

Marco Antônio Barros Guimarães

**A FENOMENOLOGIA DO JULGAMENTO
JUDICIÁRIO JUSTO EM PAUL RICŒUR**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Ulpiano Vázquez Moro

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia-FAJE

2014

Marco Antônio Barros Guimarães

**A FENOMENOLOGIA DO JULGAMENTO JUDICIÁRIO
JUSTO EM PAUL RICŒUR**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética

Orientador: Prof. Ulpiano Vázquez Moro

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia-FAJE

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

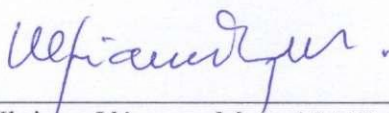
Guimarães, Marco Antônio Barros
G963f A fenomenologia do julgamento judiciário justo em Paul Ricœur / Marco Antônio Barros Guimarães. - Belo Horizonte, 2014.
98 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

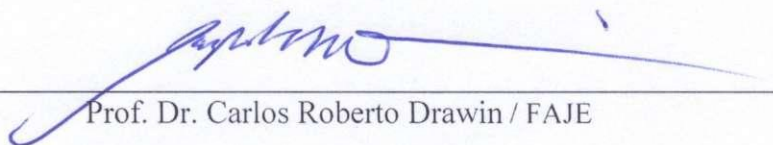
1. Ética. 2. Julgamento. 3. Judiciário. 4. Reconhecimento. Intersubjetividade. 6. Ricœur, Paul. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

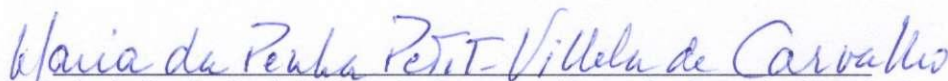
Dissertação de MARCO ANTÔNIO BARROS GUIMARÃES defendida e APROVADA,
com a nota 10,0 (Dez) atribuída
pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof.ª Dr.ª Maria da Penha Petit Villela de Carvalho / Pesquisadora do CNRS (Centre
National de Recherches Scientifiques), Paris, França (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 07 de abril de 2014.

Dedico este trabalho a Ana Luisa, Marina, Fernanda, Gabriel, enfim, a todos meus familiares e amigos, de cujo convívio me privei por precioso e irrecuperável tempo, necessário para sua conclusão.

Agradecimento

Agradeço primeiramente a Deus e a meus pais, que me concederam a benção desta existência. E também a todos aqueles que, de alguma maneira, prestaram sua contribuição para tornar possível este projeto, em especial à FAJE, na pessoa do Professor Dr. Ulpiano Vázquez Moro, orientador da pesquisa, que generosamente me acolheu.

“Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza. [...] Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado.”

(Guimarães Rosa)

RESUMO

O julgamento judiciário está presente em toda organização social constituída sob a forma de Estado, especialmente quando se fala em Estado de direito. Mas qual a finalidade do julgamento judiciário? Quais são seus requisitos objetivos? Como se realiza o julgamento judiciário? Poderia ele ser assim caracterizado, mesmo que não torne concreta a justiça? Inspirada nessas perguntas é que a presente pesquisa tem como objetivo explicitar o julgamento judiciário, qualificado como justo, a partir de seus requisitos objetivos e suas finalidades, para, a partir de uma pré-compreensão, investigar quais são suas condições de possibilidade, permitindo assim atingir sua definição. A pesquisa parte de uma espécie de fenomenologia do ato de julgar, desenvolvida pelo filósofo Paul Ricœur, e procura articulá-la com a identificação do lugar filosófico do justo – também empreendida pelo mesmo filósofo – de forma a se permitir o desenvolvimento daquela mesma espécie de fenomenologia, agora especificamente do julgamento judiciário justo, seguida pela sua definição e pelo que se denominou a identificação de seu núcleo essencial intangível. A identificação desse núcleo tem a finalidade de desvelar o ponto que se pode afirmar representativo do essencial para que o julgamento judiciário seja justo, o que o torna intangível porque deve ser preservado, pois, sem ele não se realizarão julgamentos judiciais, qualificados como justos. A pesquisa tem natureza bibliográfica e revela como conclusões, em grandes linhas, que o julgamento judiciário justo constitui um agir próprio do ser humano, portanto, conformado à ética, e encontra como condições de possibilidade a adoção, pelo juiz, de relações intersubjetivas fundadas na categoria filosófica do reconhecimento, no seu trato com as “partes” e demais atores do processo, além da identificação do justo – no caso em situação – como sendo um ponto intermédio entre o *legal* e o *bom*, que se relacionam, respectivamente, com a ética deontológica e a ética teleológica. Classificado o julgamento judiciário como ato da razão, propriamente humano, o que reclama a sua realização por um homem que encarne a instituição da justiça (o juiz), o núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo é identificado com a independência desse homem-juiz, como atributo necessário para assegurar que possa posicionar-se a justa distância das partes, do conflito e de si mesmo, identificando então o justo e relacionando-se com os atores do processo, especialmente as “partes” a partir do reconhecimento recíproco.

Palavras-Chave: Ética. Julgamento. Judiciário. Justo. Reconhecimento. Independência.

RÉSUMÉ

Le jugement judiciaire existe en toute organisation sociale constituée en tant qu'État, tout spécialement lorsqu'il est question d'un État de droit. Quelle est, cependant, la finalité d'un jugement judiciaire ? Quelles en sont les conditions préalables objectives ? Comment advient-il ? Peut-il être qualifié de 'judiciaire' même sans pour autant rendre la justice concrète ? S'inspirant de ces questions, la présente recherche a pour objectif d'explicitier le jugement judiciaire, qualifié comme juste, à partir de ses conditions préalables objectives et de ses finalités, et, partant ainsi d'une précompréhension, étudier quelles sont les conditions qui le rendent possible, afin de pouvoir le définir. Notre recherche s'appuie sur une certaine phénoménologie de l'acte de juger développée par le philosophe Paul Ricœur, qu'elle cherche à articuler avec l'identification du lieu philosophique du juste – thème également étudié par Ricœur – de façon à permettre le développement de la dite phénoménologie, mais concernant désormais spécifiquement le jugement judiciaire juste; elle poursuit avec sa définition et ce que l'on a appelé l'identification de son noyau essentiel intangible. L'identification de ce noyau a pour but de dévoiler le point que l'on peut affirmer représentatif de l'essentiel pour que le jugement judiciaire soit juste, ce qui le rend intangible parce qu'il doit être préservé. Sans lui, en effet, ne pourront exister de jugements judiciaires qualifiés de justes. Notre recherche est de nature bibliographique et conclut – à grands traits – que le jugement judiciaire juste constitue un agir propre de l'être humain, et donc en conformité avec l'éthique, qu'il rencontre comme condition pour exister l'adoption, par le juge, de relations intersubjectives fondées sur la catégorie philosophique de la reconnaissance dans le traitement des diverses « parties » et autres acteurs du procès, outre l'identification du juste – maintenant en une situation donnée – comme étant un point intermédiaire entre le *légal* et le *bon*, en relation avec l'éthique déontologique pour le premier, et l'éthique téléologique pour le second. Une fois classifié le jugement judiciaire comme acte de raison, propre de l'être humain, ce qui exige qu'il soit exécuté par une personne qui incarne l'institution judiciaire (le juge), le noyau essentiel intangible du jugement judiciaire juste est identifié comme étant l'indépendance de cet homme-juge, attribut nécessaire qui garantit qu'il puisse se positionner à juste distance des parties, du conflit et de lui-même, identifiant ainsi le juste et entrant en relation avec les acteurs du procès, en particulier avec les « parties », sur la base de la reconnaissance réciproque.

Mots-clé : Éthique. Jugement. Judiciaire. Juste. Reconnaissance. Indépendance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. JULGAMENTO JUDICIÁRIO	17
1.1 O julgamento como atributo humano	18
1.2 Julgamento judiciário em sua fenomenologia	25
1.2.1 Um Corpo de leis escritas	26
1.2.2 O juiz	28
1.2.3 A sentença	28
1.3 Condições de possibilidade do julgamento judiciário	31
1.3.1 Corpo social organizado em forma de Estado.....	32
1.3.2 O ser humano investido das funções de julgar	33
1.3.3 O processo como curso de uma ação	34
1.3.4 A existência de um conflito.....	35
2. LUGAR FILOSÓFICO DO JUSTO	37
2.1 Preponderância da visada ética sobre a norma moral.....	39
2.1.1 “Visar à ‘vida boa’ ...”	39
2.1.2 “... com e para o outro ...”	41
2.1.3 “... nas instituições justas”	46
2.2 A visada ética e sua referência na norma moral.....	49
2.2.1 A perspectiva da “vida boa” e a obrigação.....	49
2.2.2 A solicitude e a norma.....	52
2.2.3 Do senso de justiça aos “princípios de justiça”	54
2.3 O recurso da norma moral à visada ética	56
2.3.1 Instituição e conflito.....	56
2.3.2 Respeito e conflito.....	59
2.3.3 Autonomia e conflito	60
3. JULGAMENTO JUDICIÁRIO JUSTO	64
3.1 Julgamento judiciário justo em sua fenomenologia.....	65
3.1.1 O juiz	68
3.1.2 O processo	73
3.1.3 A sentença	75
3.2 Condições de possibilidade do julgamento judiciário justo	78
3.3 Núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo.....	86

CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	97

INTRODUÇÃO

Remonta a Platão e Aristóteles a classificação básica da razão em três espécies distintas: razão poiética, razão prática e razão teórica¹. A mais básica – poiética – tem como objetivo a produção e utilização de objetos, e surgiu nos primórdios da história do homem, voltada para a fabricação de seus instrumentos de caça, suas armas e utensílios. Reunidos os homens em grupamentos que possibilitavam a soma de forças, necessária à própria sobrevivência em um meio natural hostil, foram constituindo um molde social, desenvolvendo então uma forma diversa de razão para viabilizar a manutenção desse convívio, prevenindo e solucionando os conflitos naturalmente surgidos: nascia a razão prática. Só mais tarde viria a razão teórica, voltada para a investigação e explicação do mundo.

Dessa distinção, clássica, cabe salientar a necessidade da utilização de diferentes tipos de razão para abordagem de objetos diversos. Assim é que a razão poiética, que se esgota no objeto, se satisfaz com uma abordagem mais primária, enquanto que o agir humano – como ato complexo exercitado num universo de relações mundanas e interpessoais, e sempre voltado para um outro, pressupondo um reconhecimento recíproco desse outro, em seu contexto próprio e em suas particularidades individuais – precisa referir-se a uma razão igualmente mais complexa, como a hoje conhecida razão prática.

Não por outro motivo a razão prática, desde então e ao longo dos séculos que testemunham a evolução do pensamento ocidental, tornou-se objeto da ciência Ética, reconhecida no âmbito filosófico como a adequada para referir o agir ético do ser humano. E nesse universo do agir humano destaca-se uma forma específica de interesse à reflexão aqui proposta, que é o

¹ VAZ, 2004, p. 68-69

ato de julgar. Humano por excelência – posto que atributo da razão – constitui atitude corriqueira da existência humana, exercitada cotidianamente por todos quantos vivam em sociedade. Na estrutura social mais básica – a família – seus membros se *judgam* recíproca e constantemente; na primeira ampliação do horizonte social do homem, ele é *juogado* pelos seus professores e seus pares na escola, cujos comportamentos também *judga*; posteriormente no trabalho, e simultaneamente pelos seus vizinhos, enfim, o julgamento recíproco – aqui no plano moral – é permanente e comum a todos com quem se relacione o homem.

Esse ato de julgar, na perspectiva de Paul Ricœur, percorre o que ele denomina *níveis de densidade crescente*, na medida em que deixa de ser simples manifestação descompromissada de opinião, para atingir patamares de reconhecimento e mesmo vinculação recíproca, e atinge seu nível mais forte no julgamento judiciário, em que se especializa esse agir humano na busca pela expressão do justo, como valor ético de uma específica instituição social, com a finalidade de se estabelecer a certeza jurídica e a pacificação social.

Ocorre que o ato de julgar, qualificado pela finalidade específica de realização da justiça institucional, somente será ético quando alcançar sua finalidade última, e por se tratar de um ato da razão, tem nas respectivas condições de possibilidade a chave para sua identificação, bem como dos requisitos necessários à sua efetivação radical e conseqüente definição. Nesse contexto é que se acha situado o objetivo central da presente dissertação: partindo da premissa de que há julgamentos justos, eles necessariamente são possíveis, logo, propõe-se a identificação de suas condições de possibilidade para se explicitar racionalmente a definição e forma de realização do julgamento judiciário que, por se revelar justo, efetivamente possa expressar um agir humano de natureza ética. Explicitada racionalmente a forma de realização do julgamento judiciário justo, poder-se-á, como conseqüência desse objetivo central, delimitar o que aqui se denomina, numa primeira aproximação, o *núcleo essencial intangível* do ato de julgar.

Para que seja alcançado esse *objetivo central*, no entanto, torna-se indispensável alcançar, como pressupostos, os *objetivos secundários*: i) estabelecer a fenomenologia do julgamento judiciário, segundo Paul Ricœur;

ii) expor as condições de possibilidade do julgamento judiciário; e iii) explicitar o lugar filosófico do justo, no pensamento de Paul Ricœur.

Cuida-se de problemática cuja atualidade far-se-á presente enquanto houver sistemas judiciários efetivando julgamentos, como atos humanos resultantes do uso da razão, já que, essencial ao funcionamento do estado democrático de direito, o aparelho judiciário será sempre alvo de atenções: seja porque seu adequado funcionamento provocará reações dos *donos do poder*, que limitados por uma justiça efetiva mobilizar-se-ão para frustrar a atuação dela; ou ainda porque, faltando a justiça com seu papel institucional – essencial – tal omissão fará brotar reivindicações tendentes à sua adequada atuação.

O tema ganha relevo em nossa quadra histórica, diante, exemplificativamente, das soluções atualmente propostas para a notória crítica que se abate sobre o sistema judiciário naquilo que mais tem afetado sua credibilidade: a morosidade da tramitação processual, levando à procrastinação da solução dos litígios e contribuindo para a frustração da pacificação social. É que no afã de dar pronta resposta às cobranças – justificadas – da sociedade, soluções são propostas, nem sempre referidas na razão prática, própria do agir humano, mas, muitas vezes, referidas na razão poética, ensejando o risco de comprometimento do ato de julgar, em sua essência, que se traduz na materialização da justiça.

Exemplifica-se tal risco na solução frequentemente entabulada no sentido de buscar a solução para o problema do acúmulo de causas, nos escaninhos do judiciário, por meio do incremento da produtividade, tendo como norte os meros reflexos estatísticos da iniciativa, que exhibe sua face visível na publicidade dos números de elevada grandeza que expressam a quantidade de conflitos aparentemente solucionados em tais iniciativas, tendentes à redução do acervo processual. Tais soluções, características de uma época denominada por Bauman (2009, p.114) de *líquido-moderna*, na qual se tornaram fluidas as relações do homem, em uma perspectiva que tudo encara como mero objeto (e descartável) – inclusive as pessoas, os sentimentos e as relações – reclamam uma investigação cética que identifique

racionalmente os limites de sua adequação, tarefa própria da filosofia, em sua vertente ética.

Isso porque a razão poética pode se valer exclusivamente de números e estatísticas para incrementar a produção de pregos ou parafusos, ou de qualquer outro produto da indústria. Mas se a mesma razão é trazida para o âmbito da solução de um problema que é afeto ao agir humano, como o julgamento judiciário, torna-se tênue a linha interposta entre a utilização da ciência estatística, como importante instrumento orientador da adoção de práticas de gerenciamento, e o reducionismo de tratar o julgamento como um ato repetitivo, mecânico mesmo, em que a produção de sentenças – para satisfação dos números estatísticos – apesar de revestidas das formalidades do ato, serão, no entanto, vazias em sua essência material; mero produto de descarte (dos conflitos) de uma época *líquido-moderna*.

Por outro lado, um fenômeno próprio também da era contemporânea, dentre inúmeros outros, é a relevância que se tem emprestado à formação educacional como forma de aperfeiçoar a prática profissional e institucional, o que levou o Brasil a instituir, no ano de 2004, a Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados-Enfam, com o objetivo institucional de regulamentar os cursos oficiais para o ingresso e promoção na carreira². Aqui se revela a importante relação do tema proposto com a problemática filosófica e cultural da atualidade, fruto da tensão verificada entre a necessidade permanente de aperfeiçoamento e adaptação institucional aos novos tempos e às novas demandas sociais, de um lado, e, de outro, a necessidade de se preservar a realização material da justiça, tudo isso à luz da ética contemporânea, que tem no *reconhecimento* a marca do respeito ao outro como sujeito, e não objeto.

A definição e explicitação racional da forma de se proceder ao julgamento judiciário justo abrirão ao magistrado, a partir da reflexão sobre seu próprio conteúdo, a perspectiva de um ponto racional de partida que contribua para a configuração ética, não apenas de sua cotidiana relação humana com os demais atores do processo judicial, como as partes, os

² Constituição da República, art. 105, parágrafo único, inciso I, da com a redação da Emenda Constitucional nº 45, de 08.12.2004.

advogados, membros do ministério público e autoridades policiais, lançando luzes na natureza intersubjetiva de tais relações, mas também, e fundamentalmente, no aperfeiçoamento de sua atividade judicante, na busca não apenas por fazer aquilo a que se propõe, mas por fazê-lo bem.

Por isso ganha relevo um aspecto do objetivo desta pesquisa, relativamente à identificação daquele denominado *núcleo essencial intangível*, pois, uma vez abstraído, revelará todo o universo circundante como objeto passível das mudanças tendentes ao aperfeiçoamento institucional, em cujo âmbito, delimitado pela abstração daquele essencial imutável, poderão ser livremente debatidas quaisquer propostas de mudança, conjurando-se assim o risco de comprometimento da essência material da justiça, pela preservação de seu núcleo essencial. Por outro lado, as conclusões extraídas constituirão material que poderá ser de grande utilidade no debate relativo ao conteúdo curricular da formação e aperfeiçoamento dos magistrados.

Identificado o ato de julgar como uma prática eminentemente humana, inevitavelmente encerrada no campo da intersubjetividade, sua relevância filosófica se revela, de saída, por encontrar-se conseqüentemente inserido no universo da Ética, considerada como a ciência do agir humano e que ostenta, como conteúdo, uma das perguntas fundamentais da filosofia: *como deve o homem agir?* Cabe aqui a reformulação da pergunta: *como deve o homem-juiz julgar?* Dado que os julgamentos justos são contingentes, impõe-se a pergunta sobre como deve ser a ação humana para julgar de forma justa, o que acarreta a necessidade de identificação das condições de possibilidade dos julgamentos justos, na busca pela resposta à pergunta filosófica de *como deve o homem-juiz julgar*, para fazê-lo bem.

Paul Ricœur foi o filósofo contemporâneo que se debruçou especificamente sobre o tema – não sem antes penitenciar-se por fazê-lo tardiamente – a partir da ênfase no conceito de justiça como elemento necessário do bem a ser perseguido pelo homem. Dialogando então com os paradigmas aristotélico e kantiano da ética, propõe uma ideia de *justo* estabelecido entre o *legal* e o *bom*, concluindo ser o julgamento não apenas um ato de teor lógico, mas também moral, que tem como pressuposto

necessário um autêntico procedimento hermenêutico, como alternativa ao formalismo puro e simples.

O que se busca nessa pesquisa é a tematização do ato de julgar enquanto fenômeno humano reflexivo, qualificado, no caso, por se tratar de um julgamento institucional que impõe deliberadamente o diálogo como alternativa à violência, com vistas à pacificação social. Torna-se oportuna a transcrição de excerto da justificativa de Paul Ricœur no seu voltar os olhos para o tema em questão:

Foi então com a intenção de resistir à tendência incentivada pelo espírito do tempo que me propus, desde alguns anos, agir direito com o direito, fazer justiça à justiça. (...) Na École nationale de la magistrature eu encontrava, realmente, o *jurídico* na feição precisa do judiciário, com suas leis escritas, seus tribunais, seus juizes, seu cerimonial do processo e, coroando tudo, o pronunciamento da sentença na qual o *direito* é *dito* nas circunstâncias de uma causa, de um caso, eminentemente singular. Assim, fui levado a acreditar que o jurídico, apreendido sob os traços do judiciário, oferecia ao filósofo a oportunidade de refletir sobre a especificidade do direito, em seu *lugar* próprio, a meio caminho entre a moral (ou a ética: já que os matizes que separam as duas expressões não importam neste estágio preliminar de nossa reflexão) e a política. Para imprimir um tom dramático à oposição que faço aqui entre uma filosofia política, na qual a questão do direito é ocultada pela obsessão da presença incoercível do mal na história, e uma filosofia em que o direito seria reconhecido em sua especificidade não violenta, proponho dizer que a *guerra* é o tema lancinante da filosofia política, e a *paz* o da filosofia do direito. Isto porque, ainda que o conflito – portanto, de certo modo a violência – continue dando ocasião à intervenção judiciária, esta se presta a ser definida pelo conjunto dos dispositivos por meio dos quais o conflito é elevado ao nível de processo, estando este, por sua vez, centrado num debate de palavras, cuja incerteza inicial é finalmente decidida 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. (RICŒUR, 2008a, p.34)

Nesse contexto é que se propõe o seguinte problema: como se pode definir e realizar um julgamento judiciário que torne efetiva a justiça, como virtude das instituições, segundo a ética em Paul Ricœur? E a resposta ao problema levantado, buscada na identificação das condições de possibilidade

do julgamento judiciário justo, se dará mediante a seguinte *tese*: sendo a sentença um ato de julgamento humano, que tem como fim a pacificação social, será ela ética enquanto culminância de um processo judicial efetivado como dialógico e que encerre o justo, como expressão do *legal* e do *bom*.

A dissertação constitui resultado de pesquisa bibliográfica como método de sua elaboração, com a leitura analítica de obras do filósofo Paul Ricœur, fundamentalmente “*O Si-Mesmo Como um Outro*”, cujos estudos sétimo, oitavo e nono apresentam a “pequena ética” por ele considerada sua contribuição para a filosofia moral e “*O Justo 1*” e “*O Justo 2*” em que desenvolve suas reflexões acerca do julgamento judiciário, por ocasião de estudos e palestras levados a efeito na Escola de Magistratura francesa. O tema se desenvolve em três capítulos, sendo o primeiro destinado a apresentar o julgamento como atributo humano, demonstrando seus níveis crescentes de densidade, desde sua forma mais simples, solitária e moral, até atingir a complexidade do julgamento judiciário, passando antes pelo político e o social.

