando que os indivíduos convivam em harmonia e justiça. O Estado é impossibilitado de realizar essa regeneração do homem porque ele se baseia no uso da força e da coerção para impor a ordem social e garantir a segurança dos cidadãos.

Essa abordagem é limitada, pois a simples imposição da lei não é suficiente para promover a pacificação e a reconciliação entre as pessoas. Por outro lado, a ética cristã se baseia na compaixão, na misericórdia e no perdão como formas de transformar as relações humanas e superar as diferenças e os conflitos. Assim, ela oferece uma perspectiva mais profunda e abrangente para a regeneração do homem e da sociedade, que não pode ser alcançada apenas pelo poder do Estado. Assim o homem não-violento vive um dilema que se resume com uma questão intrínseca que é a de como conciliar o regime espiritual do amor e o da violência instituída sob a forma de política e ação estatal, ou seja, o próprio Estado como mediador das questões humanas com finalidades de não violação do homem pelo homem.

Por outro lado, é provável que em determinadas circunstâncias o sacrifício do seu Estado se tornasse um dever político e não apenas um testemunho absoluto; no sentido que em situações extremas, o sacrifício do Estado pode ser necessário para preservar valores fundamentais, como a justiça, a liberdade e a dignidade humana. Nesses casos, a ação política pode exigir que se coloque em risco a própria existência do Estado, em nome desses valores superiores. Por exemplo, em casos de regimes totalitários que violam gravemente os direitos humanos, pode ser necessário que um grupo de indivíduos se organize para se opor a essas violações, mesmo que isso signifique desobedecer às leis do Estado. Nesses casos, a resistência e a desobediência civil podem ser consideradas como um dever político em defesa da justiça e da liberdade.

Pode acontecer que eu tenha um dia de desejar a derrota de meu Estado, se é que em absoluto ele não merece sobreviver, se não pode mais ser de todo o Estado da justiça e do direito, em suma, se ele não é mais absolutamente Estado; essa decisão é algo de terrível e tem por nome o dever de trair. Mas tal decisão, menos que qualquer outra, não pode permanecer no registro da não-violência; cedo ou tarde ela se inscreve de novo em um sistema da violência; pois não posso querer, com um querer positivo e deliberado, a morte de meu Estado, sem querer ao mesmo tempo, pela conjunção desses dois cataclismas maiores, a guerra e a revolução, a instauração violenta de um novo Estado, de uma nova legitimidade, de um novo poder, o qual fará apelo, também ele, a minha obediência armada e homicida. (RICOEUR, 1968, p. 249).

No entanto, Ricoeur também enfatizava que essas situações devem ser excepcionais e que o sacrifício do Estado não pode ser encarado como um valor absoluto em si mesmo. Em outras palavras, a defesa do Estado e das suas instituições é, em geral, um valor importante para a manutenção da ordem e da estabilidade social, e só deve ser sacrificado em situações extremas em que a sua preservação colocaria em

risco valores ainda mais fundamentais. Entretanto, o filósofo esclarece que tal decisão, não pode permanecer no registro da não-violência e que também não pode querer com um querer determinado a morte do seu Estado, sem querer ao mesmo tempo a guerra em prol da formação violenta de um novo Estado. Pois a oposição da consciência nega-se a enquadrar-se no cenário do derrotismo político, onde o sentido pleno só se realiza em outra modalidade de violência, “à qual o derrotismo entrega as chaves da cidade”, sendo assim, Ricoeur discorre que:

[...] a objeção de consciência quer continuar puro testemunho; é isso justamente; mas então sua impotência em assumir todas as consequências políticas, todas as incidências sobre a distribuição das forças no mundo a começar sobre o destino físico, existencial, de meu Estado, essa impotência é sua falha. Eis por que também ela é uma “ética de angústia”, [...] a ética se decompõe sem cessar entre um "testemunho" de bondade, incapaz de se situar do ponto de vista político e talvez a longo termo nocivo, e uma “eficácia” homicida para os homens e ruína para a própria bondade; essa decomposição é fruto constante amargo da existência política tornada louca (RICOEUR, 1968, p. 249-250).

Dessa forma, a “situação-limite”, em que a ética se decompõem em duas éticas de angústia, não é sem dúvida, segundo Ricoeur, uma situação constante, nem durável, tampouco frequente, mas deixa claro tudo que é extremado, as situações normais. Demonstrando que até o último dia, o amor e a coerção caminham ao lado de suas pedagogias, ora convergentes, ora divergentes, do gênero humano, assim: “O fim desta dualidade seria a ‘reconciliação’ total do homem; mas seria também o fim do Estado; porque seria o fim da história” (RICOEUR, 1968, p. 250).