Desenvolvida o que se pode denominar uma fenomenologia do julgamento judiciário, a partir de seus requisitos e sua finalidade imediata, identificam-se suas condições de possibilidade, alcançando assim a definição do julgamento judiciário. O segundo capítulo busca identificar o lugar filosófico do justo na perspectiva dos dois eixos arquitetônicos da “pequena ética” de Paul Ricœur, identificadora do *legal* e do *bom* como a síntese dos paradigmas deontológico e teleológico, situando-o na interseção daqueles eixos como resultado de um processo dialógico entre a visada ética e a norma moral que, amalgamadas pela sabedoria prática, alimentam a consciência moral, emprestando ao justo a condição de qualificador máximo da decisão singular tomada diante de um conflito enquanto predicado do julgamento moral em situação, o que ensejará a transposição de tal predicado para aquela esfera da moralidade alçada à natureza jurídica, por meio da lei – jurídica, coercitiva – emprestando a qualificação de justo ao julgamento judiciário, como ato ético de julgamento por excelência.

O terceiro capítulo expõe a fenomenologia do julgamento judiciário justo, como resultado da articulação da definição do julgamento judiciário

com a identificação do lugar filosófico do justo, expondo suas condições de possibilidade e estabelecendo sua definição, bem como a delimitação do que se pode denominar *núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo*. Oportuno esclarecer que a fenomenologia apresentada na pesquisa se identifica com aquela desenvolvida e assim denominada pelo próprio filósofo in “O ato de julgar” (RICŒUR, 2008a, p.175) e à qual se acresceu aqui – diante do desafio de se propor uma definição para o julgamento judiciário justo – a busca pelas suas condições de possibilidade. Diante desse enfoque específico, procurou-se orientar a pesquisa sob uma perspectiva da natureza humana e complexa do julgamento judiciário, notadamente na sua conformação intersubjetiva, de encontro de seres humanos.

Apresentados que foram o problema e a tese propostos, os objetivos da pesquisa e o percurso trilhado para sua consecução, cabe esclarecer o que não constitui seu objeto: em primeiro lugar, não constitui objetivo da pesquisa o aprofundamento da hermenêutica jurídica enquanto forma de se buscar precisão, tanto quanto possível, na tarefa de identificar o lugar filosófico do justo, entre o *legal* e o *bom*. Mas tal opção não decorre de um desprezo do filósofo pelo tema. Ao contrário, é com destemor que ele o enfrenta in “*Interpretação e/ou argumentação*” (RICŒUR, 2008a, p.153-173) revelando uma vez mais seu admirável pendor à conciliação de ideias, própria dos que ostentam a notável capacidade e argúcia de se posicionar – sobranceiros – às ideias dos que lhes antecederam ou com os quais dialogam, em seu tempo, com o olhar voltado não para as antinomias, que separam, mas para os pontos de identidade, que propiciam a união.

No campo da hermenêutica jurídica, sua proposta é da conciliação entre os pensamentos de Dworkin, de um lado, e Alexy e Atienza, de outro, o que reclama incursão necessária no campo da filosofia do direito, num aprofundamento que desborda dos limites preliminares da pesquisa, que se propõe à identificação das condições de possibilidade do julgamento judiciário justo e sua consequente definição.

1. JULGAMENTO JUDICIÁRIO

O percurso tendente ao desenvolvimento da fenomenologia do julgamento judiciário justo inicia-se com a fenomenologia do julgamento judiciário, ainda não qualificado como *justo*, razão pela qual se objetiva, no desenvolvimento do presente capítulo, demonstrar apenas a fenomenologia do julgamento judiciário, o qual, acrescido da identificação do lugar filosófico do justo, no capítulo seguinte, abrirá caminho para o objetivo final que é a fenomenologia do julgamento judiciário justo, completada no capítulo terceiro.

Para alcançar o julgamento judiciário em sua fenomenologia, no entanto, faz-se necessário situar o julgamento no contexto da vida humana, o que se faz no presente capítulo a partir da demonstração do ato de julgar, em sua acepção geral, num crescendo de níveis de densidade que vai desde sua caracterização como ato propriamente humano, passando pelo julgamento da própria vida, efetivado pelo homem capaz, na avaliação de sua narrativa, alcançando os julgamentos morais em suas relações intersubjetivas, sociais e políticas, até atingir a culminância da complexidade do ato de julgar, que consiste no julgamento judiciário e se revela indispensável à interdição da violência decorrente do convívio em sociedade, quando posta em risco a ordem necessária à estabilidade de tal convivência e da própria sociedade.

Da violência geradora do conflito e da necessidade de sua solução, quando atingidos bens e valores de grandeza tal que foram alçados à esfera do jurídico, passa-se à fenomenologia do julgamento judiciário, por meio da identificação de suas condições objetivas, assim consideradas um corpo de leis escritas, os juízes, tribunais e cortes de justiça, além do curso de um processo. Contribui de forma essencial a identificação da finalidade imediata do julgamento judiciário, que é por fim a uma situação de incerteza por meio da palavra que profere o direito.

Ao final, procura-se determinar as condições de possibilidade do julgamento judiciário, assim consideradas aquelas sem as quais poder-se-ia falar em julgamento, mas ainda não qualificado como judiciário. O objetivo da identificação destas condições de possibilidade é alicerçar o desenvolvimento final, no último capítulo, do objetivo principal, que se constitui na definição do que seja julgamento judiciário justo, a partir da identificação de suas condições de possibilidade, o que será possibilitado após identificação do lugar filosófico do justo. É com os olhos postos nesta evolução que o percurso tem início com a explicitação básica do julgamento, enquanto ato propriamente humano.

1.1 O julgamento como atributo humano

Paul Ricœur identifica, no sentido considerado usual da expressão *julgar*, uma diversidade de significações principais que classifica como uma *ordem de densidade crescente*. Num primeiro nível, dito assim mais fraco, *julgar* é apenas emitir opinião acerca de algo, *opinar*. Num segundo nível, a opinião emitida ganha um qualificativo de apreciação e evolui para um *avaliar*. E num terceiro nível, mais forte, a avaliação, por sua vez, vem impregnada pela *adesão* que revela distinção nítida entre dois aspectos do julgamento: um objetivo (em que alguém considera uma proposição veraz, correta e verdadeira) e outro subjetivo (em que adere a ela). (RICŒUR, 2008a, p.175).

Mas o julgamento, em seu nível mais forte, é alcançado não apenas pela expressão desses dois aspectos (objetivo e subjetivo), e sim na sua efetiva conjugação (entendimento e vontade), que resulta na *tomada de uma posição*. Esse, em nível mais profundo, o sentido usual de *julgar* que pode ser tomado como ponto de partida para compreensão do julgamento, inclusive no seu sentido judiciário. Mas convém que se permaneça, por ora, no julgamento ainda não qualificado como *judiciário*.

Para tratar do ato de julgar praticado pelo ser humano – portanto passível de análise no âmbito da ética, enquanto ciência do agir do homem –

impõe-se o retorno ao âmbito da antropologia filosófica, que busca a resposta acerca de quem seja o homem. Paul Ricœur desenvolve o que se pode denominar uma *antropologia filosófica* no percurso que vai do primeiro ao sexto capítulo de “*O Si-mesmo como um outro*”, pavimentando o caminho para chegar ao que denominou sua *pequena ética*, que será, aqui, objeto de reflexão quando da busca pela identificação do lugar filosófico do justo.

A identificação do que seja o estrutural do ser humano, em “*O Si-mesmo como um outro*”, repousa basicamente nas *capacidades* que tem o homem de *falar*, de *agir* e de *se narrar*, o que lhe permite traduzir este *ser* como o *homem capaz*. Nessa tríade de capacidades, mais especificamente na de *se narrar*, encontra-se implícita a ideia do julgamento avaliativo e apreciativo quanto a uma vida, que é a sua própria. Há por outro lado a ideia de adesão quando, no decorrer de sua existência, se engaja em novos propósitos cujo agir constituirá a construção de sua narrativa futura.

Trata-se de uma faculdade que se pode afirmar propriamente humana à luz da análise comparativa em relação aos animais, que se mostram encerrados num ambiente fechado, já que ligados aos seus instintos e ao seu próprio ambiente. Os animais reagem a estímulos segundo sua percepção de ameaça a seu ambiente e aos seus instintos, cuja satisfação lhes basta. Para que vivam em tais ambientes e satisfaçam os respectivos instintos, já nascem com as características biológicas necessárias, de tal forma que um animal aquático já apresenta, desde a tenra idade, o instrumental corpóreo necessário à vida naquele ambiente, o mesmo ocorrendo com os pássaros, que já nascem com as asas que lhes permitem, ao crescer, buscar os céus.

Diferentemente, o homem, do ponto de vista biológico, nasce sem qualquer “especialização”, mas logra sobreviver ou transitar pelos diversos ambientes porque é *capaz* de criar mediações que suprem a ausência daquele instrumental biológico próprio de um ambiente específico, conquistando espaços e se adaptando em ambientes que, *a priori*, mostrar-se-iam inóspitos e inapropriados à sua espécie. Mercê da *abertura radical* como fenômeno revelador de seu ser estrutural, é o homem, por meio do atributo da razão, *capaz* de distinguir-se e saber-se um *ser* entre outros *seres*. E mais, de ser um *ser humano* entre outros *seres humanos*, com os quais sua convivência (ser-

com-os-outros) é constitutiva de si próprio. É ele, igualmente, *capaz* de ser sempre mais do que é, no percurso incessante cumprido na busca de um sentido visado no horizonte universal que lhe proporciona aquela *abertura radical*.

E o exercício dessas *capacidades* se dá no âmbito da *razão*, num processo de permanente emissão de juízos relativos a todos os níveis de densidade, desde o mais elementar até atingir o ponto em que se *tomam posições* em sucessivas escolhas de possibilidades com as quais se defronta, ao longo de sua caminhada pela vida. É ilustrativa da origem dessas *capacidades*, e de sua atribuição propriamente humana, a análise de Battista Mondin quando trata do conhecimento intelectual, originado da *mente, razão* ou *intelecto*, por ele referidos em sinonímia:

A existência na mente humana dessa outra forma de conhecer é documentada por muitos fatos. Antes de tudo pela posse de ideias universais. O homem, por exemplo, não conhece apenas esta ou aquela maçã, este ou aquele livro, este ou aquele pinheiro, mas a maçã enquanto tal; o livro enquanto tal; o pinheiro enquanto tal. Além disso, o homem possui a ideia da bondade, da virtude, do esporte, do trabalho, da sociedade, etc. Todas são ideias que não se referem a nada de material ou de concreto, mas sim a algo universal e abstrato. O conhecer intelectual é documentado, também, pela capacidade de julgar e de raciocinar. O homem formula juízos, proposições universais, leis gerais, como “os corpos pesados caem”, “o fogo queima”, “o vidro, também se é transparente, é impenetrável” etc. O homem raciocina: chega a certas ideias refletindo sobre outras, chega à existência de algo pela existência de outra coisa. Como último documento do conhecer intelectual recordamos a ciência. O homem sabe coordenar os conhecimentos de forma sistemática; divide-os, classifica-os segundo os seus argumentos e obtém, assim, teorias gerais para as várias esferas da realidade, como o quer a ciência. (MONDIM, 2008, p.76)

Visto o ato de julgar como especificamente humano, percebe-se que, segundo os níveis de densidade, ele se dá desde o contexto da interpretação da própria vida e das escolhas que vão construindo a narrativa desta mesma vida. Tal se dá numa espécie de círculo hermenêutico da interpretação de si e

de suas próprias ações, no papel que desempenha o homem como *self-interpreting animal*¹:

A emoção humana é emoção interpretada, numa interpretação que busca sua forma adequada. É o que está envolvido na visão do homem como animal autointerpretativo. Isso significa que ele não pode ser entendido simplesmente como um objeto entre outros objetos, pois sua vida constitui uma interpretação, uma expressão do que não pode existir sem ser expressado, porque o ser que está para ser interpretado é essencialmente aquele que se autointerpreta. Na conclusão quero listar em forma de sumário aquelas que considero minhas cinco reivindicações. São elas: 1. Que algumas de nossas emoções envolvem *import-ascriptions*; 2. Que alguns desses *imports* são referências subjetivas; 3. Que nossas impressões acerca das referências subjetivas constituem a base do nossa compreensão do que é *ser humano*; 4) que essas impressões são constituídas pelas articulações que delas aceitamos; e 5. Que essas articulações, as quais podem ser pensadas como interpretações, requerem linguagem. Em conjunto, essas cinco reivindicações, cada uma fundada nas suas antecedentes, oferecem uma imagem do homem como ser autointerpretativo. Essa é uma imagem na qual a interpretação não exerce papel secundário ou opcional, mas essencial para a existência humana. (TAYLOR, 1985, p.75-76 – tradução nossa)

Esse processo de autointerpretação – e conseqüentemente de autojulgamento – acarreta avaliações acerca do curso da “vida boa” que podem inclusive ensejar tomadas de posição que acarretem mudanças de rumo, revisão de ideais e readequação das maneiras de atuação que levem à

¹ Human emotion is interpreted emotion, which is nevertheless seeking its adequate form. This is what is involved in seeing man as a self-interpreting animal. It means that the cannot be understood simply as an object among objects, for his life incorporates an interpretation, an expression of what cannot exist unexpressed, because the self that is to be interpreted is essentially that of a being who self-interprets.

I want at the close to list in summary form my five claims. They are: 1. that some of four emotions involve import-ascriptions; 2. that some of these imports are subject-referring; 3. that our subject-referring feelings are the basic of our undersanding of what it is to be human; 4. that these feelings are constituted by the articulations we come to accept of them; and 5. that these articulations, which we can think of as interpretations, require language.

Together these five claims, each of which builds on its predecessors, offer a picture of man as a self-interpreting being. This is a Picture in which interpretation plays no secondary, optional role, but is essencial to human existence. (TAYLOR, 1985, p.75-76)

concretização daquela forma de vida buscada, num momento que se pode dizer da *estima de si*.

Mas dá-se também, e fundamentalmente, na construção desta “vida boa” que somente se efetiva *com e para os outros*, no encontro – com o espaço e a individualidade desse *outro* que permanentemente intercepta a trajetória do curso da vida em construção – fundado na virtude da *amizade* que origina uma relação intersubjetiva pautada pela *solicitude*.

Esse âmbito intersubjetivo das relações, em que o agir do *si* interfere na esfera do *outro*, abre espaço potencial para o fenômeno da *violência*, como resultado do poder que uma vontade exerce *sobre* outra vontade. A violência se manifesta desde a mera influência – “*forma doce do poder sobre*” (RICŒUR, 1991, p.257) – até a tortura, no extremo do abuso. No campo da violência física como resultado do uso abusivo da força, o mal se apresenta desde uma simples ameaça, “*passando por todos os graus de constrangimento, até a morte*” (*id*, p. 258), numa equivalência à diminuição ou destruição do *poder fazer* de outrem. Mas a tortura, no extremo da violência, apresenta-se como forma qualificada do mal: ali, o que o carrasco procura atingir – às vezes destruindo por completo – é a *estima de si* da vítima, por meio da humilhação – “*caricatura horrível da humildade*” (*id.*, *ibid*) – que leva, para além da destruição do *poder fazer* da vítima, à destruição do próprio *respeito de si*.

Mas não se limita a esse o campo de aparição potencial da violência, nas relações intersubjetivas. Pode ela dissimular-se também na linguagem como ato de discurso, e conseqüentemente como ação humana. É nas formas da falsa promessa e da astúcia que a violência, a um só tempo, vulnera a confiança do *outro*, depositário da promessa, e a própria credibilidade da linguagem, enquanto forma de entendimento comunicacional. E nesse percurso que se pode dizer sinistro – mas não exaustivo – das figuras do mal, há de se mencionar ainda a

persistência obstinada das formas de violência sexual, desde a opressão das mulheres até o estupro, passando pelo calvário das mulheres que apanham e das crianças maltratadas [...]

Nessa intimidade do corpo-a-corpo, insinuam-se as formas dissimuladas da tortura.” (RICŒUR, 1991, p.258).

Naquele crescendo das diversas ordens do ato de julgar atinge-se a construção das *instituições justas*² enquanto espaço de construção da “vida boa” *com e para os outros* e que completa a visada ética de Paul Ricœur, no ponto em que o agir em relação com os *terceiros*, distantes, traz para o lugar que a *amizade* ocupa, em relação ao outro, a virtude da *justiça*. Justiça que não se refere ainda necessariamente ao jurídico, mas que se situa no campo do julgamento moral. Aqui a violência emerge como causa do surgimento de conflitos, mas não se afigura como causa única.

É que nesse aspecto do viver com-os-outros decorre o conflito também da distribuição dos benefícios e dos encargos numa determinada comunidade histórica, quando entra em cena a ideia de distribuição justa, ou justiça distributiva. Basta dizer, no momento, que a heterogeneidade dos objetos da distribuição leva a um conflito entre universalismo e contextualismo, cuja arbitragem deságua numa noção já agora de âmbito social (*id*, p.296). Nesse âmbito social do conflito está em causa a disputa entre as esferas de justiça³ e a usurpação de uma pela outra.

² Importa lembrar que instituições aqui assumem o significado de *estruturas do viver junto duradouro e coeso em uma comunidade histórica caracterizada fundamentalmente pelos costumes e tradições* (RICŒUR, 1991, p.227).

³ Com apoio em Michael Walzer (*Spheres of Justice, a defense of pluralism and equality*, Nova Iorque, Basic Books, 1983) Ricœur (1995, p.295-296) procura esclarecer que “na ação de levar em consideração essa real diversidade dos bens, apoiada sobre a das estimações ou avaliações que determinam as coisas a dividir [numa sociedade] como os bens, termina num verdadeiro desmembramento da ideia unitária de justiça em benefício da ideia de ‘esferas de justiça’. Constituem uma esfera distinta as regras que regem a cidadania (*membership*) e tratam por exemplo das condições de sua aquisição ou de sua perda, do direito dos residentes estrangeiros, dos emigrantes, dos exilados políticos etc. Muitos debates em curso, até nas democracias avançadas, atestam que não cessam de surgir problemas que remetem finalmente a tomadas de posição de natureza ética sobre a natureza política, às quais voltaremos mais adiante. Outra é a esfera da segurança e da assistência pública (*welfare*) , que responde às necessidades (*needs*) estimadas como tais nas nossas sociedades, que eles chamam legitimamente a proteção e o auxílio do poder público. Outra é ainda a esfera do dinheiro e das mercadorias delimitada pela questão em saber o que, pela sua natureza de bem, pode ser comprado ou vendido. Não é, portanto, suficiente distinguir maciçamente entre as pessoas, que têm um valor, e as coisas, que têm um preço; a categoria de mercadorias tem suas exigências próprias e seus limites. Outra é ainda a esfera dos empregos (*office*), cuja distribuição repousa não na hereditariedade ou na fortuna

Nessa linha de raciocínio chega-se à ideia de um Estado constitucional no qual devem ser partilhados os poderes para definição daquela *ordem de prioridade* necessária à partilha dos bens e encargos da sociedade. Aqui surge o *conflito político*, marcado pela pressuposição de que a definição da ordem de prioridades requer como antecedente o próprio julgamento do que se pode considerar um “bom” governo, bem como a avaliação da legitimidade desse mesmo governo.

Nesse percurso ascendente fica marcada a evolução da natureza dos conflitos, que vão desde a individualidade da narrativa de uma vida e da necessidade de tomada de posição acerca de seu rumo, ante as incertezas acerca das possibilidades que se abrem no horizonte de abertura radical, passando pela intersubjetividade da relação com o outro, em que o *poder sobre* permite as mais diversas formas de violência, até chegar à complexidade dos conflitos sociais e políticos, que abrangem uma pluralidade de indivíduos, podendo chegar mesmo à sua universalidade, em tempos de comunicação e economia globalizadas, quando as questões relativas ao meio-ambiente, *e.g.*, gera conflitos passíveis de comprometer a manutenção das condições de vida do próprio homem em seu planeta.

É diante de tais conflitos, e da indignação que deles emerge para um de seus protagonistas, quando não para ambos, que surge o brado “É injusto!” registrado pelo filósofo (RICŒUR, 2008a, p.5) na evocação das reminiscências da infância e juventude (RICŒUR, 1997, p.15), como a forma primeira de ingresso na região do direito. Evidencia-se já aí a indignação pelas divisões desiguais e/ou desproporcionais (de afetos, reconhecimentos e punições) pelas promessas não cumpridas, abalando pela primeira vez a confiança na palavra, em que se assentam fundamentalmente todas as trocas, contratos e pactos.

Nesse momento da reflexão – acerca da violência que gera o conflito, que por sua vez se eleva dos contornos intersubjetivos para alcançar o âmbito social e político, na qual já se defrontavam implicitamente justo e

mas nas qualificações devidamente avaliadas por processos públicos (encontramos aqui a questão da igualdade de oportunidades e da abertura a todos os lugares ou posições, segundo o princípio de justiça de Rawls).”

injusto – acentua-se a necessidade do julgamento, que desde o início permeou a escalada da violência e dos respectivos conflitos, num âmbito que se pode dizer do julgamento moral. Mas o ato de julgar – na medida em que os conflitos emergem daquela região da moralidade que abarca bens e valores sensíveis, indispensáveis à manutenção da ordem e da própria vida em sociedade, por isso mesmo elevados à tutela jurídica – atinge seu nível de densidade mais elevado quando caracterizado pela tomada de posição que seja capaz de interditar a violência para ocupar o espaço que, de outra forma, seria marcado pela vingança.

Chega-se ao espaço institucional onde “*a justiça se faz reconhecer como primeira virtude das instituições sociais*”, na figura do juiz (RICŒUR, 2008a, p.9). Entra em cena o julgamento qualificado como judiciário, decorrência do monopólio do Estado para a prática da violência, a partir de então institucionalizada. Diz-se violência institucionalizada porque não se há de negar tal caráter ao ato de força que, exemplificativamente, priva alguém de sua liberdade ou de seus bens, ou que lhe impõe a obrigação de fazer ou deixar de fazer algo. Mas trata-se de violência admitida pelo pacto social, exercitada segundo critérios admitidos nos estritos e necessários limites para manutenção ou recomposição da ordem da vida em sociedade.

1.2 Julgamento judiciário em sua fenomenologia

Visto o surgimento do conflito numa esfera da moralidade abarcada pelo jurídico, tendo como pano de fundo a violência – nas suas mais diversas formas – como causa da intervenção judiciária, pode ela ser explicada

pelo conjunto dos dispositivos por meio dos quais o conflito é elevado ao nível do processo, estando este, por sua vez, centrado num debate de palavras, cuja incerteza inicial é finalmente deslindada por uma palavra que expressa o direito (RICŒUR, 1998, p.3-4).

Tal intervenção se dá por meio da instituição judiciária, alicerçada em requisitos que podem ser considerados objetivos: “*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 pronunciar a sentença [...]” (RICŒUR, 1995, p.89).

1.2.1 Um Corpo de leis escritas

A aparição do *corpo de leis escritas* como requisito objetivo da instituição judiciária decorre da necessidade de uma norma vinculante, impregnada do caráter de universalidade, cuja preexistência ao próprio fato objeto de julgamento em situação conjura o risco de se incidir em casuísmos. Estas leis estabelecem *a priori* não apenas a norma a incidir sobre determinado fato, mas igualmente a identificação do juiz competente para julgamento daquele mesmo fato, segundo critérios igualmente objetivos. Constitui, ademais, o traço distintivo que marca a transição do julgamento moral para o julgamento judicial, visto o direito como um restrito campo que integra a moralidade. De fato, sendo a lei moral que baliza o agir do homem, em geral, é certo que o faz sem imposição coercitiva. Torna-se, por isso mesmo, necessário um instrumento de força que garanta a prática de uma conduta determinada – ou uma resposta do corpo social aos que não a cumpram, tal como se espera – quando em jogo valores essenciais à viabilidade do convívio em sociedade. Surge aí o direito, trazendo a lei com tal força coercitiva que empresta valor jurídico a um campo que, não sofresse tal processo de elevação ao campo da normatização legislativa, dotado de efeito sancionador, permaneceria restrito à moralidade *stricto sensu*.

É o suficiente para se identificar acima da instituição judiciária uma instância que lhe é superior: o próprio Estado. Cumpre a essa instância superior não apenas prover a instituição judiciária de todos os meios necessários à sua reta e independente atuação, mas igualmente decidir pela via legislativa a ordem de prioridades dentre as categorias de bens e encargos a serem partilhados no espaço público delimitado e sob sua jurisdição. Trata-se de inequívoca mediação do político para alcance da prática da justiça em suas instituições respectivas.

Mas se o filósofo (RICŒUR, 1995, p.104-105) afirma a existência dessa instância superior, que é o próprio Estado, como mediador político, identifica uma outra instância, situada na base, constituída pelo que se denomina “sociedade civil”, em cujo espaço ocorre a ponderação das avaliações que conferem a significação de bens e encargos e os respectivos papéis distribuídos e atribuídos aos portadores de direitos. De fato, é a partir desse âmbito de discussão que emerge a necessidade e conveniência política de se estabelecer em leis escritas aqueles bens classificados como valores e a sua respectiva ordem de prioridade, num processo que pode ser descrito, de forma analógica com a moralidade, pela circularidade do *ethos*⁴, com o traço distintivo de que, naquele fenômeno, o plano da norma moral é o modificado pela *práxis*, enquanto que, na hipótese aqui descrita, esta *práxis* ou o debate desenvolvido na sociedade civil vai provocar alterações no plano jurídico, por meio da modificação legislativa.

Refere-se ainda (RICŒUR, 2008a, p.165) a uma instância que se posiciona paralelamente à judiciária, constituída pelos juristas que formulam a doutrina jurídica, acrescentando mais o que ele denomina “auditório universal”, palco da discussão acerca das doutrinas dos juristas, das leis promulgadas na instância legislativa, das sentenças proferidas pelos juízes e

⁴ [...] (*ethos*) ostenta dupla significação, ora para referir-se aos costumes verificados numa determinada realidade histórico-social, como princípios e normas determinantes dos atos dos indivíduos inseridos naquela realidade, ora como hábito construído pela repetição individual dos atos daqueles mesmos indivíduos, em conformidade com os princípios e normas constitutivos do *ethos* como costume. Assim é que a prática (*práxis*) humana exerce papel fundamental de mediação entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num movimento de circularidade causal que funda a reflexão ética: o *ethos* como costume estabelece as normas e princípios de convivência, que, observados concretamente pelos indivíduos em sua *práxis* cotidiana, induz à formação do *ethos* como hábito, que, uma vez estabelecido, reforça o *ethos* como costume. Essa circularidade institui valores, expressos em princípios e normas, que são transmitidos às futuras gerações, e não raras vezes influenciam culturas outras, formando assim a historicidade do homem. Evidente que tal movimento não se revela estático, mas integrado à dinâmica que permeia a própria evolução humana. Estruturalmente aberto e livre, o homem é o ser que pode sempre ser mais do que é, e sua evolução repercutirá, necessariamente, na mudança de sua *práxis*, ainda que tal mudança represente rompimento com o *ethos* estabelecido como costume. Tendo a alteração da *práxis*, em casos que tais, a força de arrebatamento das multidões, levará à transformação do *ethos* como hábito, alterando conseqüentemente o *ethos* como costume, restabelecendo-se assim a circularidade aparentemente rompida, mas em novo patamar, na hipótese aqui dada, mais elevado. (VAZ, 2009, p. 35-43 *apud* GUIMARÃES, 2013, p. 281).

cortes judiciárias. Essa instância tem papel fundamental no exercício da crítica acerca da construção das decisões judiciárias, conquanto contribuam para o debate e a formação da jurisprudência.

1.2.2 O juiz

Acerca do juiz, este indivíduo como nós – na feliz advertência de Paul Ricœur, já referida – percebe-se alguém que com os demais se identifica, na sua dimensão humana, mas diferenciado do ponto de vista social, já que a ele a sociedade atribui o poder de exercer a violência institucional cuja face visível é a imposição coercitiva da força do direito em uma situação posta. A advertência é relevante para não se perder de vista a dimensão humana que habita o institucional, simbolizado pela toga. Ser o juiz *um indivíduo como nós* significa que no seu encontro com o jurisdicionado é estabelecida, antes mesmo da relação institucional, uma relação intersubjetiva.

É preciso registrar ainda que não pode o juiz abster-se de decidir, uma vez provocado. Sua deliberação se impõe como dever legal inalienável, como representante qualificado do Estado que chamou a si o monopólio da decisão acerca dos conflitos jurídicos. Por outro lado, a obediência das partes do processo à deliberação judiciária decorre do próprio pacto social e do monopólio da jurisdição pelo Estado, bastando para tanto que o juiz que profira a decisão esteja investido regularmente de suas funções e sua decisão se torne definitiva (vale dizer, não seja revista pelos tribunais).

Oportuna também a lembrança de que as instituições judiciárias, que Paul Ricœur inclui na categoria de *canais da justiça*: os tribunais e as cortes de justiça, constituem-se *a priori* meras ficções que somente se tornam efetivas na atividade racional do juiz independente, que lhes imprime vida e perenidade, levando à caracterização radical do julgamento judiciário – ainda que institucional – como ato da razão e propriamente humano.

1.2.3 A sentença

Dentre os requisitos objetivos do julgamento judiciário, apontados por Paul Ricœur, resta tratar da *sentença* – pronunciada no caso em situação como ponto terminal do *processo como curso de uma ação* – que põe fim à controvérsia. A sentença como expressão material da deliberação judiciária é resultado desse *processo, como curso de uma ação*, que se revela complexo, por envolver duas vias imbricadas de interpretação: por um lado, a reconstituição fática da “*história plausível e verossímil da história, ou melhor, da imbricação de histórias constitutivas daquilo que se denomina caso [...]*.” (RICŒUR, 2008a, p.207), missão espinhosa que se traduz na busca pela univocidade verdadeira da versão extraída do confronto entre as diversas versões do mesmo fato apresentada pelas partes que se confrontam e suas testemunhas respectivas. Por outro lado, e não menos difícil, o trabalho de subsunção do fato à norma, identificando para tanto a norma adequada ao enquadramento daquele fato cuja história se reconstituiu o mais próximo, possível, da verdade real.

O curso destas vias interpretativas somente se viabiliza no debate que

se desenvolve entre o momento de incerteza característico da abertura do processo e o momento do pronunciamento da sentença, quando se põe fim a essa incerteza inicial com uma palavra que profere o direito (RICŒUR, 2008a, p.153).

Nesse ponto, a proposta de Paul Ricœur é afastar-se da antinomia estabelecida na polaridade interpretação/argumentação para elaborar uma dialética dessa polaridade, fundando assim uma hermenêutica jurídica centrada na temática do debate.

Diante do que até aqui se viu, resulta como corolário aquilo que se pode denominar a finalidade imediata do julgamento judiciário, que é a interrupção da incerteza. Nesse primeiro plano, o processo judiciário se desenrola de uma forma que se pode dizer análoga à de uma partida de xadrez: antes de seu início, as regras são conhecidas, mas é preciso ir até o fim para se conhecer o resultado. Essa a situação indefinida a que a deliberação põe fim. Nesse aspecto, a decisão judicial, para além de

simplesmente eliminar aquele indesejado estado de incerteza, aplica o direito numa situação singular, em relação às chamadas “partes” do processo.

Mas pela relação que mantém com a lei, o julgamento judiciário veiculado pela sentença expressa a força do direito. Pela via interpretativa da lei – inexorável diante do fato de que nenhum caso será a exemplificação literal de uma regra – cria-se um precedente. Nesse aspecto do julgamento revela-se a porta que se abre para a construção de uma trajetória jurisprudencial. Não se pode então identificar no julgamento judiciário apenas aquela faceta interruptiva da incerteza, pois seu sentido se insinua mais amplo. É que a jurisprudência constituída pela reiteração de precedentes terá um papel relevante na configuração da coerência como pressuposição de uma concepção de justiça. É por meio desta coerência que se transmite certa estabilidade ao corpo social, na medida em que casos novos, uma vez decididos, passam a se constituir em norte para a decisão de casos outros supervenientes, idênticos ou assemelhados, pela extração dos princípios utilizados nos primeiros e que seriam aplicáveis aos segundos. Os precedentes que constituem a jurisprudência têm sua aplicação como obrigatória, a depender do sistema judicial conforme previsto na Constituição de cada Estado. É cogente, nos Estados que adotam a *common law*, podendo ser relativamente cogentes, a depender de critérios objetivos, ou simplesmente indicativos para novas decisões, mas serão sempre, no mínimo, um referencial que viabiliza a construção da coerência. Coerência que, antes de exercer um papel de mera preservação, exerce o de construção, para a qual se revela indispensável a edificação de fortes alicerces.

Ainda a propósito do ato de julgar, acrescenta o filósofo:

É sob a égide da ideia de justiça distributiva que o ato de julgar se deixa representar; dada sociedade desenvolve um esquema de distribuição de partes, nem todas medidas em termos monetários atribuíveis à ordem mercantil. Dada sociedade distribui bens de todas as espécies, mercantis ou não. Tomado em sentido lato, o ato de julgar consiste em apartar esferas de atividade, de-limitar as pretensões de um e as pretensões de outro e, finalmente, em corrigir as distribuições injustas, quando a atividade de uma parte consiste na usurpação do campo de exercício das outras partes. [...] trata-se realmente de estabelecer a parte de um e a parte do outro. O

ato de julgar, portanto, é aquele que a-parto, se-para. Com isso não estou dizendo nada de muito extraordinário, uma vez que a antiga definição romana *suum cuique tribuere* – atribui a cada um que é seu – orientava implicitamente para a análise aqui proposta. (RICŒUR, 2008a, p. 178)

Essa perspectiva do ato de julgar, no sentido de separar, contribui para forçar passagem à finalidade mediata do julgamento judiciário, que consiste em conjurar a violência latente no conflito que instaura o processo. No ângulo de um Estado que subtraiu dos indivíduos o exercício direto da justiça, notadamente da justiça-vingança, pode-se afirmar que o “*horizonte do ato de julgar está mais na paz social do que na segurança*” (RICŒUR, 2008a, p.180). Essa finalidade mediata do julgamento judiciário será abordada, por uma questão metodológica, no terceiro capítulo, em que desenvolvida a fenomenologia do julgamento judiciário *justo*.

Revelado o *julgamento judiciário* como sendo aquele tomado por alguém *investido socialmente do poder de dirimir os conflitos* surgidos no seio da sociedade – em decorrência da violência sofrida, em qualquer de suas diversas formas – por meio da aplicação do *corpo de leis* vigentes, materializado numa *sentença* como ato formal culminante do *processo como curso de uma ação*, com a finalidade imediata de por fim a um estado de incerteza, abre-se espaço para identificação de suas condições de possibilidade, com o objetivo de alcançar a definição do que seja um julgamento judiciário.

1.3 Condições de possibilidade do julgamento judiciário

Descrita essa que pode ser denominada uma fenomenologia do julgamento judiciário, surge a pergunta acerca de como é possível esse ato do agir humano, vale dizer, as condições de possibilidade sem as quais não se poderia realizar a prática de tal ato. A relevância da indagação reside na propriedade que encerra, a resposta respectiva, de indicar o que seja efetivamente o julgamento judiciário. Tais condições de possibilidade são identificadas a partir da pré-compreensão que se tem acerca do julgamento

judiciário, segundo seus requisitos objetivos e a finalidade imediata, até aqui expostos.

1.3.1 Corpo social organizado em forma de Estado

Já se viu a necessidade da prévia criação de instituições específicas com a competência de julgar os conflitos surgidos naquele espaço da moralidade que se deliberou reservar ao plano jurídico. Já se viu igualmente a necessidade da existência de leis escritas que definam previamente os casos submetidos à jurisdição, bem como a indicação do juiz competente para o respectivo julgamento. Ocorre que a preexistência de tais leis supõe um grupo de pessoas organizadas de forma a estabelecer um debate acerca do espaço, dentro da moralidade, cuja tutela será destinada ao jurídico, segundo seu grau de imprescindibilidade de observância, para que não se veja em risco a própria sobrevivência do grupo que forma o corpo social respectivo.

Há ainda a necessidade de leis que prescrevam as normas acerca do processo, como curso de uma ação, no qual serão debatidos os fatos objeto da deliberação judicial, de tal forma que os contendores possam saber, antes mesmo do início de seu curso, quais são as *regras do jogo*. Por outro lado, e tendo presente a natureza coercitiva das deliberações judiciais, que se impõem pela força, mais uma vez desponta a necessidade de criação de instituições encarregadas de impor a vontade da coletividade, inclusive por meio de coerção física, quando necessária. A promulgação dessas leis que delimitam o espaço jurídico, criam as instituições judiciais, definem as regras do processo, criam as instituições policiais – necessárias ao exercício da força necessária à coerção própria das decisões estatais – somente se torna possível com a existência de um espaço público de discussão representado por um *corpo social organizado em forma de Estado*.

Isso porque esse *corpo social organizado* engloba não apenas o Estado, *stricto sensu*, mas igualmente a sociedade civil, como espaço de

discussão que legitima aquele Estado enquanto instituição político-administrativa, legislativa e jurídica. Sem tal organização não se pode falar na existência das instituições judiciárias.

1.3.2 O ser humano investido das funções de julgar

Vista a preexistência do *corpo social organizado em forma de Estado* como condição de possibilidade do julgamento judiciário, fundamentalmente pela necessidade de criação das mediações institucionais, dentro do consenso possível, revela-se evidente a necessidade de se vivificarem tais instituições, sem o que serão ficções inertes. Surge então como condição de possibilidade do julgamento judiciário a figura de *um homem que encarne tal instituição*, o juiz. É o que decorre como consequência necessária da caracterização do julgamento como ato propriamente humano, fruto da razão. Esse homem, previamente investido dos poderes de julgar em nome da coletividade, segundo critérios e requisitos variáveis, estabelecidos de acordo com a forma de organização do Estado, tem acrescida à sua natural condição *humana* – que o *igual*a aos demais – uma outra condição, *social*, que o *diferencia* em relação aos outros pelo poder que lhe é conferido de proferir o direito nas contendas estabelecidas entre aqueles naturais com os quais se mantém, naturalmente, igualado.

Mas enquanto esse homem que encarna a instituição judiciária é *diferente socialmente* e permanece *igual naturalmente*, não basta que tome ele uma decisão para que seja qualificada como judiciária. Somente se pode caracterizar como tal aquela tomada no ambiente institucional, na análise de um conflito levado a decisão por uma das partes envolvidas. É preciso que esse Homem aja no espaço de atuação socialmente diferenciado do juiz, qualificando seu julgamento como institucional e, portanto, judiciário. Todos os demais julgamentos por ele realizados, fora desse ambiente institucional, serão de natureza outra, como de resto o são aqueles tomados por todo e qualquer ser humano: moral, administrativa, pessoal, familiar, mas não judiciária.

Diante de tal afirmativa, surge a pergunta sobre o que seja especificamente esse espaço institucional que qualifica o julgamento do homem-juiz como sendo judiciário, e não de outra natureza. Não se trata, à evidência, do mero espaço físico ocupado pela instituição judiciária, mas de um espaço jurídico, estabelecido em lei, cuja ocupação se torna imprescindível à atuação institucional do juiz: fala-se aqui do processo.

1.3.3 O processo como curso de uma ação

O processo enquanto curso de uma ação caracteriza-se como seqüência de atos em procedimento formal marcado pela participação das partes envolvidas no conflito, que devem dispor de igualdade de armas e oportunidades para manifestação e atuação voltada para a produção das provas necessárias ao convencimento acerca de suas respectivas versões para o fato trazido a julgamento. Como formal, necessita de disciplina previamente definida, de forma a não trazer surpresa aos litigantes, tornando-se necessário o estabelecimento das regras para consecução dos atos respectivos por meio de lei, como produção resultante do debate nas instâncias qualificadas da sociedade e cuja aplicação seja universal, no espaço em que incidentes.

É a submissão da queixa apresentada ao rito do *devido processo legal*, o respeito às regras para ele estabelecidas e o cumprimento de todo o rito que caracterizará o espaço de atuação do homem-juiz que lhe permitirá, ao final, proferir uma decisão qualificada como judiciária, própria do papel social que exerce, a partir do momento em que se investe nas funções de tal encargo. Sem o curso do processo, sua eventual deliberação – não é muito repetir – porque tomada fora do espaço institucional indispensável à caracterização da decisão de natureza judiciária, não ostentará a natureza que lhe empresta a toga, permanecendo no campo do exclusivamente natural, portanto, alheia ao âmbito social que é o próprio do juiz.

Definido o processo como um procedimento constituído pela seqüência de atos tendentes a propiciar a prolação da sentença, torna-se oportuna a pergunta sobre como se o deflagra.

1.3.4 A existência de um conflito

Como a intervenção judiciária tem por finalidade imediata por fim a uma incerteza, aberta com a ocorrência de uma violência, em qualquer de suas formas, a *existência de um conflito* – que constitua o objeto da queixa levada por uma das partes interessadas à deliberação da instituição judiciária, possibilitando a instauração do processo – surge como condição de possibilidade do julgamento judiciário. A violência que em uma de suas várias formas se faz sentir pelo queixoso diante do conflito em que se envolve é o móvel que o induz à busca pela solução estatal, em lugar de valer-se de seu próprio desforço para fazer prevalecer sua *razão*. Sua queixa constituirá o motivo para instauração do processo respectivo.

Daí se concluir que à instituição judiciária não cabe uma atuação por hipótese, como que num caráter consultivo, *a priori*. Sua atuação será sempre *a posteriori*, ainda quando atua de forma preventiva, pois há de se entremostrear a existência de um conflito ou sua iminência, como fatos antecedentes à atuação judiciária. É aquilo a que se denomina o caso em situação, ou o caso concreto submetido à deliberação judiciária: aquele caso ocorrente no qual a violência suscita o conflito.

É diante da apresentação do conflito ao juiz que a instituição por ele vivificada se movimenta para alcançar uma deliberação que profira o direito, eliminando a incerteza, que por sua vez traz a insegurança. Mas essa movimentação, tal como a partida de xadrez, deve se desenrolar segundo regras próprias e conhecidas de antemão.

Evidenciam-se então como condições de possibilidade do julgamento judiciário: *i) o corpo social organizado em forma de Estado; ii) o ser humano investido das funções de juiz; iii) o processo como curso de uma ação; e iv) a existência de um conflito submetido à instituição da justiça*. Atendidas tais condições, torna-se possível um julgamento judiciário, que será definido como sendo *a deliberação tomada por um ser humano investido das funções de juiz, em nome de um corpo social organizado em forma de*

Estado, ao fim de um processo como curso de uma ação, e que põe fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito trazido a julgamento num caso concreto. Cumprida esta primeira etapa do percurso proposto, surge como inexorável nova indagação, agora acerca da qualificação de tal julgamento: justo ou injusto? Isso porque, o julgamento revelado por meio da definição aqui apresentada não será necessariamente justo, antes, tal caráter, na definição encontrada, revela-se absolutamente contingente.

Torna-se necessário iniciar então novo percurso, agora tendente ao objetivo final que é a identificação do julgamento judiciário *justo*, posto que apenas o julgamento judiciário, com tal qualificação adicional, poderá ser considerado apto ao atendimento de todas as finalidades institucionais da justiça. Para tanto há necessidade de se identificar o lugar filosófico do *justo*.

2. LUGAR FILOSÓFICO DO JUSTO

Admitido o *justo* como qualificador de um julgamento singular tomado em clima de conflito e incerteza, com o objetivo de definir, sob o ponto de vista ético, o que seja um julgamento judiciário justo, por meio da identificação de suas condições de possibilidade, mostra-se indispensável, por primeiro, a identificação do lugar filosófico desse predicado *justo*, qualificador daquele específico agir humano.

Pretende-se cumprir este objetivo a partir dos três estudos empreendidos por Paul Ricœur naquela que denominou sua *pequena ética*, em que situa o *justo* na interseção de dois eixos – um horizontal e outro vertical – que contemplam, respectivamente, a construção dialógica do *si* (nas pessoas do *si-mesmo*, *outro* e *cada um*) e a constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana em termos de moralidade (*bom* e *obrigatório*).

A partir dos predicados *bom* e *obrigatório* pode-se identificar duas heranças filosóficas distintas: aristotélica e kantiana, a primeira teleológica e a segunda deontológica, em relação às quais – Paul Ricœur faz questão de esclarecer – não há espaço, em seu pensamento filosófico, para o reducionismo de uma oposição, antes, seu objetivo é demonstrar a relação de dependência e complementariedade que entre elas se revela.

Cabe aqui uma advertência de caráter etimológico relativamente do vocábulo *ética* e sua relação com os congêneres *moral* ou *moralidade*, e seus respectivos usos na filosofia para demonstrar que *ethos*, origem grega do vocábulo *ética*, ostenta dupla significação, ora para referir-se aos costumes verificados numa determinada realidade histórico-social, como princípios e normas determinantes dos atos dos indivíduos inseridos naquela realidade, ora como hábito construído pela repetição individual dos atos daqueles mesmos

indivíduos, em conformidade com os princípios e normas constitutivos do *ethos* como costume. Já o vocábulo *moral*, de origem diversa (latina) e com características polissêmicas, ostenta, em última análise, a significação de *costumes* (VAZ, 2009, p.12-16).

Diante de tal sinonímia, é usual o emprego de ambos os vocábulos com a mesma significação, havendo autores que dão primazia ao emprego do termo *ética* pela sua precedência histórica. Mas não se pode olvidar, no entanto, uma tendência superveniente de se empregar o vocábulo *moral* para o terreno da prática individual, enquanto que *ética* ficaria reservado para referir-se à ciência, ao campo da realidade – histórica e social – dos costumes.