A incompreensão de que a violência é o motor inexorável da história e como tal indelével, é que leva à ideia de que o pacifismo dá conta das mais duras condições aporéticas das relações humanas até aqui: como a de fazer história sem violentar o outro no âmago da necessidade imperiosa do Estado, do conjunto, do todo existencial. A guerra é a grande ruptura da violência institucionalizada a ser utilizada não mais de maneira comedida e “justa” sob a figura do “magistrado”, para ser, na verdade, o excesso violento de um indivíduo contra o outro, pois o mandamento cristão “não matarás” tenta conter a todo custo, ainda que de modo insuficiente, pois pertence a uma abstração não efetiva junto ao fato da vida e da história estar presente a violência como consequência irreduzível e irremediável.

Dessa forma, com base no texto “Estado e violência”, a guerra é uma situação limite que condena o indivíduo a viver em permanente angústia, uma vez que é o predomínio desmedido da violência que o impele a praticá-la ou se recusar a cometê-

la a outrem: mas a contradição de ambos os atos estará ali presente, pois se agir com violência, estará sagrando a lei da violência acima de tudo; se negar estará pondo em risco a subsistência da pátria e do Estado ao qual se faz parte, mediante a autorrealização enquanto indivíduo. É um permanente processo de culpabilidade, essa vida submersa na angústia a qual o estado de guerra impõe ao indivíduo. É a ética da angústia que não quer arcar com as consequências de suas decisões ao propor a não-violência do agir, posto que esta condição humana na história é inevitável.

Uma das reflexões que o filósofo lança a respeito da guerra é: “deverei arriscar minha vida para que meu Estado sobreviva?” (RICOEUR, 1968, p. 247). A guerra é essa fronteira entre homicídio e o sacrifício, visto que fomentar a guerra para o indivíduo equivale a matar o próximo, o cidadão de dentro de outro Estado e colocar sua vida em jogo a fim de que o respectivo Estado permaneça firme. Logo, a política e a guerra exigem a responsabilidade individual e a limitação do poder do Estado para garantir a proteção dos direitos individuais e a ordem social. Ricoeur acreditava que a guerra é um fenômeno complexo e que a sua legitimidade depende de uma série de fatores éticos e políticos. Em geral, Ricoeur argumentava que a guerra só pode ser considerada legítima em circunstâncias extremas, quando a defesa da vida e da liberdade humana está em jogo.

Por conseguinte, a legitimidade da guerra demanda várias condições, como a justa causa, a proporção dos meios utilizados, a necessidade de recorrer à força armada e a capacidade de alcançar objetivos políticos e humanitários justos. A guerra, segundo Ricoeur, só é justificada em situações de autodefesa, quando a sobrevivência de um Estado ou de uma comunidade está ameaçada. No entanto, Ricoeur também alertava que a guerra pode ser usada de forma ilegítima pelo Estado, como uma ferramenta para promover interesses próprios ou para reprimir dissidências políticas. Sendo dessa forma injusta e ilegítima, e as ações do Estado devem ser questionadas e contestadas.

Nesse caso ressalta que essa questão não coincide com o da legitimidade da guerra para o Estado; conforme ele discutiu sobre que a semelhante justificação moral da guerra como operação punitiva é mendaz; “o problema da sobrevivência física do Estado, de sua conservação material com risco de minha vida e ao preço da vida de meu inimigo, eis o monstruoso enigma diante do qual me situa a existência do Estado” (RICOEUR, 1968, p. 248). Assim, para Ricoeur, a legitimidade da guerra para o Estado está diretamente relacionada à justiça da causa e à necessidade de recorrer à força

armada para proteger vidas e liberdades. Em última análise, a legitimidade da guerra depende da capacidade do Estado de equilibrar a proteção dos direitos individuais com as necessidades da ordem social e da defesa da vida humana.

Portanto, Ricoeur também enfatiza a importância da responsabilidade individual na política e na guerra. Ele considera que os indivíduos têm a responsabilidade de tomar decisões éticas e justas, mesmo em situações extremas de conflito, e que essa responsabilidade é fundamental para a construção de uma sociedade justa e pacífica. Nesse sentido compreende-se que de acordo com as contribuições de Ricoeur a não-violência como estatuto político implica na abjuração da força física e a escolha de soluções pacíficas para resolver conflitos. Isso significa que, em vez de recorrer à violência, as partes envolvidas devem buscar soluções negociadas e justas através do diálogo e do entendimento mútuo, sendo esta uma condição necessária para a existência de uma sociedade livre e justa. Para Ricoeur a não-violência como estatuto político exige o uso da razão, da justiça e da negociação para solucionar conflitos e promover uma sociedade livre e justa. É uma forma ativa de resistência e uma condição essencial para a existência de uma legítima democracia

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação buscou analisar a relação filosófica do ato de julgar e o conflito, no âmbito jurídico e político a partir de Paul Ricoeur.²⁷ Implicando em entrecruzar o debate jurídico de Ricoeur e o debate político por meio da não-violência, pois a não-violência política do profetismo não se cruza com a não-violência da palavra nos tribunais. Nossa dissertação buscou apresentar os níveis nos quais o discurso da não-violência se articula, especialmente com o jurídico e o político, e sustenta a posição de Ricoeur de que não há nenhuma forma de articulação possível, sendo tratada como uma “dupla angústia”.