Paul Ricœur, diferentemente e de forma propositada, reserva o vocábulo “ética” para a perspectiva optativa, teleológica, de uma vida concluída, e o “moral”, deontológico, para a articulação daquela perspectiva em normas a um só tempo pela pretensão de universalidade e por um efeito de constrangimento. Assim é que constrói seu pensamento ético numa circularidade que faz com que a visada ética, consistente na busca pela “vida boa”, necessite da norma moral para afastar a violência própria dos conflitos que as interações humanas fazem surgir, norma moral cujo formalismo decorrente de seu caráter universal faz surgir novos conflitos, decorrentes da não consideração das peculiaridades dos casos complexos, a exigir o recurso da visada ética na forma da sabedoria prática. Daí a demarcação do lugar filosófico do *justo* entre o *legal* e o *bom*.

Cabe aqui o registro de que essa estrutura, originalmente disposta em sua pequena ética, sofre uma reescrita, especialmente no tocante à ordem de abordagem, a partir do artigo intitulado “*Da moral à ética e às éticas*”¹ em que inicia seu percurso pela moral, dado que a existência das normas na sociedade constitui uma experiência empírica inolvidável. Nessa reescrita, o plano moral permanece como intermediário ao que então passa a denominar uma *ética a montante da moral* e as *éticas a jusante*, mas o movimento se inicia por este plano. A *ética a montante* se constitui pelas *éticas fundamentais*, como a aristotélica, enquanto que as *éticas a jusante* seriam o

¹ In O Justo 2, 2008b, p.49-62

que ele próprio censura como sendo um uso abusivo do vocábulo *ética* para designar aquelas *éticas regionais*, aplicadas, como a ética médica, jurídica, dos negócios, etc.

Ao contrário da pequena ética original, que se inicia pela busca por uma “vida boa” e passa ao plano moral diante da irrupção do conflito, que necessita ser arbitrado para viabilizar aquela “vida boa” com os outros, a reescrita toma a existência das normas como fato empírico dado, a estabelecer a dimensão do ser obrigado. Mas como esse ser humano obrigado amplia essa sua dimensão para o *sentimento* de ser obrigado, esse sentimento constitui a porta de entrada para o campo da ética fundamental, constituída pelo desejo da “vida boa”.

Em que pese a superveniência da reescrita, pelo próprio Paul Ricœur reconhecida como sendo “*um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que retractatio, como teriam dito os escritores latinos da Antiguidade tardia*” (RICŒUR, 2008b, p.49) o percurso para identificação do lugar filosófico do justo será empreendido aqui em sua ordem original, pelo fato de que a temática final, aqui, objetiva a definição do julgamento judiciário justo enquanto ato ético, cuja origem decorre do surgimento do conflito, que igualmente força a passagem, na pequena ética original, do campo ético ao moral.

2.1 Preponderância da visada ética sobre a norma moral

A visada ética de Paul Ricœur articula-se na seguinte definição: “*a perspectiva de uma vida boa com e para os outros em instituições justas*” (RICŒUR, 1991, p.202) e constitui-se de três momentos fortes analisados de forma distinta, e que constituirão a base de apoio para reflexão, num segundo momento, acerca da norma moral em relação à visada ética.

2.1.1 “Visar à ‘vida boa’ ...”

Na perspectiva de Paul Ricœur, o primeiro componente de uma visada ética seria o que Aristóteles denomina viver uma “vida boa”, equivalente, em Proust, a uma “vida verdadeira”, o que torna indispensável o enfoque teleológico para a construção de seu pensamento ético. Independentemente da ideia de que cada um é portador, em relação ao que seja uma vida realizada, para essa direção é que aponta o fim último de suas ações.

A palavra “vida” é tomada não no sentido puramente biológico, mas numa abrangência ético-cultural, englobando o que os gregos já conheciam como vida de prazer, vida ativa no sentido político, vida contemplativa. Trata-se de uma acepção que, designando o homem completo, contrapõe-se às práticas fragmentadas. Daí a indagação sobre a existência de um *ergon* – uma vocação natural; função; tarefa que seja própria – do homem, tal como se pode falar do *ergon* como a tarefa que é própria do músico, do médico, do arquiteto. “Vida” toma aqui uma dimensão avaliativa do *ergon* que qualifica o homem enquanto tal.

A ligação entre esse *ergon* do homem, a que se denomina “plano de vida”, e os padrões de excelência identificados em cada prática, decifra o segredo do encaixe das finalidades, permitindo que uma vocação, quando escolhida, confira aos gestos que a empregam o caráter de “fim em si mesmo”. O *ergon* corresponderia, na vida tomada em seu conjunto, ao que, numa prática particular, pode-se denominar como *padrão de excelência*.

É em MacIntyre que Paul Ricœur, atento ao desenvolvimento das apreciações de caráter avaliativo ligadas aos preceitos do bem-fazer, justifica a qualificação propriamente ética desses preceitos nos “padrões de excelência”, considerados regras de comparação aplicadas em função de ideais de perfeição comuns a uma certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada. Tais práticas constituem-se em atividades cooperativas decorrentes de regras estabelecidas socialmente, o que indica que os padrões de excelência respectivos extrapolam a solidão do executante, para deitar suas raízes na coletividade.

A noção de “vida boa”, considerada para cada um a fusão de ideais e sonhos cuja realização permite considerar uma vida mais ou menos realizada

ou irrealizada, encerra um horizonte cujo estatuto epistêmico reside no trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo, desaguando na análise acerca da adequação entre o que se aparenta melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas que governam nossas práticas. Esse “*movimento reflexivo pelo qual a avaliação de certas ações estimadas como boas reporta-se ao autor dessas ações*” (RICŒUR, 1991, p.202) dá uma primeira significação à *estima de si* como sendo o aspecto reflexivo da visada ética.

Trata-se do julgamento enquanto atributo propriamente humano, em sua acepção menos forte, no sentido da avaliação da narrativa de sua própria vida, cuja conclusão poderá eventualmente ensejar adesão a uma nova forma de vida e ação, uma mudança de curso para readequação da forma de vida àquela efetivamente almejada como “vida boa”.

2.1.2 “... com e para o outro ...”

A permanente interpretação da ação e de *si mesmo* constitui mecanismo essencial na busca pela “vida boa”, fazendo com que a reflexividade que lhe é inerente traga o aparente risco da concentração sobre *si*, um verdadeiro encerramento contrário à amplitude que sugere o horizonte da “vida boa”. É nessa perspectiva que entra em cena a *solicitude*, como segunda componente da visada ética de Paul Ricœur, cuja relação dialógica com a *estima de si* constitui a chave para o alcance do *outro* como *si-mesmo*, necessário ao estabelecimento das relações éticas.

É que a necessidade de consideração do *outro* como digno de estima decorre da existência de suas capacidades. Se sou capaz de avaliar minhas ações e estimar bons os fins de algumas delas, sou capaz de avaliar-me a mim próprio, de estimar-me bom. Trata-se de um discurso na primeira pessoa do singular – *eu*, que no plano ético corresponde ao poder-julgar. Surge então a dúvida sobre se a mediação do outro não seria necessária no trajeto que leva da capacidade à efetuação.

É em Aristóteles que Ricœur encontra esse papel de mediador, mais especificamente na amizade, que faz a transição entre a perspectiva da “vida

boa”, em sua aparência de reflexividade solitária, e a justiça, como virtude plural, de caráter político. Amizade que, tida como conceito equívoco, deve ser esclarecida a partir da indagação acerca da espécie de coisas que a possibilita, seu “objeto”. Distingue-se a amizade, nesta perspectiva, segundo o “bom”, segundo o “útil” e segundo o “agradável”. Na amizade originada da utilidade, *um* não ama o *outro* por ele mesmo, senão por um bem que dele retira, enquanto disponível e/ou necessário. O mesmo se diga da amizade agradável, igualmente utilitarista por visar a agradar o outro a todo custo, e mesmo quando deveria ser desagradado.

A amizade virtuosa, ao contrário, supõe uma mutualidade de sentimentos de benevolência em que *cada um* ama e é amado pelo *outro como o que ele é*. A semelhança dos homens virtuosos, na virtude, é que caracteriza a perfeita amizade, pois os amigos, nesta circunstância, desejam-se igualmente bem uns aos outros enquanto são eles bons, e são eles bons por eles mesmos. Mas a amizade, ainda que verdadeira, virtuosa, constitui frágil e hipotético ponto de equilíbrio entre o dar e o receber, nela pressupostos por hipótese. É que a amizade pressupõe a reciprocidade que não se apresenta na interpelação de *um outro*, estranho, que chama o *si* à sua responsabilidade.

Como na hipótese do juiz de direito que instrui e comanda imperativamente a justiça, cobrando do *outro* sua responsabilidade numa relação de injunção. Surge evidente o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção. Como então inscrever a injunção na dialética do dar e receber, onde a capacidade de dar em troca não se efetiva por iniciativa do outro? A resposta de Paul Ricœur repousa nos recursos da *bondade*, considerada, a um só tempo, como qualidade ética dos fins da ação e orientação da pessoa para o outro, como se uma ação não fosse considerada boa se não feita em consideração e em favor de outrem.

Nessa situação, a dissimetria da injunção resolve-se por meio do reconhecimento, pelo *si*, da superioridade da autoridade do outro, que lhe prescreve agir segundo a justiça. Nesse ponto, é em Gadamer que Paul Ricœur

busca os fundamentos da relação entre autoridade e reconhecimento da superioridade, que surge como ato da liberdade e da razão².

Em outro extremo da *solicitude*, e de forma inversa da injunção, destaca-se o *sofrimento* como nova forma de desigualdade que reclama compensação. Sofrimento aqui identificado pela gradativa diminuição de sua capacidade de agir, até o alcance da destruição dessa capacidade do poder-fazer, que o atinge como um golpe na sua integridade. Uma instrução realizada sob a forma da injunção, a rigor, romperia com a troca do dar e receber, excluindo a *solicitude*.

Muito embora seja aparentemente impossível uma troca em tal situação, em que apenas o sofredor seria destinatário da compaixão do outro, a igualação entre ambos, originada daquele sofredor, decorre de uma simpatia despertada – que não se confunde com a simples piedade, em que o outro se sabe, no íntimo, poupado do sofrimento – pela consciência da fragilidade e mortalidade como atributos inexoravelmente partilhados pelos dois seres em relação intersubjetiva. O fenômeno da igualação vem assim explicitado:

² De fato, a difamação de toda autoridade não é o único preconceito consolidado pela *Aufklärung*. Ela levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito de razão e liberdade, o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto de razão e liberdade, a saber, ao conceito da obediência cega. Conhecemos esse significado a partir da crítica às ditaduras modernas. Todavia, a essência da autoridade não é isso. Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem o seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo procede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada. A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem a ver com obediência, mas com *conhecimento*. Não resta dúvida de que a autoridade implica necessariamente poder dar ordens e encontrar obediência. Mas isso provém unicamente da autoridade que alguém tem. A própria autoridade anônima e impessoal do superior que deriva das ordens não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis. Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais experto, ou seja, porque sabe melhor. (GADAMER, 2008, p.370-371)

Na verdadeira simpatia o si, cuja potência de agir é no começo maior que a de seu outro, encontra-se afetado por tudo o que o outro sofredor lhe oferece em troca. Porque procede do outro sofredor um dar que já não é precisamente tirado da sua potência de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza. Talvez esteja aí a prova suprema da solicitude, que a desigualdade da potência venha a ser compensada por uma autêntica reciprocidade na troca, a qual, na hora da agonia, refugia-se no murmúrio dividido das vozes ou no aperto débil das mãos que se cumprimentam. (RICŒUR, 1991, p.223/224)

É no choque da *solicitude* com a *estima de si* que o *si* se compreende *como* um *outro* entre *outros*. A solicitude traz uma dimensão de valor que torna cada pessoa insubstituível na nossa afeição e estima, de tal modo que passam a se equivaler fundamentalmente a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*. Entra em cena a categoria filosófica do *reconhecimento*, como marca central da intersubjetividade. Reconhecimento do outro como ser de igual dignidade à de *si-mesmo*. Cabe aqui, pela relevância do *reconhecimento* como categoria filosófica e mais especificamente um dos pilares da presente pesquisa, conferir o tratamento que a ela é dispensado pelo filósofo³.

Com o objetivo confessado de dotar as ocorrências filosóficas do vocábulo *reconhecimento* da coerência de uma polissemia regrada, estabelece como hipóteses de trabalho

a dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar. (RICŒUR, 2006, p.10)

³ Paul Ricœur dedica ao tema um ensaio proveniente de três conferências por ele realizadas no Institut für die Wissenschaften des Menschen de Viena, retomadas nos Husserl-Archiv de Friburgo (Alemanha), publicado numa versão francesa daquelas conferências, retrabalhadas e enriquecidas, intitulado “*Percurso do reconhecimento*” (RICŒUR, 2006)

Esse percurso, que vai do uso do vocábulo *reconhecimento* na voz ativa até seu uso na voz passiva, tem início pela questão da identidade, posto que reconhecer, num primeiro momento, nada mais é que identificar alguma coisa em geral. Mas a questão da identidade permanece – transformando-se – até o final, por ser na identidade autêntica, própria, que alguém reivindica ser reconhecido, e, em obtendo tal reconhecimento, sua gratidão terá como destinatário aqueles que reconheceram sua identidade, ao reconhecê-lo. Estabelece-se uma correspondência entre o verbo *reconhecer*, na voz ativa, e o *ser reconhecido* da voz passiva, por meio de uma passagem intermediária que leva do reconhecimento-identificação para o reconhecimento mútuo.

Identificam-se três linhas distintas na elaboração do ensaio, cuja sobreposição constitui o encadeamento próprio do que se denominou *percurso*: a primeira constituída pela progressão da temática relativa à identidade; a segunda pela alteridade, que acompanha a progressão da primeira (identidade); e a terceira constituída pela dialética entre *reconhecimento* e *desconhecimento*.

No campo da *identidade*, evolui-se da identificação de *alguma coisa* em geral para um *alguém* que, ao final, atinge o *si-mesmo* como alguém individualizado, dotado de capacidades reconhecidas. Paralelamente percorre-se o terreno da *alteridade*, que ostenta como ápice a mutualidade, cujos antecedentes deitam raízes no reconhecimento de si, em suas capacidades, já que o sentido do reconhecimento mútuo reside no desenvolvimento das capacidades de agir, dos agentes, em relações de reciprocidade. Relativamente à dialética do *reconhecimento* e do *desconhecimento*, encontra-se fundada na ideia de que o potencial *reconhecimento*, na voz ativa, faz-se acompanhar sempre da possibilidade do equívoco, de se tomar uma coisa, ou pessoa, pelo que ela efetivamente não é – mesmo porque, a toda capacidade corresponde uma incapacidade específica, que obscurece o autoconhecimento e o próprio poder de agir, afetando a *identidade* e a *alteridade*. De tal forma que

A investigação do reconhecimento mútuo pode ser resumida como uma luta entre o desconhecimento de outrem e ao mesmo tempo como uma luta pelo reconhecimento de si mesmo pelos outros. [...] Ousar-se-ia aqui falar do trabalho do

desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nessa implicação do desconhecimento no reconhecimento que se organiza a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma. (RICŒUR, 2006, p.269-270)

Finalmente é na gratidão que se encontra o desaguadouro do *reconhecimento*, uma vez percorrido o caminho que leva até ele. Em sendo categoria específica da antropologia filosófica, constitui-se como estrutural do ser humano, cuja busca se faz de forma incessante e universal pelo homem, em sua singularidade. Daí que o encontro com algo tão incessantemente buscado acarreta sentimento tão elevado, que se pode afirmar constituir-se verdadeira virtude.

2.1.3 “... nas instituições justas”

Da aparente solidão da *estima de si* que orienta o desejo pela “vida boa”, passou-se à intersubjetividade marcada pela *solicitude*, ínsita à ideia de vida verdadeira e a uma noção do outro que, reconhecido como portador da mesma dignidade que o *si-mesmo*, já implica a ideia de justiça. Mas como o convívio humano não se limita ao face a face, é chegado o momento de examinar este convívio em coletividade, ou, dito de forma mais precisa, em uma *comunidade histórica*. Esse o sentido de instituição qualificada como justa em que, na visada ética aqui tratada, o homem busca sua vida boa, com e para os outros.

Surge então a instituição como ponto de aplicação da justiça, e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça, do que resulta nova determinação do si, que é a do *cada um* (a cada um o seu direito). Torna-se importante destacar que a ideia de instituição não se caracteriza ainda, nesse ponto, pelas regras constrangedoras e impositivas, próprias das instituições judiciais. Trata-se ainda de uma perspectiva ética em que as instituições – vale a repetição – são as estruturas do viver junto duradouro e coeso em uma comunidade histórica caracterizada fundamentalmente pelos costumes e tradições.

Essa comunidade histórica caracterizada pelos costumes e tradições, a que se denomina instituição, leva-nos ao *ethos* de que se origina a palavra ética⁴. E é com o recurso a Hannah Arendt que Paul Ricœur encontra a melhor maneira de sublinhar a primazia ética, do viver-junto, sobre o constrangimento decorrente dos sistemas jurídicos e políticos: marcando a distância que se verifica entre o *poder-em-comum* e a *dominação*. O poder origina-se da categoria da ação tomada numa significação política, *lato sensu*, em vista da pluralidade que caracteriza a extensão das relações intersubjetivas aos terceiros integrantes das instituições.

A pluralidade faz surgir terceiros que, mesmo não sendo rostos presentes, constituirão a perspectiva de uma vida verdadeira, posto que as ações práticas evidenciam-se no denominado *espaço público de aparição*, comum a todos, e não apenas aos envolvidos na intersubjetividade binária. O *poder-em-comum* enquanto querer agir e viver junto é que empresta à perspectiva ética a indispensável dimensão da justiça, virtude ética celebrada em Aristóteles.

Mas o senso de justiça, sob o prisma do bom, surge pela sua falta. É na queixa quanto às injustiças, que marcam o mundo do homem e às quais ele é sensível, que surge a carência do justo. É mais uma vez em Aristóteles que Paul Ricœur busca o realce da justiça como virtude consolidada na *mediania* – medida justa, meio-termo – entre dois extremos (de falta e de excesso). Não é ao acaso que a *mediania*, na ética aristotélica, constitui medida comum às

⁴ Na língua filosófica grega, *ethique* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *épsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos (eta)* é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana. (VAZ, 2009b, p.13)

virtudes. E é pela mediania, naquilo que permite distinguir o justo do injusto, que se passa do plano interpessoal ao plano institucional.

Tal se dá na perspectiva de uma justiça distributiva, na qual a ideia de distribuição não fica limitada ao plano meramente econômico, mas constitui-se em atributo essencial das instituições, enquanto reguladoras da *repartição* de papéis, tarefas, vantagens, desvantagens, reconhecimento entre os seus respectivos integrantes. Nesse ponto dá-se relevo à ideia de repartição:

[...] exprime a outra face da ideia de partilha, sendo a primeira o fato de tomar parte em uma instituição; a segunda face seria a distinção das partes destinadas a cada um no sistema de distribuição. “Ter parte em” é uma coisa, “receber uma parte em” é uma outra. E os dois se completam. Porque é enquanto as partes distribuídas são coordenadas entre elas que os portadores de partes podem ser chamados a participar na sociedade considerada, segundo a expressão de Rawls, como uma empresa de cooperação. (RICŒUR, 1991, p. 234)

Evidencia-se dessa repartição – inexorável no convívio humano – a necessidade de transição do plano interpessoal ao plano social, do qual emergem as instituições como integrantes da perspectiva ética, já que constituem o espaço público de distribuição. E quando se fala em justiça distributiva (no plano *a priori*) ou reparadora (no plano *a posteriori*), sob o enfoque das instituições enquanto espaço de repartição, *lato sensu*, surge a ideia de *igualdade* como núcleo comum a ambas.

É o desigual que se deplora e condena. É mais uma vez Aristóteles quem identifica como injusto aquele que, na partilha, toma para si excesso de vantagens relativamente às que lhe são devidas, ou insuficiência de encargos em relação ao que lhe compete. E não o faz sem o cuidado de atentar para a necessidade de uma igualdade *proporcional*, já que a igualdade aritmética não se amolda a um sistema de distribuição em que diversa é a natureza das pessoas e das coisas divididas.

Paul Ricœur não desconhece as dificuldades próprias da ideia de igualdade proporcional, nem mesmo a dúvida quanto a ser possível definir a igualdade sempre em termos de mediania, mas não é seu intento enfrentar ou

afastar tais dificuldades, senão marcar a força da ligação entre justiça e igualdade. Isso porque no percurso de seu pensamento, a *igualdade*, seja qual a forma em que modulada, representa, para a vida nas instituições, o que a *solicitude* representa para as relações intersubjetivas. Se a *solicitude* traz como *si-mesmo* um *outro* que se identifica pelo rosto, a igualdade a ela se soma para trazer, como comparação de si, o *outro* que é *cada um*. O senso de justiça supõe a *solicitude*, que torna o *outro* insubstituível, o que, elevado ao *cada um*, transcende o campo de aplicação da comunidade para atingir toda a humanidade.

Assim é que se justifica a visada ética de Paul Ricœur como sendo “*a perspectiva de uma vida boa com e para os outros em instituições justas*”, em que cada um dos momentos fortes aqui demonstrados equivalem respectivamente, no plano reflexivo, à tríade da *estima de si*, da *solicitude* e da *igualdade*, essa última como conteúdo da justiça, estabelecendo o primado da ética sobre a moral, na esteira do predicado *bom*.

2.2 A visada ética e sua referência na norma moral

Mas apesar de afirmada a predominância da visada ética sobre a norma moral, não há espaço para uma diminuição dessa última, ao contrário, sua grandeza – analisada igualmente sob a forma tripartida – avulta do caráter de passagem necessária da visada ética, que deve se submeter à prova da norma para tornar possível o julgamento moral em situação. Nesse plano deontológico, a *estima de si* encontra como correspondente o *respeito de si*, que se expande com respeito a outrem e ao *si-mesmo como um outro*, até alcançar aquele que se posiciona como titular do direito de esperar sua justa parte numa partilha equitativa (RICŒUR, 1991, p.238).

2.2.1 A perspectiva da “vida boa” e a obrigação

Apesar de ser fato incontestável que o formalismo kantiano rompe com a grande tradição teleológica, não se trata de uma ruptura abrupta, já que se identificam traços da tradição teleológica em direção ao formalismo, assim como uma ligação da concepção deontológica da moral com a concepção teleológica da ética.

O caráter de *universalidade* constitui o ponto de transição entre os dois modelos, pois – já se disse – a *estima de si* tem como objeto o reconhecimento das capacidades, tais como capacidade de ação, escolha, estimação e avaliação dos fins e da ação, capacidades estas que ganham contornos de universalidade quando consideradas estimáveis tanto quanto nós mesmos. São capacidades em razão das quais nos reconhecemos, todos, membros do gênero humano. Já a deontologia moral está fundada na ideia do *constrangimento do dever*, que reivindica o mesmo caráter de universalidade, concretizado no imperativo categórico.

Por outro lado, ligação radical da obrigação moral com a perspectiva da “vida boa”, identifica-se no lugar que Kant destina ao conceito de boa-vontade:

Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*. Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, ou decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso de *caráter*. (KANT, 2003, p.101)

Nessa afirmativa introdutória da deontologia moral, Paul Ricœur evidencia duas conclusões fundamentais: *i)* “moralmente bom” significa “irrestritamente bom” ou “[...] sem consideração pelas condições interiores e circunstâncias exteriores da ação; enquanto o predicado ‘bom’ conserva a impressão teleológica, a reserva ‘sem restrição’ anuncia a exclusão de tudo o que pode retirar do uso do predicado bom sua marca moral”; e *ii)* a *vontade* torna-se, doravante, portadora do predicado “bom”.

Identifica, mais, a preservação de uma continuidade com a perspectiva ética na consideração homóloga do conceito kantiano de vontade e do poder de iniciativa, de se determinar pelas razões, pelo qual se deflagra um processo, se dá início à efetividade, o que equivale às ações que constituem o objeto da *estima de si*. Com o traço diferencial da vontade tomando, na moral kantiana, o lugar antes destinado ao desejo razoável na ética aristotélica. Enquanto o *desejar* – inclusive a felicidade – situa-se nos atos de discurso próprios do *optativo*, o *querer* exprime-se nos atos de discurso do tipo *imperativo*, posto reconhecer-se o desejo em sua própria perspectiva, enquanto a vontade na sua relação com a lei.

Ocorre que a vontade, comum a todos os seres racionais, é empiricamente determinada pelas inclinações sensíveis. Aí surge o problema do imperativo, determinado pelo aspecto constrangedor do dever. É a pergunta sobre se um comando teria sido emitido de acordo com as convenções que o autorizam, e, na hipótese afirmativa, se esse comando teria sido seguido da *obediência* a ele inerente.

A relação entre comando e obediência estabelece nova diferença entre a norma moral e a visada ética. Nessa, o comando e a obediência se fundam em relação de autoridade reconhecida, entre o *si* e o *outro*. Naquela, os poderes de comandar e de obedecer (ou desobedecer) são unificados no interior de um *si*. Passa-se assim a definir a inclinação pelo seu poder de desobediência. Nesse ponto surge a figura da *autonomia* como elemento de realce na ética kantiana. Autonomia compreendida como a capacidade de determinar-se a si a própria lei, regida pela universalização. Moral será a máxima passível de universalização, de forma incondicional.

Mas Paul Ricœur faz reparos à autonomia kantiana, de forma a que a atuação do si legislador não se confunda com uma postura egológica. Ao questionar a “*autonomia da autonomia*”, reconstitui o sentido da oposição entre autonomia e heteronomia, o que resulta na conclusão de que Kant constitui seu sujeito prático numa dimensão passiva, heterônoma. É que a autonomia kantiana se constrói a partir do *fato da razão*, da ideia de *respeito da lei* e da *propensão ao mal*, resultante do mal radical. Esse último interfere

na capacidade do agir por dever, na efetivação da liberdade e, conseqüentemente, na capacidade de ser autônomo.

Apesar da crítica ao formalismo da autonomia kantiana, a segunda formulação do imperativo categórico⁵ – relativa ao respeito às pessoas como fim em si – estaria a resgatar, na visão de Paul Ricœur, a concreção necessária de uma relação intersubjetiva fundada na recíproca consideração de um *si-mesmo como o outro*.

2.2.2 A solicitude e a norma

A consequência imediata da inexorável ocorrência do mal na interação humana impõe a necessidade de uma passagem da solicitude à norma de respeito. E essa transição se dá por meio da *Regra de Ouro*, que estabelece uma ponte entre a solicitude e a segunda formulação do imperativo categórico. Paul Ricœur adverte que a Regra de Ouro constitui noção recebida das *endoxas*, que à filosofia cumpre apenas esclarecer e justificar. E assim fundamenta sua assertiva:

Ora, que diz a Regra de Ouro? Lemo-la em Hillel, o mestre judeu de São Paulo (Talmud de Babilônia, Shabbat, p. 31a): “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário”. A mesma fórmula se lê no Evangelho: “O que você quer que os homens façam para você, faça-o semelhantemente a eles” (Lc, 6,31)⁶. Os méritos respectivos da fórmula negativa (não faças ...) e da fórmula positiva (faça ...) equilibram-se; a interdição deixa em aberto o leque das coisas não-definidas, e assim dá lugar para a invenção moral da ordem do permitido; em compensação, o comando positivo designa mais claramente o motivo da benevolência que leva a fazer alguma coisa em favor do próximo. A esse respeito, a fórmula positiva aproxima-se do comando que lemos no Levítico 19,18 e que é retomado em Mt 22,39: “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo”; essa última fórmula marca talvez melhor que as precedentes a filiação entre a solicitude e a norma. Em compensação, a fórmula de

⁵ Assim se expressa a segunda formulação do imperativo categórico kantiano: “Ages de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na dos outros, sempre como fim e nunca apenas como meio”.

⁶ Do mesmo modo em Mateus: “assim, tudo o que você deseja que os outros façam a você, faça-o você mesmo a eles: eis aí a Lei e os Profetas” (Mt 7,12).

Hillel e seus equivalentes evangélicos exprimem melhor a estrutura comum a todas essas expressões, a saber, a enunciação de uma *norma de reciprocidade*. (RICŒUR, 1991, p. 256)

A reciprocidade imposta pela Regra de Ouro pressupõe uma dissimetria inicial que coloca os protagonistas da ação em posição, respectivamente, de agente e paciente. Isso porque a ocorrência do mal acarreta a violência, ocasionada por meio do *poder* que um exerce *sobre* a vontade do outro. Paul Ricœur encontra nesse *poder sobre* a ocasião por excelência do mal da violência, assim tão bem descrito:

A inclinação descendente é fácil para balizar desde a influência, forma doce do *poder sobre*, até a tortura, forma extrema do abuso. No próprio domínio da violência física como uso abusivo da força contra outros, as figuras do mal são inúmeras, desde o simples uso das ameaças, passando por todos os graus de constrangimento, até a morte. Dessas formas diversas, a violência equivale à diminuição ou à destruição do poder fazer de outrem. Mas ainda há o pior: na tortura, o que o carrasco procura atingir, e às vezes – ah! – consegue destruir, é a estima de si da vítima, estima que a passagem pela norma levou à condição de respeito de si. O que chamamos humilhação – caricatura horrível de humildade – não é outra coisa que a destruição do respeito de si, acima da destruição do poder fazer. (RICŒUR, p. 257-258)

Sem olvidar a violência dissimulada na linguagem como ato do discurso, com destaque para as promessas não cumpridas e a astúcia, essa última a abusar duplamente da confiança do outro, por meio da ironia e da habilidade, passando pela “*persistência obstinada das formas de violência sexual, desde a opressão das mulheres até o estupro, passando pelo calvário das mulheres que apanham e das crianças maltratadas*” (RICŒUR, 1991, p.258), o filósofo assinala que o formalismo do princípio da universalização contido no imperativo categórico kantiano⁷, como critério transcendental de universalização das máximas de atuação, leva a uma universalização abstrata.

⁷ “Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de legislação universal”

E adverte que a primazia da ideia englobante de humanidade como destinatária fundamental do respeito, em Kant, não pode obliterar a pluralidade das pessoas e sua alteridade, imposta pela solicitude.

2.2.3 Do senso de justiça aos “princípios de justiça”

Já se disse que a ideia de *distribuição* encontra-se vinculada ao senso de justiça, na medida em que a justiça, como atributo das instituições, consiste na distribuição de vantagens e encargos, numa visão mais ampla, além do próprio *tomar parte* das pessoas no sistema de partilha, tudo isso sob o signo da *igualdade*. Ocorre que a ideia de justa parte, como legado da ética à moral, apresenta-se marcada pelas ambiguidades, seja quanto a ela própria, seja quanto à igualdade enquanto conteúdo da justiça. É da tentativa de esclarecer essas ambiguidades que surge a tentativa de imprimir à ideia de justiça um estatuto estritamente deontológico.

Mas adverte (RICŒUR, 1991, p.267) que uma formalização semelhante somente alcança suas finalidades se adotada uma concepção puramente processual da justiça. Daí a aproximação deontológica com a tradição contratualista, em que a ficção de um contrato social permite que uma coletividade supere o estado de natureza para alcançar um estado de direito. Com tal ficção, o contrato teria o condão de gerar os princípios de justiça.

Esse contrato estaria a ocupar, no plano das instituições, o mesmo espaço da autonomia no plano fundamental da moralidade. E é assumindo a ideia de um contrato original que Rawls propõe uma teoria da justiça de orientação antiteleológica estrita, como reação específica ao utilitarismo que havia predominado no mundo de língua inglesa. Mas se a teoria rawlsiana da justiça é deontológica, Ricœur não reconhece nela uma fundamentação transcendental, já que é do contrato social que se extraem os princípios de justiça de um procedimento equitativo, sem preocupação com qualquer critério objetivo de justo, para evitar, deliberadamente, a reintrodução de pressuposições referentes ao bem.

Paul Ricœur (2008a, p.67-68) arrisca afirmar que a justiça enquanto equidade procedimental tem como finalidade constituir uma solução terrestre para o paradoxo do legislador em Rousseau⁸, pois parte da alegoria do *véu de ignorância*, cuja aplicação consiste na presunção de que as pessoas em relação desconhecem seu lugar na sociedade, sua sorte na distribuição dos bens naturais, sua inteligência, força, e até sua concepção de bem ou suas inclinações psicológicas particulares. Esse pressuposto garantiria a anulação dos efeitos de contingência, decorrentes tanto da natureza quanto das circunstâncias sociais, ensejando uma equidade da situação de partida. Mas Paul Ricœur insiste no caráter não histórico e apenas hipotético dessa alegoria, que não encontrará respaldo na realidade empírica.

Por outro lado, o aspecto subjetivo da obrigação moral kantiana reside no *respeito*, como sentimento racional *a priori* do ser obrigado. Mas para Paul Ricœur (2008b, p.51) do ponto de vista do sujeito obrigado, necessariamente imputável, há a necessidade de reconhecimento de uma legitimidade da norma reguladora das condutas, como decorrência natural da autonomia (determinação mútua entre norma e sujeito obrigado). Diferentemente de Kant, aponta como aspecto subjetivo da obrigação moral o *sentimento* de ser obrigado, que se interpõe entre moral e ética. E são muitos – na esteira de “Max Scheller, em sua *Éthique matérielle des valeurs*”, tomada por Ricœur – os sentimentos morais que podem levar ao cumprimento (ou não) do dever, que não o respeito, dentre eles “a vergonha, o pudor, a admiração, a coragem, o devotamento, o entusiasmo, a veneração”, destacando-se ainda, dentre tantos, “a indignação”.

Com a crítica dirigida à tentativa de fazer prevalecer uma teoria puramente procedimental da justiça, Ricœur reconhece a necessidade de uma referência da visada ética na deontologia moral, tendo presente a existência

⁸ Assim se vê o paradoxo, no Contrato Social: “Para descobrir as melhores regras de sociedade que convêm às nações, seria preciso uma inteligência superior que visse todas as paixões humanas e que não sentisse nenhuma; que não tivesse nenhuma relação com nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós, mas que tivesse a boa vontade de cuidar da nossa; enfim, que no progresso dos tempos tivesse granjeado uma glória longínqua, que pudesse trabalhar num século e folgar em outro. Seria preciso que os Deuses criassem leis para os homens.” ROUSSEAU, J.J. *Du contract social*. Paris: Aubier, ed. Montaigne, lvro II, cap. I, p.179-80, *apud* RICŒUR, 2008a, p.68)

do mal e sua influência nas ações práticas, bem como a necessidade de interditá-lo.

2.3 O recurso da norma moral à visada ética

É fundamentalmente o rigor suscitado pelo formalismo que imprime gravidade ao julgamento moral em situação, na medida em que – já se viu – os casos concretos, diante da singularidade própria da vida real, são impregnados de peculiaridades que não permitem uma perfeita subsunção à norma moral. Diante de tal dificuldade para proferir o julgamento, recurso não há senão buscar a inspiração da visada ética, fundada na busca pela “vida boa” com e para os outros, como caminho para formar a convicção que levará ao julgamento moral em situação, vivificando a norma moral com essa integração que se pode denominar *sabedoria prática*.

2.3.1 Instituição e conflito

Uma vez estabelecida a regra moral, como forma de interditar a violência surgida nos atos intersubjetivamente praticados na busca pela vida boa, novo momento surge nesta dinâmica, que é o da solução do conflito efetivamente surgido na aplicação daquela regra. Esse conflito cuja possibilidade já se prenunciava no ponto em que enunciada a ideia de justiça enquanto *distribuição*.

É que a multiplicidade e diversidade das vantagens e encargos, objeto da distribuição, a destinatários também diversificados, abre a possibilidade de discórdia quanto ao valor das coisas a distribuir, bem assim à igualdade das partes, seja entre si ou entre elas próprias e suas respectivas contribuições individuais ou coletivas. A própria natureza diversa das coisas – que ostentam um preço – e as pessoas – titulares de valor – impede uma simples distinção entre tais categorias como forma de solução do conflito distributivo.

Essa multiplicidade e diversidade de vantagens e encargos, destinados a integrantes de uma coletividade, na qual tomam parte, remete necessariamente a um primeiro conflito surgido no âmbito político, o que invoca aquele *poder* em comum próprio das instituições, e que se opõe à *dominação*. Quando a dominação oprime o poder em comum, mercê da força dos governantes sobre os governados, é à virtude da justiça que cumpre restabelecer a justa equação, trazendo de volta a dominação ao controle do *poder* em comum.

Na distância entre *poder* e *dominação* reside a possibilidade de definição da *política* como conjunto das práticas organizadas para distribuição do poder político, seja na relação entre governantes e governados, ou mesmo entre grupos que se rivalizam na distribuição do poder. Surgem então os conflitos próprios destas relações, que se podem classificar em três níveis: *i*) nas regras de deliberação quanto à prioridade entre os bens da partilha; *ii*) no debate acerca dos *fins* do “bom” governo; e *iii*) no processo de escolha dos modos de proceder do governo democrático.

No primeiro nível, pode-se perceber de saída que o estabelecimento das prioridades não será jamais definitivo, mas limitado a uma determinada conjuntura histórica, em que os debates públicos respectivos se realizam, trazendo uma definição do bem público que nada tem de científico ou dogmático. Trata-se de um julgamento em situação resultante – espera-se – de uma boa deliberação.

No segundo nível, identifica-se uma correlação, entre o “bom” governo e a “vida boa” perseguida pela visada ética, pois, se a vida boa é perseguida num contexto social, a identificação do “bom” governo desta coletividade deita suas influências naquela aspiração individual, o que coloca o debate acerca do conflito sobre o “bom” governo no caminho de volta da moral à ética. A função deste debate é a de eleição de uma forma de Estado.

Mas os fins a serem perseguidos por um bom governo alcançam uma pluralidade que atinge as raias do indeterminável. Ricœur (1991, p.303) cita, exemplificativamente, “*palavras-chave como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade, solidariedade, etc*”. Essa multiplicidade de fins do “bom” governo impõe o sacrifício de uns em detrimento de outros, numa

avaliação que apenas a conjuntura do momento permite, segundo a *phrónesis* aristotélica.

No terceiro nível, que trata da legitimação da democracia, ganha relevo a distinção já feita, entre *poder* em comum e *dominação*, pois um regime democrático pressupõe a dominação, mas nos estritos limites do poder em comum, e o querer viver e agir de um povo se identifica naquele espaço público de discussão que abriga as tradições calcadas na história como fonte da tolerância e do pluralismo. Dessas tradições é que se extrai o “bom conselho” que, equiparado à *phrónesis* aristotélica, resulta do debate.

Nesse ponto é ainda em Aristóteles que Paul Ricœur busca o resultado da aplicação da *phrónesis*:

Não seria ocasião de lembrar a distinção que Aristóteles faz, no fim de seu estudo da virtude de justiça, entre justiça e equidade? “Ao verificar isso com atenção, parece que a justiça e a equidade não são nem absolutamente idênticas, nem genericamente diferentes (...) Com efeito, o equitável [*épieikés*], sendo completamente superior a uma certa justiça, é ele próprio justo e não é como pertencente a um gênero que é superior ao justo”. Que a diferença entre a superioridade e equidade com relação à justiça tenha uma relação com a função singularizante da *phrónesis*, o próprio Aristóteles sugere: “A razão disso é que a lei é sempre alguma coisa geral e que existem casos de espécie pelos quais não é possível colocar um enunciado geral que se aplique aí com retidão”. A equidade remedia a justiça “lá onde o legislador omitiu prever o caso e pecou pelo espírito de simplificação”. Corrigindo a omissão, o solucionador público faz-se o intérprete do que teria dito o próprio legislador se ele estivesse presente nesse momento e do que ele teria trazido na sua lei se ele tivesse conhecido o caso em questão. E Aristóteles conclui: “Tal é a natureza do equitável: é de ser um corretivo da lei, lá onde a lei faltou estatuir devido à sua generalidade”. (RICŒUR, 1991, p.306)

É nessa linha que Paul Ricœur (ibid.) se diz inclinado a considerar “o debate público e a tomada de decisão que dele resulta [como] a única instância habilitada a ‘corrigir a omissão’ que chamamos hoje ‘crise de legitimação’.” E o corolário desse pensamento é que equidade torna-se o equivalente do *senso* da justiça, uma vez atravessados os conflitos que suscita a aplicação da regra de justiça.

2.3.2 Respeito e conflito

A questão do respeito faz ressurgir, no campo da aplicação da norma moral numa situação concreta, a crítica acerca da concepção abstrata e formalista da ideia de humanidade na segunda formulação do imperativo categórico. É que o elevado grau de abstração da norma em situações de conflito, tidas como indecidíveis, dá ensejo à possibilidade de um conflito “*já que a alteridade das pessoas, inerente à própria ideia de pluralidade humana mostra-se em certas circunstâncias notáveis, incoordenável com a universalidade das regras que subentendem a ideia de humanidade*” (RICŒUR, 1991, p.307). Cinde-se o respeito em respeito da lei e respeito das pessoas. É onde Ricœur enxerga a possibilidade da sabedoria prática dar primazia ao respeito das pessoas em atendimento ao chamado da *solicitude* que se volta para as pessoas na singularidade que as tornam insubstituíveis.

Um dos exemplos se dá no âmbito do que Paul Ricœur (1991, p.314) denomina “a vida acabando”, relativo à verdade devida aos moribundos. Ele identifica duas alternativas que se abrem: dizer a verdade independentemente da efetiva condição do paciente para recebê-la, em obediência cega ao respeito devido à suposta norma de fidelidade, que não admite exceção; ou mentir deliberadamente como forma de evitar a entrega de um ser amado que reuniu suas forças na luta contra a morte. Adverte ainda que, nestes casos ambíguos, o que a sabedoria prática impõe é uma medida entre a felicidade e o sofrimento.

Mas entre as duas alternativas, que se pode dizer extremas – da verdade e da mentira – ainda se pode encontrar ações que promovam uma gradação de ambos os valores. Assim nas hipóteses alternativas em que se revela a doença, seu grau de gravidade, a pouca probabilidade de sobrevivência ou a verdade clínica como condenação à morte. O dizer a verdade sempre, pelo respeito devido à regra da fidelidade, implica imposição de sofrimento desnecessário, em determinadas situações, nas quais somente

com a sabedoria prática se pode identificar e aquilatar a extensão da verdade possível, no caso em situação.

Outro exemplo se dá na figura da *promessa* não cumprida, fonte geradora do sentimento de injustiça já na infância. É que ao se estabelecer uma promessa, torna-se legítima a expectativa de seu destinatário no sentido de que seja ela cumprida. Persistir no intento não significa, portanto, um ato de obstinação pessoal, mas o atendimento à *reciprocidade* naquilo que significa corresponder à justa expectativa do outro que confiou na palavra empenhada. Por outro lado, o descumprimento da promessa representa traição a esta expectativa, em relação ao outro, no plano imediato, e, no mediato, à instituição da linguagem, que pressupõe a confiança mútua entre sujeitos falantes.

O traço que marca a sabedoria prática, na avaliação do caso em situação, para aplicar ou não a regra moral, e em que extensão, responde pelo nome da *solicitude*, qualificada agora como *crítica*, com o olhar voltado para a *alteridade* das pessoas.

2.3.3 Autonomia e conflito

A essa altura já deve estar clara a ideia de que a própria moralidade, por meio dos conflitos que emanam de seus respectivos pressupostos, é que se remete à visada ética, mais especificamente pelo confronto da pretensão universalista, ligada às regras, com o reconhecimento dos valores positivos, relativos aos contextos históricos e comunitários de aplicação das ditas regras.

Em rememoração pode-se dizer que o primeiro questionamento que leva a esta conclusão recai sobre a “*prioridade reconhecida por Kant ao princípio de autonomia com relação ao respeito aplicado à pluralidade das pessoas e ao princípio de justiça pertinente ao plano das instituições*” (RICŒUR, 1991, p.320). O segundo questionamento recai sobre o sentido restritivo que emana da redução da prova de universalização da máxima à sua

não contradição interna. O terceiro questionamento situa-se no campo da reconstrução do formalismo pela ética do discurso, em Apel e Habermas.

Ganham relevo, no presente contexto, os dois últimos, em relação aos quais parece conveniente um aprofundamento. Relativamente ao segundo questionamento, tem ele como pano de fundo a coerência que se deve esperar de um sistema moral, no sentido de que, numa análise verticalizada, é do princípio mais elevado da moralidade – exemplificativamente a segunda formulação do imperativo categórico – que se extraem uma multiplicidade de deveres, todos direcionados ao tratamento não apenas da humanidade, mas de cada pessoa, como um fim e nunca como meio.

Na análise de validade de uma máxima, segundo sua conformação àquela formulação do imperativo categórico, torna-se necessário aquilatar não apenas acerca de eventual contradição interna – com o que se contenta o formalismo moral – mas, indo além, verificar se fica mantida uma coerência do conjunto das regras. A relevância da objeção se mostra no fato de que os deveres surgem no limite espaço-temporal estabelecido pelo contexto de uma determinada cultura histórica.