Assim temos, três percursos, sendo que no primeiro, analisamos de modo introdutório sobre *conflito*, discurso e desafios da justiça com fundamento nas ponderações de Ricoeur, visto que a instituição judicial desempenha um papel fundamental ao tratar do conflito e a busca pela justiça. O segundo percurso explorou a contribuição filosófica de Ricoeur à teoria do justo e a problemática da não-violência no ato de julgar e o terceiro percurso, focou no contexto político, discutindo a violência legítima do estado e a busca por uma não-violência além do jurídico.

Ao longo da pesquisa é possível compreender que o ato de julgar pode ser uma forma de não-violência, um modo de mediação do *terceiro* como uma instância arbitral, que reflete na não-violência e apresenta determinada influência a paz social, elevando o conflito ao campo da linguagem. Isso significa que as disputas são resolvidas através de diálogo e argumentação, em vez de recorrer à violência.

Com base no estudo da teoria do justo proposto por Ricoeur, foi possível identificar três níveis: a conexão entre justiça e o desejo de uma vida boa; a relação entre o senso de justiça (bem) e a norma de justiça (legal); e a aplicação da norma à situação concreta por meio do tribunal, desde o ato de julgar até a sua conclusão no tempo (RICOEUR, 2008a, p.15-17).

Esses três níveis podem ser resumidos como o nível teleológico, que se refere à ideia de bem; o nível deontológico, que aborda o conceito de norma; e o nível da sabedoria prática, que envolve o juízo prudencial. Em síntese, as três teses da teoria

²⁷ Considerando que para Ricoeur: “atrás do processo há o conflito, [...] e no plano de fundo do conflito há a violência” (RICOEUR, 2008a, p.179).

do justo de Ricoeur podem ser apresentadas como o bom, o legal e o equitativo. Esses níveis estão integrados em uma relação horizontal, vertical e situacional na teoria do justo.

As bases ético-morais da teoria do justo de Ricoeur são examinadas no contexto da análise do ato de julgar. Isso implica entender como a justiça pode ser buscada e alcançada de forma ética e moralmente adequada. A teoria filosófica do justo, segundo Ricoeur, se fundamenta na afirmação de que o eu só adquire sua identidade em uma estrutura relacional que privilegia a dimensão dialógica sobre a dimensão monológica (RICOEUR, 2008a, p.7). Assim, Ricoeur considera que a relação vertical da teoria do justo se intersecta com a relação horizontal, na qual estão envolvidos o eu, o próximo e o distante. A aspiração ética do ser humano, expressa na equação “viver bem com e para o outro em instituições justas”, reflete a relação horizontal da teoria do justo, que trata do aspecto conceitual relacionado à ética discutida no sétimo estudo de *O si-mesmo como outro*.

Dessa forma, surgem os conflitos devido à insatisfação dos interesses não realizados, o que, segundo Ricoeur, decorre da intenção moral de indignação diante das situações de injustiça, proveniente de uma interioridade e intencionalidade específicas. Um exemplo disso é o poder punitivo do Estado, questão que foi abordada nos capítulos seguintes em relação à violência legitimada e autorizada pela própria sociedade civil.

Quando ocorre um conflito de interesses entre membros de uma comunidade inserida em uma ordem contratual pré-estabelecida, essa violência é legitimada pela justiça e deve ser desenvolvida no âmbito das instituições justas, sentenciada positivamente pelo Direito e concretizada no ato de julgar.

Em conformidade com o desenlace da pesquisa, podemos citar a valorização da equidade como uma virtude da justiça que abrange todas as outras virtudes, como temperança, magnanimidade e coragem. Ela se manifesta verdadeiramente quando respeitamos a igualdade, recebendo o que nos é devido e assumindo nossa parte justa nas adversidades.

Desrespeita realmente a igualdade quem toma mais do que lhe é devido e menos do que constitui sua parte em males. Nesse sentido, todas as outras virtudes – temperança, magnanimidade, coragem etc. – estão compreendidas na virtude da justiça, no sentido completo e integral da palavra (RICOEUR, 2008b, p. 4).

Por isso, é comum encontrar *mentiras* na política, pois os políticos são propensos a mentir devido à natureza ideal do vínculo político. Essa idealidade é

baseada na igualdade de todos perante a lei, onde cada indivíduo é igualmente considerado e ninguém tem interesse em tornar essa igualdade prejudicial aos outros, segundo Ricoeur:

Eis justamente por que a mentira tão facilmente se esgueira na política; o político está inclinado à mentira, porque o vínculo político tem a realidade da idealidade: - essa idealidade é a da igualdade de cada um diante de todos, “pois cada qual, ao dar-se por inteiro, a condição é igual para todos e a condição sendo igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os demais” - umas, antes de ser hipocrisia atrás da qual se esconde a exploração do homem pelo homem, a igualdade perante a lei, a igualdade ideal de cada um diante de todos, é a verdade do político. É ela que faz a realidade do Estado (RICOEUR, 1968, p. 257).

Por conseguinte, é interessante notar que a mentira na política ocorre devido à tensão entre a idealidade da igualdade e a realidade da exploração, por conseguinte é necessário investir em uma política baseada na verdade e na promoção efetiva da igualdade perante a lei, para que a realidade do Estado seja construída sobre princípios éticos e justos.

Que a justiça seja virtude não se contesta. De Sócrates, Platão e Aristóteles até Kant e Hegel, a filosofia moral não cessa de ressaltar a conexão entre justiça e igualdade, a famosa *isótes* dos gregos. Por igualdade, não se deve introduzir com excessiva pressa a referência a bens distribuídos entre agentes rivais. Esse modelo de justiça distributiva pressupõe uma forma mais radical de igualdade, uma igualdade de valor entre os agentes. A fórmula dessa igualdade básica seria: tua vida é tão importante, significativa e válida quanto a minha. A expressão mínima desse reconhecimento consistiria em levar em conta todas as circunstâncias de intenções, interesses, crenças e exigências alheias (RICOEUR, 2008b, p. 252).

É incontestável que a justiça é uma virtude. Desde os tempos de Sócrates, Platão e Aristóteles até as contribuições de Kant e Hegel, a filosofia moral enfatiza constantemente a ligação entre justiça e igualdade, a conhecida *isótes* dos gregos. No entanto, ao abordarmos a igualdade, é importante não se apressar em pensar apenas na distribuição de recursos entre agentes concorrentes.

A justiça distributiva requer uma forma mais profunda de igualdade de valor entre os agentes, que em conformidade com a citação a cima, também pode ser declarada em outras palavras, pela seguinte afirmação: *a sua vida é tão importante, significativa e válida quanto a minha*. Reconhecer esse quesito mínimo implica levar em consideração todas as circunstâncias, intenções, interesses, crenças e demandas do outro.

Nota-se que Ricoeur enfatiza a importância da reciprocidade nas relações sociais, destaca também a responsabilidade seja a si mesmo seja a outro, estudo

integralizado na obra *O si mesmo como outro*, perpassando sobre o projeto textual do *O Justo 2*, *Leituras 1* e demais textos.

Em sua biografia, Dosse destaca que o interesse de Ricoeur nas questões de justiça não é por acaso, pois está intrinsecamente ligado à sua temática geral do *homem capaz*, em que a questão da responsabilidade tem uma extensão jurídica. Ao explorar quem é o sujeito do direito, Ricoeur usa a noção de capacidade como o elemento central. Com base em suas considerações, essa noção é o referencial fundamental para o respeito moral e o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito.

Esse sujeito, que é capaz de realizar certas ações, só se torna verdadeiramente um sujeito de direito quando suas habilidades são atualizadas por meio de relações dialógicas com os outros, especialmente quando essas relações adquirem uma dimensão institucional. Conforme esclarece:

O envolvimento de Ricoeur nas reflexões sobre a justiça não é fruto do acaso, uma vez que se inscreve no próprio seio de toda sua temática do “homem capaz”, que se encontra na questão da responsabilidade um prolongamento jurídico. Colocando-se a questão de saber quem é o sujeito do direito, o fio condutor da demonstração de Ricoeur é a “noção de capacidade [...]”. Ela constitui, a meu ver, o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito do direito”. Esse sujeito, ao qual podemos atribuir esta ou aquela ação, só é verdadeiramente sujeito de direito uma vez que suas aptidões são atualizadas na relação dialógicas com o outro, quando essa relação se reveste de uma dimensão institucional (DOSSE, 2017, p. 564).

Essa perspectiva ressalta a importância das capacidades individuais e do diálogo na construção da justiça. Ricoeur enfatiza que o reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito está diretamente ligado à sua capacidade de agir e interagir com os outros, dentro de um contexto institucional.

Deste modo, a reflexão de Ricoeur sobre a justiça se baseia na compreensão do ser humano como um agente capaz, cujas capacidades são manifestadas e reconhecidas por meio de relações dialógicas e institucionais. Essa abordagem coloca a responsabilidade como um elemento central e ressalta a importância do respeito moral e do reconhecimento do indivíduo como sujeito de direito.