Estabelece-se então uma analogia do sistema moral com o jurídico, no tocante à busca pela coerência, com realce para os autores de língua inglesa, que não desprezam a flexibilidade e a inventividade decorrentes do próprio sistema da *common law*. É a hipótese do julgamento de uma pretensão que recaia sobre fato que não foi ainda objeto de decisão. O juiz buscará então os precedentes assemelhados na busca da construção de um princípio que tenha orientado aqueles casos já julgados, e que também venha a se aplicar a outros como o que então se apresenta a julgamento. Esse o mecanismo pelo qual se preserva a coerência do sistema jurídico.

São marcantes as peculiaridades distintivas do sistema jurídico, como a noção precisa que se tem dos precedentes enquanto entendimentos já consagrados em julgamentos dos tribunais, com força coativa de lei, além da autorização das instâncias públicas para construção da nova coerência reclamada pelos casos novos. Por fim, e igualmente importante, o fato de que a responsabilidade do juiz, para com a coerência, exprime uma convicção comum de que ela convém ao bom governo dos homens.

O que se espera, diante de tal crítica, é que o sistema moral se abra para as perspectivas concretas, de forma a impedir, como no sistema judicial, que a imposição do respeito a um dever não obrigue o agente ao descumprimento de outro, em nome de um formalismo hermético que fecha os olhos à riqueza das múltiplas e infinitas possibilidades do contexto fático.

Resta então abordar o terceiro questionamento, em que a crítica recai também sobre uma universalidade que – embora fundamental para afastar os relativismos – tende a mascarar os conflitos decorrentes da aplicação da norma. Nessa linha de raciocínio é que Paul Ricœur acompanha a tese de que a solução dos conflitos se daria na busca pelo melhor argumento, com foros de universalidade. Mas toma rumo diferente a partir do momento em que reconhece nas mediações práticas um requisito fundamental à boa aplicação da norma, requisito este que, se não se pode implementar por meio das convenções, repelidas por Habermas, poderá sê-lo por meio de uma dialética entre argumentação e convicção⁹.

Para exemplificar esta dialética, que reflete um equilíbrio entre universalismo e contextualismo, refere-se à discussão contemporânea acerca dos direitos do homem, calcada no texto que veicula a declaração dos direitos humanos, com pretensões universalistas. Mas é sabido que sobre ele recai a crítica do relativismo por se revelar fruto da cultura estritamente ocidental, com uma de suas raízes deitada no cristianismo. Paul Ricœur se recusa a seguir tal linha de raciocínio, oferecendo um desvio que conduz ao paradoxo de manter a pretensão universal vinculada a valores que possibilitem o cruzamento do universal e do histórico, e oferecer tal pretensão à discussão, não apenas em termos meramente formais, mas como *convicções* inseridas em formas de vida concretas, em que eventual consenso procede de um reconhecimento mútuo de receptibilidade. E assim arremata:

⁹ Ricœur considera essa convicção como expressão de “tomadas de posição das quais resultam as significações, as interpretações, as avaliações relativas aos bens múltiplos que balizam a escala da *praxis*, desde as práticas e seus bens imanentes, passando pelos planos de vida, pelas histórias de vida, até a concepção que os humanos se fazem sozinhos ou em comum do que seria uma vida completa.” (1990, p.336)

Somente uma discussão real em que as convicções sejam convidadas a se elevar acima das convenções poderá dizer, no fim de uma longa história ainda por vir, quais universais pretendidos tornar-se-ão universais reconhecidos por “todas as pessoas interessadas” (Habermas), isto é, daqui em diante, pelas “pessoas representativas” (Rawls) de todas as culturas. A esse respeito, uma das fisionomias da sabedoria prática que perseguimos ao longo deste estudo é essa arte da conversação em que a ética da argumentação se prova no conflito das convicções. (RICŒUR, 1991, p.338)

Justificada a necessidade do recurso da norma moral à visada ética, fecha-se o círculo que se iniciou com a perspectiva ética, a revelar uma indispensável construção dialética decorrente da atração do predicado *justo* para o lado tanto do *bom* quanto do *legal*. Esse o lugar filosófico do *justo* em Paul Ricœur: um ponto situado entre o *bom* e o *legal*, assim como – vale o registro pela feliz coincidência – em Aristóteles, a virtude da justiça situa-se num ponto entre o excesso do *tomar-se demais* e a falta de *não contribuir o suficiente* para os encargos da cidade, ponto esse que responde pelo nome de *igualdade*.

3. JULGAMENTO JUDICIÁRIO JUSTO

Após desenvolver o que se pode considerar uma fenomenologia do julgamento judiciário, chegou-se a sua definição como sendo *a deliberação tomada por um ser humano investido das funções de juiz, em nome de um corpo social organizado em forma de Estado, ao fim de um processo como curso de uma ação, e que põe fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito trazido a julgamento num caso concreto*. Alertou-se, no entanto, para o fato de que um julgamento tomado no âmbito de tal definição não encerra necessariamente o qualificador *justo*, do que decorre a identificação do lugar filosófico do *justo* para que a definição do ato de julgar, em sua feição judiciária, incorpore tal predicado.

O lugar filosófico do *justo*, no julgamento moral em situação, foi identificado como um ponto entre o *bom* e o *legal*, a partir de um movimento instaurado com a preponderância da visada ética sobre a norma moral, passando pelo recurso daquela a esta, e culminando com o retorno da norma moral à visada ética, como forma de preencher o vazio deixado pelo formalismo. Tal se deu no contexto da visada ética de Paul Ricœur, que consiste em buscar “*uma vida boa com e para os outros em instituições justas*”, quando se deu a *instituições justas* o significado de “*estruturas do viver junto duradouro e coeso em uma comunidade histórica caracterizada fundamentalmente pelos costumes e tradições*”.

Para que se realize a transição do plano moral para o jurídico, as *instituições justas*, doravante, abandonam a generalidade que até aqui as marcou e passam a assumir a significação específica das instituições judiciárias, aquilo que Ricœur denomina *canais da justiça* constituídos pelos *tribunais e cortes de justiça, com seus juízes*. Nessa perspectiva, de foco mais fechado, a *igualdade* antes constitutiva do plano reflexivo, no âmbito da

moralidade, assume agora as feições da *equidade* no espectro jurídico. Não por outra razão o foco normativo se fecha também para aquele âmbito da moralidade que, pela relevância decorrente da necessidade de preservação do convívio social e da própria sociedade, foi alçado ao plano da coercitividade, vale dizer, onde antes se falava de *lei moral* e sua aplicação no caso em situação, passa-se agora a falar em *lei jurídica* e sua aplicação no caso concreto, ou em situação.

Nessa perspectiva é que se vê chegado o momento de adicionar ao julgamento judiciário o predicado *justo*, identificado entre o *bom* e o *legal*, com o desenvolvimento de sua fenomenologia, passando pela identificação das respectivas condições de possibilidade para alcançar sua definição. O percurso traçado para cumprimento desse objetivo tem início com a justificação da busca pela qualificação do *justo*, que resulta tanto da presença imemorial do sentido da justiça na existência humana quanto na pacificação social como finalidade última do julgamento judiciário, o que induz à ideia de necessidade do cumprimento de seu *ergon* para que tal julgamento se revele ético. E será no *reconhecimento* como categoria filosófica que permeia a tríade da *estima de si*, *solicitude* e *igualdade*, agora representada pela *equidade*, que se revelará a chave para interdição da violência como forma de alcançar a almejada paz social.

Será na qualificação do juiz, do processo e da sentença pelos atos de efetivação do reconhecimento que se alcançará o julgamento judiciário como atributo propriamente humano e qualificado pelo predicado justo. Mas será demonstrado que o reconhecimento, em sua amplitude, impede que o julgamento judiciário justo complete seu ciclo com a simples prolação da sentença, na medida em que a interdição efetiva da violência somente se realizará – em alguns casos como o da condenação penal – no momento da sua própria execução, que acarreta interferência real na órbita pessoal do condenado e da vítima.

3.1 Julgamento judiciário justo em sua fenomenologia

O julgamento foi tratado, inicialmente, como ato de razão propriamente humano, que assume escala de dimensão crescente, desde o exame da própria vida, no contexto narrativo, em que se fazem escolhas que determinam o curso dessa mesma vida, passando pelas relações intersubjetivas e atingindo o contexto social e político, nas decisões acerca da forma de distribuição de bens e encargos e da própria participação de cada um nesse sistema de partilha.

O fenômeno da violência como materialização do mal, que também permeia aquela distribuição, traz a necessidade da norma moral para interditá-la, e quando assume contornos de ameaça à própria sobrevivência do corpo social, é transformada em norma jurídica, elevando-se à sua forma coercitiva, dando ensejo assim ao julgamento judiciário, visto como aquele tomado pelas instituições específicas – tribunais e cortes de justiça – encarnadas na pessoa do juiz, *indivíduo como nós* – que pronuncia a sentença após o curso de um processo e põe fim à incerteza, contribuindo para formação e consolidação de uma jurisprudência.

Pode-se dizer com isso que ao julgamento judiciário bastaria, enquanto tal, que pusesse fim a uma incerteza, fosse emitido por juiz investido de tal papel, segundo as normas respectivas, e que tal deliberação fosse formalizada em uma sentença, como decorrência do curso de um processo. Mas se a visada ética de Paul Ricœur se constitui na busca por uma “*vida boa*” com e para os outros em instituições justas, sendo a justiça pressuposta já na concepção particular de “*vida boa*”, e sendo o ato de julgar propriamente humano – porque fundado na razão, portanto um agir ético – sua efetiva realização somente se dará, em plenitude, quando assumir conformação *justa*.

Identificado o lugar filosófico do justo entre o *bom* e o *legal* – na medida em que precisa atender à regra da universalidade, mas sem deixar de fora sua contextualização no caso em situação, rico em particularidades que escapam à generalidade da norma jurídica – impõe-se a necessidade de identificação do julgamento judiciário, já tratado no capítulo primeiro, mas agora adjetivado pelo *justo*.

A necessidade da busca pela qualificação do *justo* ao julgamento judiciário justifica-se não apenas pela presença imemorial do sentido de justiça na existência humana, desde a filosofia pré-socrática, passando pelas tragédias gregas, o sagrado e até as sociedades secularizadas, mas principalmente pelo que aqui já se tratou relativamente à finalidade mediata do julgamento judiciário, que se constitui na *pacificação social*. É que o julgamento judiciário, uma vez pondo fim à incerteza, ao dizer o direito, cumpre a finalidade de atribuir a cada um o que é seu, e recompõe uma situação que se mostrava, no início do processo, desequilibrada.

Retoma-se aqui a ideia aristotélica para marcar a necessidade do julgamento judiciário cumprir com seu *ergon*, para que se revele ético. E se a função última do julgamento judiciário – já o disse Paul Ricœur – situa-se mais na *paz social* do que na *segurança*, conclui-se como indispensável o alcance de tal finalidade para que seja justo o julgamento judiciário. Mas no que consiste propriamente a pacificação buscada na deliberação que põe fim à incerteza de um caso em situação? A resposta parece residir – pode-se dizer num nível de pré-compreensão, ante o que até agora se viu – na efetiva interdição da violência que lhe deu causa.

Paul Ricœur (2008a, p.180) vê nas entrelinhas da pacificação social “*algo mais profundo referente ao reconhecimento mútuo; não diremos reconciliação; falaremos muito menos de amor e perdão, já que não são grandezas jurídicas; preferimos falar de reconhecimento*”. O reconhecimento, como categoria filosófica, ensejaria nesse contexto a impressão, no vencedor, de que a outra parte, adversária, é como *si mesmo* um sujeito de direitos, cuja causa merecia igual atenção, na análise de seus argumentos, igualmente plausíveis. Mas a completude do reconhecimento viria daquele que perdeu, ao reconhecer nos argumentos da sentença a razão do outro, vencedor, o que lhe permitiria identificar, na deliberação judicial, não um ato de violência institucional, mas de reconhecimento acerca do papel que a cada um é destinado no esquema de cooperação que é uma sociedade, assim como a parte que toca a cada um relativamente aos bens e encargos distribuídos nesta mesma sociedade.

Evidencia-se aqui um corte em relação ao julgamento judiciário, *tout court*, visto como aquele que atende aos requisitos objetivos, dir-se-ia meramente formais: originar-se da *autoridade* competente; materializar-se numa sentença; decorrer de um processo formal. Torna-se necessário agora perquirir acerca da qualificação destes requisitos para que ao julgamento judiciário possa se acrescer o qualificativo *justo*. Na perspectiva de que o ato de julgar, ainda que institucional, é propriamente humano, inicia-se a análise a partir do protagonista de tal julgamento.

3.1.1 O juiz

Para que o julgamento judiciário seja classificado como tal, na perspectiva do juiz, basta que seja proferido por pessoa legalmente investida de tal função, ao cabo de um processo, segundo as normas ditadas no ordenamento jurídico. Da investidura nas funções do cargo e de sua competência legal para examinar o caso em situação decorre a autoridade e executoriedade de sua decisão. Nesse âmbito do julgamento, a postura daquele que perdeu a demanda pode – está-se aqui no campo da mera contingência – identificar na respectiva deliberação final um ato de reconhecimento, abrindo caminho para a efetiva pacificação social ou, ao contrário, com ela não conformar-se, hipótese em que nela identificará tão somente um ato de violência institucional, hipótese em que o conflito restaria abafado, mas não eliminado.

Daí a relevância da investigação acerca da *autoridade* do juiz, numa abordagem que revela identificação com a *legitimidade*. A questão da autoridade não se limita ao fenômeno judiciário, numa quadra histórica em que se identifica verdadeira crise, decorrente da persistência das pessoas em não reconhecer superioridade de quem quer que esteja alçado a uma posição de impor a obediência, desde o ambiente familiar, passando pelo escolar, até

o das instituições jurídicas e políticas, fato já considerado como desaparecimento da *autoridade* no mundo moderno¹:

Para evitar incompreensões, talvez fosse mais apropriado perguntar no título: o que foi – e não o que é – autoridade? Minha tese é de que cabe a nós suscitar essa questão acerca da erradicação da autoridade do mundo. Como não podemos mais retornar experiências autênticas e indisputáveis, comuns a todos, o próprio termo se tornou nebuloso. Pouco de sua natureza se mostra autoevidente ou até mesmo compreensível para todos, exceto para o cientista político que pode ainda se lembrar de que esse conceito um dia foi fundamental para a teoria política, ou concordará em grande parte que uma constante, crescente e profunda crise de autoridade tem acompanhado o desenvolvimento do mundo moderno do nosso século.

Essa crise, aparente desde o início do século, é política em origem e natureza. O surgimento de movimentos políticos que buscam substituir o sistema partidário e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo, têm como pano de fundo um cenário de decadência relativamente dramática e geral das autoridades tradicionais. Essa decadência não foi resultado direto dos próprios regimes ou movimentos; é mais correto afirmar que o totalitarismo, na forma tanto de regimes quanto de movimentos, foi a alternativa que melhor se aproveitou da política geral e da atmosfera social na qual o sistema partidário havia perdido seu prestígio e a autoridade do governo não era mais reconhecida. (ARENDR, reed. 1993, p. 91-92)

¹In order to avoid misunderstanding, it might have wiser to ask in the title: What was – and not what is – authority? For it is my contention that we are tempted and entitled to raise this question because authority was vanished from the modern world. Since we can no longer fall back upon authentic and undisputable experiences common to all, the very term has become clouded by controversy and confusion. Little about its nature appears self-evident or even comprehensible to everybody, except that the political scientist may still remember that this concept was once fundamental to political theory, or that most will agree that a constant, ever-widening and deepening crisis of authority has accompanied the development of the modern world in our century.

This crisis, apparent since the inception of the century, is political in origin and nature. The rise of political movements intent upon replacing the party system, and the development of a new totalitarian form of government, took place against a background of all traditional authorities. Nowhere was this breakdown the direct result of the regimes or movements themselves; it rather seemed as though totalitarianism, in the form of movements as well as of regimes, was best fitted to take advantage of a general political and social atmosphere in which the party system had lost its prestige and the government's authority was no longer recognized. (ARENDR, reed. 1993, p.91-92).

Paul Ricœur aborda a temática em termos de um paradoxo. Parte da significação da palavra autoridade para defini-la como sendo uma espécie de direito de *mandar*, poder (reconhecido ou não) de impor obediência, o que revela de saída uma dissimetria e hierarquia entre dois agentes em relação, um que manda e outro que obedece. No caso que aqui interessa mais de perto, a autoridade judiciária inclui-se no rol das denominadas autoridades constituídas, pois exerce o poder em nome de uma instituição previamente estabelecida com o direito de exercer este *poder de mando*. Mas indaga acerca da origem da autoridade, em última instância. É quando passa do substantivo *autoridade* para o verbo *autorizar*, numa transição que encontra o sinônimo *credenciar*, cuja essência encontra-se associada ao verbo *autorizar*.

Enquanto se permanecia na significação de autoridade, o direito de poder mandar encerrava uma relação mandar-obedecer, da parte de quem manda, e do outro lado o reconhecimento, pelo subordinado, do direito do superior de mandar. Cabe aqui a advertência de que a cláusula condicional de reconhecimento ou não do poder do outro no exercício do mando abre uma dúvida sobre se o poder é exercido com legitimação ou com dominação, *conforme* seja, respectivamente, exercido *com* ou *sem* o reconhecimento. Passa-se então à definição do verbo *autorizar*, que no sentido de conferir autoridade, significa *investir de autoridade, credenciar*. O interesse se desloca agora para a relação *credenciar-dar crédito*, tendo como eixo determinante a palavra *crédito*.

Essa relação *credenciar-dar crédito* encerra dupla referência: à credibilidade no tocante ao que manda e ao credenciamento no pertinente àquele que obedece, que dá crédito ao primeiro, permitindo que se trace a distinção entre autoridade e violência ou mesmo persuasão. Isso porque autoridade e violência – enquanto poder (e não direito) de impor a obediência – confrontam-se numa tênue linha divisória, tendo como traço distintivo exatamente a credibilidade a lhe conferir legitimidade. É no reconhecimento da hierarquia e, portanto, da superioridade, que está o tempero da dominação, distinguindo-a da violência e da persuasão. A tese de Paul Ricœur (2008b, p.105) é que a autoridade não foi deixada no passado, como teria sugerido

Hannah Arendt (*op.cit*), mas teria se transformado, mantendo algo daquilo que foi.

Parte da ideia² de que a autoridade teria dois focos de legitimação: um denominado autoridade *enunciativa*, como poder simbólico que pode decorrer tanto de um enunciador, um autor, como de um texto, um enunciado, um poder persuasivo, de engendrar crença; outra que se pode denominar autoridade *institucional*, considerada o poder legítimo de que dispõe um indivíduo ou grupo para impor obediência a outros, e conclui que o acontecido foi, ao invés do desaparecimento da autoridade, “*a substituição de uma configuração histórica determinada do par enunciativo-institucional por uma outra configuração do mesmo par*” .

O ponto central da substituição dá-se no plano da autoridade enunciativa, que não mais se funda, como no passado, na transcendência absoluta dos textos sagrados, como que num verdadeiro dogma, mas agora na credibilidade do autor de determinado discurso, segundo as *razões* em que se funda. Para justificar sua tese busca reforço no verbete “Autoridade” da *Encyclopédie*, considerado por Gérard Leclerc:

Entendo por autoridade no discurso o direito que temos de sermos acreditados naquilo que dizemos: assim, quanto mais direito tivermos de ser acreditados no que dizemos, mais autoridade teremos. Esse direito fundamenta-se no grau de conhecimento e boa fé que se reconheça na pessoa que fala. O conhecimento impede que essa pessoa engane e afasta o erro que poderia nascer da ignorância. A boa-fé impede que essa pessoa engane os outros e reprime a mentira que a malignidade procurasse credenciar. Portanto, é o esclarecimento e a sinceridade que constituem a verdadeira medida da autoridade no discurso. Essas duas qualidades são essencialmente necessárias. O mais erudito e esclarecido dos homens já não merece crédito quando é embusteiro; o mesmo ocorre com o homem mais pio e santo, desde que fale daquilo que não sabe ... (p.215) (*apud* RICŒUR, 2008b, p.113-114)

Transposta a ideia para o âmbito do processo judicial, como ato típico de discurso que envolve diversos atores, desde o juiz, passando pelas

² In Gerard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, col. “Sociologie d’aujourd’hui”, 1986, *apud* RICŒUR, 2008b, p.105.

denominadas “partes”, seus respectivos advogados, membros do ministério público, testemunhas, peritos, evidencia-se que as qualidades do *conhecimento* e da *boa-fé* impõem-se a todos os atores processuais, mas são mesmo imprescindíveis ao juiz, e precisam estar espelhadas na sentença, como ato que encerra todo o processo. Decidir mediante razões que possam ser reconhecidas pelas partes como fundadas no conhecimento do tema e do conteúdo do próprio processo, com fidelidade ao que nele se contém, constitui-se requisito necessário ao reconhecimento do julgamento veiculado naquela sentença, e não apenas à obediência ao seu comando, pela força coercitiva que encerra.

A mesma conclusão extrai-se em Gadamer, no texto de excerto já transcrito alhures³:

Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem o seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo procede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada. A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem a ver com obediência, mas com *conhecimento*. Não resta dúvida de que a autoridade implica necessariamente poder dar ordens e encontrar obediência. Mas isso provém unicamente da autoridade que alguém tem. A própria autoridade anônima e impessoal do superior que deriva das ordens não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis. Seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais experto, ou seja, porque sabe melhor.” (GADAMER, 2008, p.370-371)

Outra não é a origem da necessidade legal de fundamentação da decisão judicial⁴, que se deve considerar não como mera indicação dos dispositivos legais utilizados para julgamento do caso em situação, mas de

³ Nota 6, retro

⁴ No Brasil a fundamentação constitui-se requisito constitucional de validade das decisões judiciais, sob pena de nulidade, segundo se extrai do disposto no art. 93, IX, da Constituição da República.

uma fundamentação que confira legitimidade àquela mesma decisão, no sentido de poderem as partes do processo reconhecer sua autoridade como ato de discurso fundado, lógico e coerente, seja em seus próprios termos, seja em relação às provas colhidas na instrução processual, na construção da verdade unívoca de uma história que se extrai das histórias trazidas em versões distintas pelas próprias partes e suas respectivas testemunhas.

A boa-fé, por outro lado, inicia-se pelo dever de imparcialidade que se impõe ao juiz⁵, cuja observância não pode ser olvidada sem que se veja comprometida a autoridade de sua decisão, e prossegue na lealdade com que sopesa os fatos em que se lastreia a pretensão em causa, para atingir igualmente a fidelidade de suas razões de decidir em relação ao conteúdo efetivo do que se construiu nos autos do processo.