Nesse sentido, Ricoeur valoriza o diálogo e a deliberação como meios de alcançar a justiça e a não-violência é um princípio na teoria do justo de Ricoeur, para ele a não-violência assume uma natureza fragmentada, expressa por meio de atos isolados de recusa e campanhas de desobediência. São gestos que intermitentemente

testemunham demandas que transcendem o humano e têm um impacto na história, chamando os indivíduos a reafirmarem sua humanidade.

Esses gestos parecem necessitar de complementos por meio de ações de longo prazo, como movimentos históricos que envolvem a conquista do Estado moderno, a luta proletária e anticolonial, entre outros exemplos. De forma mais ampla, a não-violência lida com situações específicas, respondendo a ordens estatais que afetam pessoalmente o indivíduo. No entanto, a ação política enfrenta desafios estruturais, como o colonialismo, a opressão, a condição proletária e o perigo atômico. Portanto, ela opera no âmbito do abstrato, do costumeiro, do institucional, nas "mediações" anônimas entre as pessoas (RICOEUR, 1968, p. 235).

Entretanto, essa compreensão dialética da não-violência profética e da violência progressista, em termos de eficácia, é apenas uma perspectiva do historiador. Para aqueles que vivem e agem, não há compromisso ou síntese, mas uma escolha. Há a intolerância à mistura e até mesmo a negação da não-violência. Se a fé não for total, ela será negada; se a não-violência é a vocação de alguns, ela deve ser vista como o dever de todos. Para aqueles que vivenciam a não-violência e não a abandonam, ela aspira a ser a totalidade da ação, buscando fazer história (RICOEUR, 1968, p. 236).

Essas são algumas das bases éticas e morais fundamentais na teoria do justo de Paul Ricoeur, que têm como objetivo guiar a reflexão e a prática em busca da justiça e da não-violência. Ricoeur foi fortemente influenciado pelo seu contexto histórico, marcado por eventos violentos como as duas guerras mundiais. Sua reflexão sobre a violência e a justiça estava profundamente ligada à sua experiência pessoal nesses períodos turbulentos. Através da sua obra *O Justo I*, ele explorou as abordagens fenomenológicas e hermenêuticas do campo jurídico, enfatizando o papel dos tribunais no processo de julgamento e na resolução de conflitos.

Assim, o problema da não-violência como estratégia política que busca sua eficácia histórica na tensão entre a Lei e a violência legítima do estado, em paralelo aos instrumentos jurídicos, que se utilizam de princípios não-violentos, por meio da palavra nos tribunais, que se interpõe à possibilidade de realizar a “justiça com as próprias mãos”.

Portanto, o problema central implicou na questão do conflito que perpassa, de uma parte, toda a estrutura da “pequena ética” à qual foi referida na primeira subseção (3.4) e o aspecto da violência (da vingança) e seu contraponto “não-violento” que eleva o conflito à palavra nos tribunais à instância do “terceiro” a fim de

restabelecer a paz pública. (3.1) Ao ponderarmos sobre a função do "magistrado" nos tribunais, podemos observar que ele exerce uma forma de não-violência ao desempenhar suas responsabilidades. Mesmo em um contexto em que o estado possui o direito de usar a violência legítima, o magistrado busca instigar a harmonia social através de julgamentos justos e da aplicação imparcial da lei, evitando o uso de violência física. A figura do juiz, ao exercer o ato de julgar, atua como um "terceiro" mediador de conflitos, utilizando a lei como base para estabelecer a paz pública.

Assim, foi necessário deslindar as diferentes perspectivas da violência a fim de atingirmos a dimensão da não-violência no campo da política. Iniciamos, na primeira seção (4.1), Através de uma análise da natureza da violência, buscamos uma compreensão, nesse contexto, identificamos a linguagem como um ponto crucial que delimita os limites da violência, assim como vimos anteriormente como a palavra nos tribunais estabelecia um limite para a vingança.²⁸

Na seção seguinte, abordamos a importância da violência legítima do estado como expressão central da dimensão política da violência (4.2). Essa “violência legítima” conforme descrita por Weber, é essencial para qualquer estado moderno que se pretenda um “estado de direito”, e é por meio dela que todo o sistema jurídico se estrutura para lidar com os conflitos de maneira não violenta.

No entanto, também examinamos as situações extremas de um estado injusto, no qual a estrutura da violência legítima é distorcida e se torna uma opressão, o que nos conduz a um segundo nível do problema da não-violência: o nível político e até mesmo escatológico da não-violência. Dessa forma, seguindo a análise dessa violência legítima, concluímos na última seção sobre o sentido político da não-violência, que está intrinsecamente ligado ao ato profético, como um arcabouço que envolve uma lógica de doação e uma poética imperativa.

O ato profético é apresentado como uma estratégia de não-violência ativa diante de um estado injusto. Essa estratégia envolve a denúncia da injustiça, a manifestação de resistência pacífica e a promoção de mudanças sociais por meio da ação não violenta.

O ato de julgar e o ato profético são vistos como antídotos, embora frágeis, para a concretização da paz pública. Ao buscar a justiça e denunciar a injustiça, esses

²⁸ Essa abordagem é fundamentada no texto intitulado “Violência de linguagem” (1967) de Ricoeur, onde procuramos analisar os limites da violência.

atos podem contribuir para a paz social ao viabilizarem a não-violência e a transformação positiva da sociedade.

A injustiça e a violência podem estar presentes tanto no campo do direito (jurídico) quanto no campo do estado. Os tribunais, mesmo vinculados a um estado, podem ser injustos, assim como o próprio estado pode ser injusto. O texto sugere que o estado de direito pode se tornar um aparelho ideológico de um estado injusto.

A medição do alcance da esfera jurídica como contributo para a paz pública, retomando o problema da teoria da justiça de Ricoeur e avançando para o campo da política, envolve uma análise abrangente das interações entre o sistema jurídico e a promoção da paz na sociedade. A fim de compreender como essas esferas podem lidar com a paz pública, é essencial considerar os seguintes aspectos:

A questão da teoria da justiça de Ricoeur: Ao revisitar essas considerações, podemos avaliar o grau de alinhamento do sistema jurídico com os princípios ético-morais discutidos por ele. Nesse contexto, o sistema aborda questões de equidade, reciprocidade e responsabilidade. É por meio desse exame crítico é possível verificar se o sistema jurídico está legitimamente promovendo uma sociedade com dignidade e assegurando a responsabilização por ações injustas. A reflexão sobre esses aspectos nos permite avançar no debate sobre a implementação efetiva da justiça em nossa sociedade e buscar constantemente aprimoramentos que garantam uma convivência mais equitativa.

Eficácia do sistema jurídico: Para medir o alcance da esfera jurídica na promoção da paz pública, cabe considerar a eficácia do sistema jurídico em lidar com os conflitos e aplicação justa das leis, que envolve avaliar a capacidade do sistema em proporcionar acesso à justiça para todos os cidadãos, a celeridade dos processos, a imparcialidade dos tribunais e a aplicação equitativa das punições.

Contribuição para tratar dos conflitos: O sistema jurídico desempenha um papel fundamental no que se refere aos conflitos de maneira pacífica. Através dos tribunais e dos mecanismos de mediação, no sentido de propiciar um espaço para o diálogo, a argumentação e a negociação, permitindo que as partes envolvidas busquem soluções justas e equilibradas para seus conflitos. Avaliar a efetividade desses mecanismos é fundamental.

Interação com o campo político: O modo que a esfera jurídica e política podem discutir e tratar a paz pública, mediante encadeamento do debate jurídico com o debate político. Isso implica no modo que as decisões políticas influenciam o sistema

jurídico e como as estruturas políticas e institucionais podem afetar a justiça e a paz. Além disso, foi possível examinar como os ideais de não-violência e de promoção da paz podem ser incorporados no campo político.

Ao realizar essa análise é possível obter uma noção sobre o alcance da esfera jurídica como contributo para a paz pública. Compreender como o sistema jurídico interage com a teoria da justiça, a eficácia na resolução de conflitos e a interação com o campo político permitirá uma avaliação mais precisa do impacto do sistema jurídico na promoção sociedade justa.

Esta é uma questão complexa e demanda uma análise cuidadosa. A compreensão dessa dinâmica nos leva a reconhecer a importância de promover o diálogo, a busca pelo sentido e a racionalidade como meios de tratar a violência que se esconde nas palavras. Por meio dessa disposição contínua é possível pensar uma sociedade mais justa, equitativa e pacífica.

Após uma análise aprofundada sobre a relação entre discurso e violência, podemos concluir que a violência não pode ser dissociada da linguagem. Existe uma interação intrínseca entre ambas, em que a violência busca expressar significado por meio do discurso. Porém, essa conexão revela um desafio crucial: como lidar com a violência que se disfarça sob a aparência de razão e busca legitimidade?

Ao adentrarmos no estudo mais profundo da palavra, compreendemos que é no domínio do discurso que encontramos a fonte desse problema. A língua em si é neutra, um instrumento passivo, mas é através do ato da fala que a violência encontra sua expressão e busca estabelecer uma narrativa coerente. No entanto, é necessário reconhecer que ninguém possui o monopólio de um discurso coerente. Aqueles que buscam impor sua perspectiva filosófica particular disfarçam a violência sob a aparência de racionalidade.

A unidade do problema da violência está em sua limitação pela linguagem. É o ser falante, que busca sentido e compreensão racional, que se confronta com a violência como um problema. Por outro lado, a fala, a discussão e a racionalidade se tornam empreendimentos de redução da violência, pois a violência que se expressa através do discurso já começa a se negar como tal.