3.1.2 O processo

É na estrutura do processo judicial que Paul Ricœur busca o princípio da separação entre vingança e justiça. Adverte, censurando a expressão de se “*fazer justiça com as próprias mãos*” que a palavra *justiça* jamais deveria se inserir em qualquer definição de vingança, salvo aquela justiça arcaica, vingativa, que não encontra espaço no Estado de direito. Procura assim caracterizar o processo como sendo um debate, que consiste:

em estabelecer uma justa distância entre o delito que desencadeia a cólera privada e pública e a punição infligida pela instituição judiciária. Enquanto a vingança cria um curto-circuito entre dois sofrimentos, o da vítima e o infligido pelo vingador, o processo se interpõe entre os dois, instituindo a justa distância de que acabamos de falar. (RICŒUR, 2008a, p.184)

⁵ Os arts. 134 e 135 do Código de Processo Civil brasileiro contemplam os casos de vício *de capacidade subjetiva do juiz*, que resultam na sua parcialidade, impossibilitando de atuar num determinado caso em situação. São as hipóteses de impedimento e suspeição, cuja ocorrência caracterizam proximidade do juiz com o conflito.

Como primeiro elemento estrutural do debate desponta a figura de um terceiro, que não sendo parte no debate qualifica-se para abrir o espaço de discussão. Esse *terceiro* apresenta-se em três instâncias distintas, que são a *instituição do Estado*, enquanto detentor da violência legítima, porque institucionalizada; a *instituição judiciária*, distinta dos outros poderes do Estado; e finalmente o *juiz*, naturalmente um indivíduo como os demais, mas elevado socialmente, em relação a esses, pelo poder de decidir os conflitos entre eles surgidos.

O segundo elemento estrutural é o *sistema jurídico*, qualificador do *terceiro* estatal como Estado de direito, que confere àquele *terceiro* sua condição apartidária. Trata-se essencialmente das leis escritas que, a exemplo da esfera criminal, cuida de definir as condutas que se consideram delitivas, estabelecendo penas numa relação proporcional entre crime e castigo.

Em terceiro lugar vem o componente considerado essencial, constituído pelo próprio *debate*, cuja função é conduzir a causa instaurada, das águas turbulentas do seu estado de incerteza, até o porto seguro do estado de certeza. Para isso torna-se indispensável o concurso de todos os protagonistas do processo, cuja participação de boa-fé contribui para a instauração do que se denominou justa distância, agora entre autor e réu. Vítima de carne e osso e presumido culpado são transformados em “partes” do processo, demandante e acusado. Desenvolvido numa arena em que as regras do procedimento respectivo são previamente definidas, conhecidas e impostas igualmente a todos os protagonistas, o debate precisa ser materialmente⁶ contraditório, caracterizando-se como um combate verbal em que argumento se opõe contra argumento, com igualdade de armas cuja disponibilidade deve ser assegurada igualmente a ambas as partes.

Como quarto e último elemento estrutural tem-se a *sentença*, corolário do debate desenvolvido no curso do processo. É por meio dela que

⁶ O qualificativo *materialmente* tem a função de marcar a necessidade de um contraditório que seja efetivo, que somente pode ser considerado como tal se o juiz toma em conta as ponderações de cada uma das partes, no exercício dialético que construirá a deliberação final. Procura-se marcar a distinção com um contraditório meramente formal, em que a oportunidade de manifestação de algum ou de ambos os contendores se faz como mera observância de um requisito de validade do processo, mas sem que seja efetivamente sopesada no processo decisório.

se estabelece a culpa, mudando o estatuto jurídico do réu, que de presumido inocente é declarado culpado. A palavra que profere o direito, formalizada na sentença

tem múltiplos efeitos: põe fim à incerteza; atribui às partes do processo os lugares que determinam a justa distância entre vingança e justiça; por fim – e talvez principalmente – reconhece como atores exatamente aqueles que cometeram a ofensa e sofrerão a pena. Nesse efeito consiste a réplica mais significativa dada pela justiça à violência. Nela se resume a suspensão da vingança. (RICŒUR, 2008a, p.187)

Para que se possa afirmar justo o processo judiciário, não se pode prescindir de um efetivo contraditório, em que as pessoas pesem tanto quanto as normas, com iguais oportunidades de manifestação, argumentação e prova, e cuja condução em tais condições ensejará ao juiz, na posição de justa distância entre as partes e o conflito, formar sua convicção para o julgamento em situação, que se faz por meio da *sentença*.

3.1.3 A sentença

Da sentença, como elemento estrutural do próprio processo e também do julgamento judiciário, por se constituir no ato material que veicula a deliberação do juiz, que põe fim à incerteza e objetiva a pacificação social, pode-se dizer que necessita transparecer a autoridade própria do julgamento que nela se encerra. Autoridade não apenas decorrente da coercitividade que é própria do sistema jurídico, mas fundamentalmente do reconhecimento, pelas partes, de que a decisão nela contida constitui fruto de análise estabelecida a uma justa distância.

Justa distância que tenha permitido ao juiz tomar em consideração, de forma igualitária, a manifestação de cada uma das partes na construção do raciocínio lógico que reconstitui os fatos objeto do julgamento. E que a mesma justa distância seja evidenciada na identificação das normas legais às quais se subsumem os fatos em julgamento, interpretando tais normas com sabedoria, segundo sua íntima convicção na busca pelo melhor aparente

naquela circunstância. Convicção que decorre do jogo cruzado entre argumentação e interpretação e que lhe permita proferir o *melhor* ou o *mal menor*, à luz da equidade. Aqui a equidade constitui a chave para ingresso no terreno do justo, entre o *bom* e o *legal* que constitui o seu lugar filosófico.

Assim decidindo, especialmente os denominados *hard cases*, pode-se qualificar o julgamento judiciário como *justo*? Tendo já dito que a *paz* se evidencia com preponderância sobre a *segurança*, enquanto finalidades do julgamento judiciário, a resposta será negativa, pois, em que pese bastar a sentença para se alcançar a segurança – uma vez proferida, a incerteza inicial torna-se dissipada com a deliberação final – não é suficiente para cicatrizar as chagas da violência encerrada no conflito que gerou o processo.

É tomando por empréstimo o exemplo de uma condenação penal que Paul Ricœur (2008a, p.187), com o objetivo de expor a insuficiência da sentença, para restabelecer a paz, indaga a quem a condenação seria devida, quais são seus destinatários. Afirma que a condenação, em primeiro lugar, é devida à *lei*, na medida em que restabelece o primado do direito cuja finalidade é a manutenção do consenso mínimo do corpo político, que se traduz na ideia de ordem.

A condenação é devida também à *vítima*, e não no sentido de satisfação de uma vingança, mas de reconhecimento público, num primeiro momento, da vítima como ser ofendido e humilhado:

excluído do regime de reciprocidade por aquilo que faz do crime a instauração de uma injusta distância. Esse reconhecimento público é alguma coisa: a sociedade declara o queixoso como vítima ao declarar o acusado como culpado. Mas o reconhecimento pode seguir um percurso mais íntimo, ligado à *auto-estima*. Pode-se dizer aqui que alguma coisa é restabelecida, com nomes diferentes, como honra, reputação, auto-respeito e – gosto de insistir no termo – auto-estima, ou seja, a dignidade vinculada à qualidade moral da pessoa humana. (RICŒUR, 2008a, p.189)

E prossegue sugerindo que esse reconhecimento íntimo é capaz de contribuir para o trabalho de luto necessário à reconciliação da alma ferida consigo mesma, num processo de interiorização da figura do objeto amado

que foi perdido. Reconhecimento que se estende, nas grandes catástrofes, tanto às vítimas quanto a seus descendentes, parentes e aliados, cuja dor merece ser honrada.

Mas surge como destinatária da condenação também a *opinião pública* que exerce os papéis de veículo, amplificador e porta-voz do desejo de vingança. Daí resulta a relevância que assume o caráter de publicidade emprestado à cerimônia do processo e à promulgação das penas, inclusive pelos meios de comunicação, pois a indignação decorrente da violência da infração pode ser medida tanto pelo sentido da lei quanto pela perturbação pública por ela provocada, na medida em que une a emoção causada pelo espetáculo da lei lesada à emoção provocada pelo espetáculo da pessoa humilhada. Nessa medida é que a publicidade do ato de justiça enseja à opinião pública uma catarse que, de outra maneira, seria buscada mediante vingança.

Mas Paul Ricœur pergunta *em que e até que ponto a condenação é devida também ao culpado, ou condenado*. E a resposta encontra no *reconhecimento*, como ideia reguladora, a chave para esclarecer a dúvida. Reconhecimento que se inicia na consideração da pessoa dele como protagonista, e mais especificamente como culpado numa simetria com a vítima, que foi reconhecida como tal. Esta simetria se estende de alguma forma à reparação da autoestima do condenado, tal como já se falou acerca dela em relação à vítima. Tal se conclui na linha de pensamento que tem a condição de *ser* racional, do destinatário da pena, como necessária para que tal penalidade o atinja. Logo, para que tal aconteça, deve o condenado reconhecer como razoável a condenação que se lhe impõe.

É que o fracasso de tal reconhecimento da condenação, pelo condenado, rememora a ideia de justa distância, já que a condenação, em tal circunstância, será *“recebida como excesso de distância [já] representado, física e geograficamente, pela condição de detento cuja prisão marca a exclusão da cidade”* (RICŒUR, 2008a, p.191). Entra em cena, como componente necessário à efetiva pacificação social, a figura da *reabilitação* como forma de restabelecimento da justa distância, diante do excesso representado, simbolicamente, pelas consequências da condenação, como a

perda de estima pública e privada, perda de capacidades diversas, jurídica e cívica.

Mas fala-se aqui de uma reabilitação plena, “*expressa pelas locuções apagar incapacidades, restabelecer direitos, ou seja, enfim, restituir uma capacidade humana fundamental, a capacidade de cidadão portador de direitos cívicos e jurídicos.*” (id, p.192). Trata-se de verdadeiro projeto de reabilitação do condenado no curso da execução da pena, ao fim do qual ele possa recuperar a condição de cidadão integral, eliminando assim a exclusão física e simbólica que o atingiu no encarceramento. Essa a condição para que à violência por ele praticada, e que o levou à condenação, não se some a violência (vingança) de um excesso de distância que somará à violência anterior a violência agora institucional do cumprimento desumano da condenação.

E como corolário dessa linha de raciocínio Paul Ricœur manifesta sua preocupação não apenas com o tratamento que se dispensa ao detento na execução das penas, mas também com a sua duração, na medida em que o excesso, que se pode projetar até a prisão perpétua, constitui-se negação flagrante à ideia de reabilitação, na medida em que a exclusão definitiva do detento em relação à sociedade nega o restabelecimento da justa distância entre um e outra. O filósofo menciona estudos sobre psicologia do prisioneiro para revelar que a vivência da pena ocorre segundo modalidades diferentes de tempo, seja considerando o segmento temporal mais próximo do processo, em que o detento fica obcecado pela lembrança da prova, ou pelo período médio da pena, em que a negociação com o meio carcerário constitui sua ocupação central, seja ainda no período final da pena, quando a perspectiva de libertação tende a ocupar seu espaço mental. É no excesso que desequilibra tais lapsos temporais que se identifica um processo acelerado de dessocialização, que atinge seu extremo na perpetuidade da pena, ao eternizar a etapa intermediária em detrimento da última, solapando a esperança.

3.2 Condições de possibilidade do julgamento judiciário justo

Ao discorrer sobre o julgamento justo, ficou assentado que três seriam as condições de possibilidade do julgamento judiciário: i) *o corpo social organizado em forma de Estado*; ii) *o ser humano investido das funções de julgar*; iii) *a existência de um conflito submetido à instituição da justiça*; e iv) *o curso de um processo no qual se profere o julgamento*. Como o julgamento judiciário justo se apresenta em princípio como um julgamento judiciário, mas qualificado como *justo*, as condições de possibilidade do julgamento judiciário o serão, igualmente, do julgamento judiciário justo, mas também igualmente qualificadas.

Com relação à condição primeira de possibilidade, relativa à existência de um *corpo social organizado em forma de Estado*, torna-se necessário que tal corpo social se organize de forma que aspire a justiça. Somente adotando a justiça como um *telos* pode determinada organização social tomar decisões políticas e legislativas que propiciem ambiente e meios favoráveis ao seu desenvolvimento, inclusive no plano institucional. Ganha relevo aqui a questão já exposta, relativamente à *autoridade*, na medida em que um Estado no qual se busca o exercício da *dominação* a justiça não se apresenta como *telos*, mas valor secundário, mera formalidade que se pratica em benefício do próprio poder, e não dos cidadãos.

Em sendo a justiça uma finalidade do Estado, a organização da justiça institucional se faz segundo esse *telos*, disciplinando o processo com as garantias necessárias ao seu alcance, e fundamentalmente buscando selecionar os seres humanos que serão investidos na função de julgar que tenham o perfil necessário à consecução dos fins almejados pelo julgamento judiciário (justo). Mas se os fins a que almeja o julgamento judiciário justo são por fim num estado de incerteza e, fundamentalmente, estancar a violência, restabelecendo e mantendo a paz social, qual será o perfil indicado ao homem a quem se incumbirá tal missão?

Volta à cena a categoria filosófica do *reconhecimento*, referida como chave para acesso ao outro em quem se busca interditar a vingança. Esse *reconhecimento* se mostra indispensável diante da natureza humana de que se reveste naturalmente o juiz – verificação propositadamente repetida ao longo de todo o percurso aqui empreendido – não apenas pela característica

intrínseca às relações humanas, estabelecidas na função judicante, mas também pelo contexto histórico contemporâneo.

É que o juiz constitui-se – vale a repetição – num homem naturalmente igual àqueles com quem se relaciona – diferenciado, no entanto, por força do pacto social que, além de atribuir-lhe o poder-dever de arbitrar os conflitos surgidos entre seus semelhantes, ou entre eles e suas instituições, legitima também a violência própria do cumprimento de suas sentenças. Sendo ele, portanto, numa primeira aproximação, um indivíduo como nós (RICŒUR, 1995, p.89) e sendo o ato de julgar eminentemente humano, como também o é a relação do juiz com os demais atores do sistema judicial, seu agir deve se conformar a uma moralidade como, de resto, espera-se que se conforme o agir de todo ser humano, corolário de sua nota estrutural distintiva que é a racionalidade.

Sendo a Ética a ciência da *praxis*, ou do agir humano, não há como falar-se em Ética – como ciência do agir do homem – sem antes não se procurar conhecer quem é esse *homem*. Quem é o *homem* que julga, quem é o homem cujos atos são julgados pelo *homem-juiz*? Aqui, no conhecimento do próprio homem, encontra-se a chave para decifrar o agir humano. Esse o pensamento orientador de Sócrates, que – perseguindo o ideal contido no aforismo inscrito nos pórticos do Oráculo de Delfos: *Conhece-te a ti mesmo* – identificou no espírito a natureza do homem, enquanto tal, intento em que não lograram êxito os Sofistas, na mesma época (REALE, 2009, p.82).

Nesse ponto, releva atentar para a intensa rede de relações interpessoais estabelecida a partir daqueles que demandam a justiça: as denominadas “partes” do processo, os advogados, membros do ministério público, defensores públicos, servidores da justiça, peritos, representantes das mais diversas instituições, públicas e privadas, agentes policiais, e todas essas pessoas, no cenário do processo, convergindo para a pessoa do *homem-juiz*.

Evidencia-se aqui, na própria centralidade atribuída ao *homem-juiz* nesta rede de relações interpessoais, a imprescindível necessidade de que esse ator, para cujo papel converge o de todos os outros integrantes da cena processual, detenha inequívoca compreensão acerca do ser do homem e sobre

a ciência do agir humano (Ética), visto este agir não apenas sob o prisma objetivo (com o mundo, os objetos, as instituições) mas, fundamentalmente, seu agir com o outro ser humano que permanentemente o interpela, demandando sua atenção.

O tema ganha atualidade quando se verifica o modelo predominante numa quadra da história que se pode denominar *líquido-moderna* (BAUMAN, 2009, p.114) na qual se tornaram fluidas as relações do homem, em uma perspectiva que tudo encara como mero objeto (e descartável) – inclusive as pessoas, os sentimentos e as relações humanas – e que conseqüentemente acarreta a tendência ao descarte de tudo – de cujo âmbito não escapam, ainda que potencialmente, os conflitos (que devem, antes de descartados, ser solucionados, num contexto em que se busca a paz social).

E a percepção do que seja o *humano* constituirá o amálgama necessário à aplicação de todo o conhecimento jurídico numa dimensão propriamente humana, o que se revela como necessidade na medida em que direito, processo, juiz e instituições judiciárias gravitam em torno do *homem*; em razão dele são criados e sustentam sua existência, sem jamais encerrarem fins em si mesmos. Cuida-se de identificar no juiz o conhecimento racional acerca da “matéria-prima” de seu ofício cotidiano (o homem) para que com ela possa bem relacionar-se, num processo também de autocrescimento, pelo conhecimento de si mesmo.

Diante da evidente e inequívoca centralidade do *homem*, no contexto da função judicante, torna-se necessário que o juiz possa cumprir o adágio: “*Conhece-te a ti mesmo*”. Trata-se de questão inaugurada, no âmbito filosófico, na época de Sócrates e dos Sofistas, que primeiro desviaram o olhar, da reflexão humana, para o próprio homem, quando até então tinha tal reflexão, como alvo, o mundo. Ao longo de toda a história da filosofia, tal questão foi objeto de atenção e discussão, em cada época à luz das perspectivas próprias dos tempos respectivos, sendo ela cosmocêntrica, na filosofia grega clássica; teocêntrica, na filosofia cristã; e apenas na modernidade e na contemporaneidade passa a ser investigada numa perspectiva antropocêntrica, quando surge, com tal denominação, a Antropologia Filosófica.

Quatro são as perguntas básicas de todo o pensar filosófico: O que posso saber? O que devo fazer? Quem é o homem? O que posso esperar? Na primeira delas, voltada à epistemologia, pergunta-se o que pode o *homem* conhecer. Na segunda, relativa à Ética, indaga-se como deve o *homem* agir. Na terceira, a pergunta recai sobre o próprio ser do *homem*, enquanto que na quarta, relativa à filosofia da religião, a indagação busca identificar a racionalidade da crença do *homem*. Presente o mesmo *homem* em todas as perguntas, evidencia-se a centralidade da Antropologia Filosófica na própria filosofia, essencial à racionalização da busca pela resposta às demais perguntas. Não é outra a razão para que a mesma centralidade se reflita no cabedal de conhecimentos que se deve esperar do juiz, pois, como já dito, será homem aquele cujos atos serão julgados pelo homem-juiz.

É preciso que conheça “El problema del hombre” (GEVAERT, 1991) como sendo o desafio de, numa sociedade especializada, que tudo fragmenta, inclusive o próprio homem, reconhecido – aqui de forma exemplificativa – como um corpo que adoece e que almeja sua saúde (visão médica); uma *psyché* que revela pulsões e que se angustia (visão psicanalítica); um ser de necessidades que precisam ser supridas (visão econômica); um sujeito de direitos e obrigações (visão jurídica), encontrar a unidade deste homem que se mostra em tantas multiplicidades. Sim, porque, muito embora qualquer ser humano se reconheça nessas visões fragmentadas e em outras mais, não se identifica apenas no que representa cada uma delas, de forma isolada, e nem no simples somatório de todas elas. O homem se reconhece como uma individualidade complexa em que se fundem todas estas multifacetadas visões acerca de si próprio, constitutiva de sua unidade, que se revela ao longo de toda uma existência.

Identificar esta unidade pré-compreendida por todo *homem* é o problema sobre o qual deve o juiz refletir, num percurso que revela logo de início – partindo do *homem* como ser de linguagem – que é ele estruturalmente um ser em relação com o outro, marcado pela intersubjetividade. Trata-se, em outras palavras, de abandonar a reflexão fundada no modelo da relação sujeito-objeto, presente com muita força na filosofia moderna, tão bem difundido na célebre afirmativa atribuída ao

personagem Garcin, um ex-combatente fuzilado por deserção e que padece sua pena num inferno ambientado em pequeno cômodo burguês, para quem “*o inferno são os outros*” (SARTRE, 2007, p.23)⁷.

Ora, se pressuponho que o inferno é o outro, que surge em meu horizonte, limitando-me, tendo a tratá-lo como obstáculo (objeto), ou – apropriando-me metaforicamente da ideia *drummondiana* – como uma pedra no meio do caminho (ANDRADE, 1983, p.15). Afinal, se me deparo com uma pedra no caminho, que me embaraça o passo, convém que a chute, se for pequena; que a afaste, deixando-a à beira da estrada, se for um pouco maior; que invoque o concurso de outras pessoas para ajudar-me a removê-la, se sozinho não for capaz; ou até mesmo que a exploda, se grande demais para ser removida.

Essa a visão própria da modernidade, que impunha a relação humana no modelo sujeito-objeto, em que o outro é tornado objeto da minha vontade. Evidente que o outro não se identifica como objeto, mas sujeito, e a simples falta de seu *reconhecimento* como sujeito é suficiente ao surgimento do conflito, potencializado quando esse mesmo sujeito, tratado como objeto, resolve tratar, reciprocamente, aquele primeiro também como objeto. Quando o protagonista desta relação intersubjetiva no modelo *sujeito-objeto* é identificado como o homem que encarna a instituição da justiça, com a missão de julgar o outro, naturalmente seu igual (o juiz), estabelece-se um paradoxo, pois aquele encarregado de interditar a violência estará, em verdade, praticando nova violência – consistente no tratamento das “partes” do processo como objeto – que se somará à primeira, obstaculizando o cumprimento do *ergon* do julgamento judiciário e impedindo sua qualificação como *justo*.

Com o advento da virada linguística – que de saída revela a intersubjetividade decorrente da compreensão comunicativa e da formação do consenso sobre algo no mundo, por meio do discurso (HERRERO, 1997) – impõe-se a elevação das relações intersubjetivas para o modelo *sujeito-sujeito*, em que se torna necessário o *reconhecimento* do outro como sujeito

⁷ Sem aqui adentrar a polêmica acerca do que efetivamente quis dizer Sartre, mas tomando apenas o sentido com que se notabilizou tal expressão.

de igual dignidade e de direitos, o que faz toda a diferença na prática cotidiana do homem-juiz, nas relações interpessoais múltiplas do cenário judicial, em que, como se viu, assume centralidade – que se pode afirmar modeladora de comportamentos, na medida em que a atuação de todos os (outros) atores lhe é convergente.

A intersubjetividade nesse modelo *sujeito-sujeito* é que torna possível o reconhecimento, como categoria filosófica fundamental integrante da liberdade humana, e que deve nortear as relações interpessoais numa condição recíproca, o que equivale a dizer que assim como cada um de nós procura o reconhecimento não apenas pelos seus feitos e pelo seu próprio ser, mas fundamentalmente pela sua dignidade humana, o outro que se relaciona com o *si-mesmo* surge diante dele com a mesma pretensão de ser reconhecido, na mesma dimensão humana, impondo-se naturalmente uma relação necessária de reciprocidade. Na perspectiva da relação intersubjetiva, fundada no *reconhecimento*, o outro que surge no horizonte do *si-mesmo*, muito antes de limitá-lo, possibilita-lhe a oportunidade para crescimento na escalada de uma “vida boa” que se proponha ao crescimento individual enquanto ser humano, em relação com-os-outros-no-mundo, num constante aprendizado desse convívio pelo exercício cotidiano das virtudes, permitindo a construção da personalidade moral como culminância de uma vida ética (VAZ, 2004, pp.231-242).