Com base na pesquisa realizada, a violência que se manifesta por meio da linguagem carrega consigo a pretensão de estar fundamentada na razão. Ela se situa no campo da racionalidade e, ao mesmo tempo, começa a negar sua própria natureza violenta. Essa interação entre violência e linguagem é fundamental, pois são opostos

complementares que se entrelaçam ao longo de todo o espectro um do outro. No entanto, Paul Ricoeur vai além dessa abordagem inicial, reconhecendo a necessidade de uma compreensão mais realista.

Ricoeur destaca a oposição formal entre linguagem e violência, reconhecendo que a violência também se expressa por meio da fala e implica em uma violência que busca se autonegar por meio da racionalidade. Por outro lado, os elementos que buscam reduzir a violência são a *fala*, a *discussão* e a *racionalidade*, pois é contraditório defender a violência. No entanto, essa oposição formal não esgota o problema.

Ao retomar e fundamentar em Éric Weil, na lógica da filosofia, existe uma oposição entre o discurso coerente e a violência, mais especificamente entre o discurso coerente e a violência. No entanto, ninguém detém o monopólio desse discurso coerente. Se alguém tentasse se apropriar dele, seria novamente o violento que, disfarçado sob a aparência de um discurso coerente, tentaria impor sua perspectiva filosófica particular. Nesse contexto, surge a palavra “impostura”, revelando um mundo sombrio de palavras falsas que transformam a linguagem em veículo da violência.

Considerando a analogia proposta por Ricoeur, assim como dominar a estrutura de um instrumento musical não é suficiente para criar uma música com significado, compreender a estrutura da linguagem não é o único aspecto necessário para transmitir uma mensagem coerente. Assim como na música, em que a expressão das emoções e a transmissão de uma mensagem significativa são essenciais, no discurso também é importante compreender o sentido e a intenção por trás das palavras. A linguagem possui o poder de comunicar, persuadir e influenciar, mas também pode ser usada como veículo da violência. Portanto, é necessário estar atento ao poder das palavras e buscar promover o diálogo, a busca pelo sentido e a racionalidade como meios de combater a violência que pode se esconder na linguagem.

Ricoeur destaca que o problema da linguagem diante da violência não reside apenas em sua estrutura, mas no sentido razoável que é atribuído às palavras. A violência fala através do discurso, buscando expressar seu próprio significado. Nesse sentido, sugere que devemos explorar a complexa interação entre o discurso e a violência, pois é nessa esfera intermediária que encontramos a influência mútua entre os dois (RICOEUR, 1995). Ricoeur destaca a questão do mal político, enfatizando que o poder é uma força humana suscetível ao mal e que serve como instrumento da racionalidade histórica do Estado. Diversos pensadores políticos ao longo da história

reconhecem o mal inerente ao poder. O autor ressalta a existência de uma convergência entre perspectivas filosóficas e teológicas ao tratar desse tema, evidenciando a constância dos problemas políticos ao longo do tempo.

A análise do mal na política revela a dimensão histórica e destrutiva do poder. Ricoeur faz referência à profecia bíblica de Amós, que denuncia principalmente crimes políticos em vez de faltas individuais. Isso enfatiza a existência do mal político como uma manifestação do poder e confere ao pecado sua dimensão histórica e capacidade destrutiva. Essa compreensão nos leva a refletir sobre os desafios contínuos da política e a importância de buscar um exercício de poder que seja justo, ético e orientado para o bem comum (Ricoeur, 1968).

O autor ressalta a relevância de considerar seriamente a obra *O príncipe*, de Maquiavel, que aborda a construção de um novo poder e Estado. Nesse livro, Maquiavel explora a lógica impiedosa da ação política, as estratégias para adquirir e manter o poder, e destaca a importância das relações entre amigos e inimigos. Ele analisa as diversas facetas e motivações do poder, desde o poder militar até os sentimentos de medo, reconhecimento, vingança e lealdade. O autor enfatiza que Maquiavel expõe o verdadeiro dilema da violência política, não como uma violência aleatória e vazia, mas como uma violência calculada e limitada, com o propósito de estabelecer um Estado duradouro.

A crítica de Marx ressalta que o Estado não é o que aparenta ser, pois não resolve as contradições reais e está em conflito com as relações reais entre as pessoas. O Estado é retratado como um mundo irreal e fictício, contrastando com as verdadeiras necessidades humanas. Ricoeur observa que as reflexões presentes nas obras de Maquiavel, Marx e Lênin sobre o poder, a violência política, as estratégias para adquirir e manter o poder, a redução do mal político ao mal econômico e a crítica à ilusão de que o Estado é a solução para as contradições reais da sociedade. Em seus escritos, Ricoeur considera que é a partir dessa essência enganosa, dessa discrepância entre a pretensão e a verdadeira essência, que Marx reencontra o problema da violência.

Contudo, a dissertação explorou a temática da não-violência, tanto no contexto jurídico quanto no político. Enquanto a não-violência no âmbito jurídico envolve a violência legítima do Estado e busca resolver conflitos por meio dos tribunais, a não-violência no campo político é uma tentativa extrema de instaurar um novo curso na história. Compreender os princípios éticos da não-violência pode

contribuir para identificar formas mais eficazes de lutar pelos direitos e pela justiça social.

O método de pesquisa adotado foi hermenêutico, utilizando interpretação e análise das obras estudadas. Nesse sentido a relevância dessa pesquisa é direcionada aos estudantes de direito e filosofia. No contexto jurídico, compreender o ato de julgar e o conflito é fundamental para entender a natureza do processo judicial e o papel do juiz na interpretação e aplicação da lei. Para os estudantes de filosofia, a análise crítica do raciocínio jurídico e moral, bem como a reflexão sobre o ato de julgar e o conflito, são questões éticas essenciais.

Sincronicamente foi necessário destacar a relevância da hermenêutica de Ricoeur na compreensão e interpretação dos textos legais, que muitas vezes são ambíguos e requerem uma abordagem interpretativa mais ampla. Através de sua análise hermenêutica, Ricoeur busca superar a dicotomia entre o texto e o contexto, permitindo uma compreensão mais profunda do significado da lei e sua aplicação prática.

Esta pesquisa ressaltou a importância da esfera jurídica como contribuição para a paz pública, retomando a teoria da justiça de Ricoeur e entrecruzando-a com suas reflexões sobre o debate político. Conclui-se que o ato de julgar e o ato profético têm o potencial de oferecer um antídoto para a concretização da paz pública, mesmo que seja um caminho frágil. Ao refletir sobre a relação entre justiça, violência e não-violência, esta dissertação contribui para uma compreensão mais ampla das complexidades do sistema jurídico e político, assim como para a busca de soluções para construir uma sociedade mais justa e pacífica. A desobediência civil foi apresentada como uma forma de resistência pacífica, na qual os cidadãos se recusam a obedecer a leis consideradas injustas como uma forma de protesto. Essas reflexões abrem caminho para futuras pesquisas e discussões que possam contribuir, juntamente com o pensamento de Ricoeur, para questões contemporâneas relacionadas à justiça e à violência.

REFERÊNCIAS

ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur**: a promessa e a regra. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre**: direito e política: ontologia, liberdade e revolução. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: **Tópicos; Dos argumentos sofisticos; Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção *Os Pensadores*).

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel**: Direito, Sociedade Civil, Estado. 2. ed. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP, 1991.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**: lições de filosofia do Direito. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral do direito**. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COMTE, Auguste. **Discurso sobre o espírito positivo**. Porto Alegre. Ed. Globo/Edusp. 1976.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer e nova revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. 14. Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. 2.ed. Lisboa: Livraria Martins Fontes, 1976.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 6 ed. Trad. Dr. João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1984.

LAUXEN, Roberto R. A hermenêutica jurídica de Paul Ricoeur e as inflexões político-jurídicas do jogo democrático. In: ROXO, Lucas C. (Org.). **Democracia e Simulacro**: da política do simulacro. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2019.

LAUXEN, Roberto R. Os Cem anos de Nascimento de Paul Ricoeur: uma biografia intelectual. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 7, n.1, p.1-25, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: Ensaio sobre a alteridade. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Editora vozes. Petrópolis. 2005.

MARX, K. **O Capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Editora Escala, 2007.

NASCIMENTO, Cláudio. R. **A questão da vida em Paul Ricoeur**. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria R. E. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RICOEUR, Paul. Le droite de punir. **Cahier de Villemétrie**, n. 6, mars-avril, p. 1-21, 1958.

RICOEUR, Paul. Le problème du fondement de la morale. **Rivista Internazionale di Filosofia e Teologia XXVIII** (3), p. 313-337, 1975.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: 1978.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1**: Em Torno ao Político. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1996.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70. 2000.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos: Leituras II**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **O justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

RICOEUR, Paul. **O justo 2**: justiça e verdade e outros estudos. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Trad. Histoire Et Vérité. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

STRECK, Lenio. Martin Heidegger. In: **Dicionário de Filosofia do Direito**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

TIELLET, Cláudia Aita. **Interpretação e argumentação**: uma aproximação à leitura de Paul Ricoeur. 2014. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Santa

Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Rio Grande do Sul, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9137/TIELLET%2c%20CLAUDIA%20AITA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 30 de ago. 2023.

WEIL, Éric. **A lógica da filosofia**. Trad. Laura Christina de Malimpensa. São Paulo: É-Realizações, 2012 (Coleção Filosofia Atual).

WEIL, Éric. **Hegel e nós**. Francisco Valdério; Judikael Castelo Branco; Marcelo Perine; Evanildo Costeski (Orgs). Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.