Atingido esse estágio da reflexão, evidencia-se a *relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito, estabelecida pelo juiz com os demais atores do processo*, como condição de possibilidade do *reconhecimento* – enquanto categoria filosófica que deve permear não apenas a conduta desse mesmo juiz na condução do processo, como curso de uma ação, de forma dialógica, mas a própria prolação da sentença e sua execução – e consequentemente como condição de possibilidade que se acresce àquelas identificadas para o próprio julgamento judiciário, que agora se qualifica pelo predicado *justo*. É que somente nessa perspectiva, de uma relação intersubjetiva que reconhece no outro alguém com sua mesma dignidade, será possível o recurso da visada ética de uma *vida boa com e para os outros* – em que situado o *bom* como *telos* da convivência em sociedade – para temperar o

formalismo da norma jurídica, incapaz de descrever na sua frieza as possibilidades (infinitas) que imprimem riqueza, cor e vida nos casos em situação, submetidos a julgamento.

Por outro lado, será também essa mesma *relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito, estabelecida pelo juiz com os demais atores do processo* que propiciará a visão das “partes” do processo numa perspectiva de dignidade que impõe dispensar a elas o *reconhecimento* necessário ao resgate de sua autoestima, no processo de cicatrização da ferida aberta pela violência que as conduziu às barras do tribunal. Não será outra, por fim, a condição de possibilidade da legitimação da deliberação judiciária encerrada na sentença, elaborada de forma a espelhar a justa distância do juiz, em relação às partes e ao conflito, além da logicidade de sua construção como fruto de um exame independente e fiel à história reproduzida no processo, após concluído o debate de argumentos que o caracteriza enquanto procedimento formal.

Mas não é só. Também a *identificação do justo no caso em situação, encontrado naquele ponto intermédio entre o legal e o bom* constitui-se condição de possibilidade do julgamento judiciário justo – como expressão da justiça propriamente dita – enquanto ato que consiste no

a-partar esferas de atividade, de-limitar as pretensões de um e as pretensões de outro e, finalmente, em corrigir as distribuições injustas, quando a atividade de uma parte consiste na usurpação do campo de exercício das outras partes. [...] estabelecer a parte de um e a parte do outro (RICŒUR, 2008a, p.178).

Esse estabelecimento da parte de *um* e de *outro* nada mais é que o restabelecimento do equilíbrio desfeito quando da instalação do estado de incerteza que ensejou a *queixa* ao juiz e que ocorre com a sentença que profere o direito.

Acrescidas ambas condições de possibilidade do predicado justo – relativo ao julgamento judiciário, que já havia encontrado sua definição ao final do capítulo primeiro – o julgamento judiciário justo se define como sendo a *deliberação que identifica o justo no caso em situação, encontrado naquele ponto intermédio entre o bom e o legal, tomada por um ser humano*

investido das funções de juiz, em nome de um corpo social organizado em forma de Estado, ao fim do processo como curso de uma ação no qual o juiz tenha sido capaz de estabelecer uma relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito com os demais atores do processo, pondo fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito trazido a julgamento e restabelecendo a paz social com a interdição da violência.

Cumprido o objetivo principal da pesquisa empreendida, com a identificação das condições de possibilidade do julgamento judiciário justo e sua respectiva definição, viabiliza-se a busca pelo outro aspecto desse objetivo, que se constitui na identificação do núcleo essencial dessa espécie de julgamento, que, em sendo institucional, necessita cercar-se das garantias necessárias a sua efetivação empírica, o que se pode alcançar por meio da viabilização e preservação daquelas condições de possibilidade, ensejando o alcance permanente da justiça como componente da “vida boa” com e para os outros em instituições justas, segundo a visada ética de Paul Ricœur.

3.3 Núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo

Com a expressão *núcleo essencial* pretende-se referir àquilo que o julgamento judiciário justo apresenta de radical na sua definição, cujo caráter se apresenta como fundamental. Daí porque considerado *intangível*, diante da necessidade de ser posto a salvo de interferências com potencial de impedir sua realização no caso em situação, frustrando a realização do ideal de justiça que deve ser perseguido pela instituição judiciária. De tudo quanto até aqui se expôs, não resta dúvida relativamente ao caráter humano de que se reveste o ato de julgamento judiciário justo, na medida em que encerra atividade da razão exercitada pelo humano que encarna a instituição da justiça, condição que remete a localização do seu núcleo essencial ao âmbito daquele ser humano que profere tal julgamento.

Ser humano que – também já se viu – necessita manter justa distância em relação às “partes” do processo e ao próprio conflito, ao tempo

em que também precisa estabelecer uma relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito com aquelas mesmas “partes” do processo, decidindo o conflito com a identificação do justo no ponto intermédio entre o *bom* e o *legal*. Torna-se necessário identificar o atributo desse humano que lhe permita, em qualquer circunstância e em qualquer conflito que se lhe apresente a julgamento, agir implementando aquelas condições de possibilidade do julgamento judiciário justo.

Esse atributo encontra-se retratado na qualificação que se espera do juiz e responde pelo nome da *independência* (RICŒUR, 1995, p.90) e que se deve apresentar de forma plena. Somente um ser humano dotado de tal predicado, inclusive por meio das prerrogativas e garantias necessárias especialmente à preservação de sua integridade e dignidade será capaz de estabelecer a justa distância e perseguir diuturnamente a efetivação do julgamento com a observância da implementação das condições de possibilidade apontadas. E quando se fala em independência plena tem-se o objetivo de alcançar tanto aquela *objetiva* quanto – e fundamentalmente – a *subjetiva*.

A *objetiva* constitui blindagem às investidas exteriores, originadas do poder, em todas as suas formas: político, econômico, hierárquico, da opinião pública. É a mais comumente falada, por se tratar da visível, e para sua preservação são instituídas garantias jurídicas como as da *vitaliciedade*, da *inamovibilidade* e da *irredutibilidade dos vencimentos*. São prerrogativas inerentes ao cargo, as quais não se constituem – como podem aparentar e é comum se confundir – privilégios pessoais.

A prerrogativa da *vitaliciedade* constitui uma garantia de que o juiz não perderá o cargo, senão por meio de sentença judiciária passada em julgado, vale dizer, com relação à qual não caiba mais qualquer recurso. Evita-se com isso a exclusão, dos quadros da magistratura, de um juiz que – exatamente por ser independente – venha a contrariar interesses de poderosos em eventual decisão, sem que sejam percorridos os rigores do processo judicial, com as características aqui já tratadas, de curso de uma ação calcada em procedimentos legais, com o exercício da ampla e paritária defesa, conduzida por juiz imparcial. É que o regime dos servidores públicos, em

geral, prevê o direito à *estabilidade* no cargo, a qual, diferentemente da *vitaliciedade* dos juízes e dos membros do Ministério Público, admite a perda do cargo mediante simples processo administrativo disciplinar. Mas diante da relevância e gravidade da função de julgar judicialmente, principalmente porque fá-lo o juiz em caráter de definitividade – constitui lugar comum a afirmativa de que ao poder judiciário cabe errar por último – à magistratura é deferida a garantia de uma estabilidade – pode-se assim dizer – qualificada, que é a *vitaliciedade*.

A prerrogativa da *inamovibilidade* consiste na garantia de que o juiz, alçado à condição de responsável pela condução de uma determinada unidade judiciária e de seus respectivos processos, de tal condução não pode ser afastado, ou transferido para outra, salvo a seu pedido ou pela prática de infração devidamente apurada em processo regular e, no Brasil, apenas por deliberação tomada pelo voto da maioria absoluta dos membros do tribunal a que esteja ele vinculado ou do Conselho Nacional de Justiça, órgão encarregado do controle externo do Poder Judiciário⁸.

Como reflexo desta garantia impede-se, igualmente, que se avoque ou exclua de sua apreciação processo que a ele compete processar e julgar, segundo os critérios objetivos de fixação de sua competência, vigentes quando da distribuição da causa perante a instituição judiciária. O que equivale a dizer que, iniciado o processo sob a condução de um determinado juiz, para ele competente, será ele responsável pelo seu processamento e julgamento final, salvo se por sua iniciativa própria dele decidir desobrigar-se, o que pode ocorrer diretamente mediante manifestação de um dos vícios de sua capacidade subjetiva: impedimento ou suspeição; ou, indiretamente, como consequência de um pedido de remoção para outra unidade judiciária, promoção ou aposentadoria, hipóteses em que outro juiz assumirá o processo respectivo.

Já a prerrogativa da *irredutibilidade dos vencimentos* procura garantir que contra o juiz não se utilize o artifício econômico para afastá-lo da justa distância necessária ao seu reto atuar. Há – especialmente no Brasil – um número superlativo de ações judiciais movidas contra o próprio poder

⁸ Constituição da República, arts. 93, VIII e 92, I-A

público, em razão da violência de seus atos, a gerar conflitos que impõem a violência aos cidadãos. Ora, se o Estado – que mantém as instituições judiciárias e conseqüentemente paga a remuneração de seus juizes – é o mesmo que gera os conflitos a serem julgados pelos juizes por ele remunerados, identifica-se aqui uma possibilidade concreta dos detentores do poder recorrerem ao embargo financeiro, diminuindo ou suprimindo a remuneração do juiz – que geralmente sofre severas restrições ao exercício de qualquer outra atividade, notadamente econômica, não sendo possível, no Brasil, exercer qualquer outra atividade, salvo a do magistério⁹ – como forma de exercer sobre ele ilegítima pressão, contra a qual surge a garantia constitucional da irredutibilidade dos vencimentos.

Tais prerrogativas visam à garantia da independência aqui denominada *objetiva* e voltam-se contra ameaças externas, relativamente visíveis. Mas há o que aqui se denominou independência *subjetiva*, relacionada com as pressões internas daquele juiz que – já se disse repetidas vezes, mas vale a insistência – naturalmente é homem como os demais, com inegável potencial de fragilidade na sua estrutura moral e psicológica. Essa face da independência, imbricada com a própria liberdade, pode assim ser exposta com precisão:

[...] a personalidade do juiz pode ser plasmada pelo aproveitamento de suas virtudes pessoais, muita vez sopitadas pela errônea compreensão do dever funcional e da conduta. Servidor da lei e não simplesmente seu escravo, não há de o juiz perder de vista que a sociedade lhe comete a função de julgar, contando com sua inteligência e sua sensibilidade, contando, ademais, com a independência que começa por libertar-se de seus próprios impulsos e paixões.

[...]

O juiz livre não é aquele a quem se garante a liberdade; é aquele que vence a si próprio para usá-la. As pressões do meio são, muita vez, inexpressivas em confronto com as de suas fraquezas; nascem do receio infundido, do interesse, da vaidade, do ódio e da simpatia. Com essas distorções do caráter e do sentimento de que a lei [o] torna livre para ser juiz, este se escravizará até o ponto de aviltar a função que deveria dignificar.

⁹ Constituição da República, art. 95, parágrafo único, incisos I a V

A independência – é ainda Roullet quem o afirma – assegura a indispensável liberdade de consciência. Pode o juiz ser chamado a decidir contrariamente às suas predileções; a condenar mesmo os atos de sua escolha. Deve o magistrado esquecer-se de si, para fazer respeitar os direitos de que é guardião. (BITTENCOURT, 2002, p.17 e 123)

Trata-se aqui da independência do juiz em relação a *si mesmo*, pois relacionada a pressões surgidas de seu íntimo, por isso que *subjetiva*. Contra tais pressões não há prerrogativa jurídica possível, senão a seleção rigorosa dos candidatos ao cargo e uma formação e aperfeiçoamento profissional permanentes do juiz que o conscientize de tal aspecto, seus riscos e dificuldades, estimulando-o a permanente autorreflexão. Para tanto se afigura necessária uma formação e aperfeiçoamento que tenham na ética – em sua abrangência científica¹⁰ – o aspecto enfático e norteador de todo o processo de ensino e aprendizado, permeando os demais conteúdos relativos aos campos deontológico, jurídico, psicológico, econômico, tecnológico, sociológico, de administração, etc.

Daí concluir-se que *a independência se constitui no núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo*, dado que somente ela, em suas vertentes *objetiva* e *subjetiva*, permitirá ao homem-juiz estabelecer a necessária justa distância que lhe permita relacionar-se intersubjetivamente guiado pelo reconhecimento recíproco e identificar o justo no caso em situação, entre o *legal* e o *bom*, como condições de possibilidade do julgamento judiciário justo.

O processo de busca diuturna pela concretização da independência *objetiva*, mas fundamentalmente da *subjetiva*, implica verdadeiro exercício – e cotidiano – da virtude, tarefa de uma *vida* que se propõe dedicada a carreira

¹⁰ Falar em abrangência científica da ética pode parecer redundante, quando se sabe que ética nada mais é que a ciência do agir humano. Mas numa quadra histórica em que a relativização se impõe de forma impensada, e que a ética vem sendo tratada – notadamente no meio jurídico e de seu ensino respectivo – numa perspectiva reducionista, que a limita a uma simples deontologia profissional, torna-se imperiosa tal qualificação, como que a expressar o óbvio que necessita ser dito: a ética aqui referida é a da ciência, que como tal envolve um humanismo que a pressupõe – traduzido no conhecimento do homem por meio da antropologia filosófica – e os paradigmas éticos do ocidente, constituídos pela ética aristotélica e pela ética kantiana, além, agora sim, da deontologia do magistrado, investigada e aplicada à luz da ética, propriamente dita.

profissional que não ao acaso ostenta a garantia da *vitaliciedade*. Pode-se dizer desse processo – parafraseando o filósofo – tratar-se da construção da personalidade moral [*do juiz*] como culminância de uma vida ética (VAZ, 2004, pp.231-242).

CONCLUSÃO

O problema posto é o de como definir um julgamento judiciário que torne efetiva a justiça, enquanto virtude das instituições, segundo a ética em Paul Ricœur. Para se obter a solução do problema delineiam-se os objetivos do trabalho na identificação das condições de possibilidade do julgamento judiciário justo, bem assim do lugar filosófico do justo, e secundariamente a identificação do núcleo essencial intangível do julgamento judiciário: aquele ponto essencial cuja preservação se impõe para se assegurar a possibilidade de que o julgamento judiciário seja qualificado pelo predicado justo. Levanta-se como hipótese de resposta a seguinte *tese*: sendo a sentença um ato de julgamento humano, que tem como fim a pacificação social, será ela ética enquanto culminância de um processo judicial efetivado como dialógico e que encerre o justo, como expressão do *legal* e do *bom*.

O percurso de solução do problema inicia-se no que se pode denominar uma fenomenologia do julgamento judiciário, a partir da caracterização do julgamento como ato propriamente humano, porque fundado na razão, apresentando-o em níveis de densidade crescente, desde o nível que exercita a *estima de si*, na avaliação narrativa de uma vida, passando pelo julgamento nas relações intersubjetivas, permeada pela *solicitude*, até o julgamento político e social, marcado pela *igualdade*. A escalada crescente dos níveis culmina no julgamento judiciário, como ato humano complexo e marcado, ao contrário dos demais, pelo caráter coercitivo que lhe empresta a lei jurídica.

Desenvolvida a fenomenologia que encontra como requisitos do julgamento judiciário as figuras do ordenamento jurídico, das instituições judiciárias e da sentença como culminância de um processo, e como

finalidade imediata a necessidade de se por fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito levado a julgamento, alcançaram-se as condições de possibilidade do julgamento judiciário, identificados como sendo *um corpo social organizado em forma de Estado, um ser humano investido das funções de julgar, o processo como curso de uma ação e a existência de um conflito*. Alcançadas as condições de possibilidade, seus requisitos e finalidade imediata, torna-se possível definir o julgamento judiciário como “*a deliberação tomada por um ser humano investido das funções de juiz, em nome de um corpo social organizado em forma de Estado, ao fim de um processo como curso de uma ação, e que põe fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito trazido a julgamento num caso concreto*”.

Tal definição não traz em si o *justo* que qualifica o julgamento judiciário como ato ético, o que leva a crer que as condições de possibilidade aqui encontradas, se implementadas, possibilitam um julgamento que se classifica como judiciário, mesmo porque suficiente para atender à sua finalidade imediata: por fim ao estado de incerteza. Mas percebe-se que um julgamento, atendidas apenas tais condições, e cumprida tal finalidade, traz o predicado do *justo* como mera contingência, razão pela qual torna-se necessário prosseguir no percurso, primeiramente definindo o lugar filosófico do *justo*, que ao julgamento judiciário deve ser acrescido para qualificá-lo como tal.

Essa identificação se faz a partir da visada ética de Paul Ricœur, que consiste na *busca por uma “vida boa” com e para os outros em instituições justas* como expressão do anseio humano na sua trajetória de vida. Na busca por essa vida boa, compartilhada com outros seres humanos, o *si-mesmo* exercita a estima de si na identificação do bom para nortear sua “vida boa”, e no compartilhamento da vida encontra o *outro* que, merecedor da mesma estima, agora rotulada por *solicitude*, passa a ser visto e considerado como o *si-mesmo*, de tal maneira que o *bom* para o *si-mesmo* seja igualmente o *bom* para o outro. Evoluindo nesta relação, de encontro com o *terceiro*, que não guarda a proximidade daquele *outro*, chega-se à *igualdade* como forma de relação equivalente à *estima de si* e à *solicitude*, fechando o círculo das relações humanas na universalidade.

Mas essa visada ética, ao contemplar as relações do *si-mesmo* na busca pela “vida boa”, leva ao agir humano que, interferindo na órbita do outro, não raro incide em uma das inúmeras formas de violência, fonte geradora do conflito. Surge aí a norma moral como forma de submeter a visada ética a um controle que permita o respeito do espaço, tanto daquele *outro*, próximo, quanto do *terceiro*, distante. Se a visada ética, na busca pela “vida boa” situa-se no campo do optativo, sua passagem pelo crivo da norma moral revela o campo do obrigatório.

Mas a norma moral, dado seu caráter de formalismo – necessário a uma prescrição que se pretenda universal – acarreta o surgimento de novos conflitos, agora decorrentes da própria aplicação de tal norma sem se atentar para as peculiaridades do caso em situação, que geralmente não se subsume de forma absolutamente perfeita à prescrição normativa. Surge assim a necessidade de um recurso da norma moral à visada ética, um retorno à perspectiva da “*vida boa*” com e para os outros em instituições justas para inspirar o julgamento do caso em situação com o sopro de vida que o alimenta, permitindo que ao final desse movimento, em três tempos, seja identificado o justo como estando situado naquele ponto intermédio entre o *bom* e o *legal*.

Dado que o lugar filosófico foi identificado em relação ao julgamento moral de um caso em situação, sua transposição para o jurídico torna-se possível a partir da substituição da norma moral pela norma jurídica, dotada do poder coercitivo que constitui o traço distintivo talvez mais notável entre ambas, e fazendo-se substituir, a *igualdade* da relação do *si-mesmo* com o *terceiro*, pela *equidade*. Desenvolve-se então a fenomenologia do julgamento judiciário, agora qualificado como justo, a partir da finalidade mediata do julgamento judiciário, em geral, que é a interdição da violência que gerou o conflito. Para tanto, observa-se que não é a decisão judiciária, como ato isolado, que alcançará tal objetivo, mas a própria forma como se desenvolve o processo que culmina naquela deliberação, que deve ser construído de forma dialógica e no qual o juiz exercite a *estima de si*, a *solicitude*, a *igualdade* e a *equidade*, em relação a si próprio, aos atores do processo e aos terceiros eventualmente atingidos por sua deliberação, além de

decidir identificando, no caso em situação, aquele ponto intermédio onde se situa o *justo*.

É nesse ponto que são identificadas como condição de possibilidade do julgamento judiciário justo: uma *relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito, estabelecida pelo juiz com os demais atores do processo e a identificação do justo no caso em situação, encontrado naquele ponto intermédio entre o bom e o legal*. Essas condições de possibilidade, acrescidas àquelas identificadas para o julgamento judiciário, justo como contingência, permitem a definição do julgamento judiciário justo como sendo a *deliberação que identifica o justo no caso em situação, encontrado naquele ponto intermédio entre o bom e o legal, tomada por um ser humano investido das funções de juiz, em nome de um corpo social organizado em forma de Estado, ao fim do processo como curso de uma ação no qual o juiz tenha sido capaz de estabelecer uma relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito com os demais atores do processo, pondo fim ao estado de incerteza gerado pelo conflito trazido a julgamento e restabelecendo a paz social com a interdição da violência*.

Por fim, como núcleo essencial intangível do julgamento judiciário justo, ponto essencial cuja preservação deve ser buscada para que as condições de possibilidade do julgamento judiciário justo possam ser implementadas pelo juiz, no julgamento de cada caso em situação, encontra-se o atributo da *independência*. Só um *juiz independente*, cercado das garantias necessárias à preservação de sua dignidade e integridade poderá manter a justa distância em relação às partes e ao próprio conflito, que lhe permita identificar o justo naquele caso concreto, e estabelecer a indispensável relação intersubjetiva no modelo sujeito-sujeito, em que exercitada a *estima de si*, a *solicitude* e a *equidade*.

Dada uma resposta ao problema suscitado na presente pesquisa – que pela sua própria natureza não busca ser exaustiva – parece aberto o campo para seu eventual prosseguimento, particularmente em dois aspectos significativos: *i)* o da hermenêutica jurídica, num âmbito que força passagem para abertura do diálogo com a filosofia do direito, na parte em que se tem a identificação do lugar filosófico do justo enquanto condição de possibilidade

do julgamento judiciário justo, em vista das numerosas teorias acerca da argumentação e interpretação jurídicas; o aprofundamento do tema das relações intersubjetivas na modalidade sujeito-sujeito sob a categoria filosófica do reconhecimento e eventual relação entre essas e a própria hermenêutica jurídica; e *ii*) a reflexão acerca da imposição temporal, própria das deliberações judiciais, cujo caráter de imediatismo, não raro, é indispensável à necessidade premente de se por fim ao estado de incerteza, mas ao mesmo tempo constitui óbice à efetiva pacificação social, pondo em choque a escolha pelo atendimento de uma das finalidades do ato de julgar, em detrimento da outra.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ANDRADE, Carlos Drummond. *No meio do caminho, in Nova Reunião 19 livros de poesia 1*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1983.
- ARENDR, Hannah. *What is authority? in Between Past and Future*. New York: Penguin books/The Viking Press, 1961 (reed. 1993).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco in Os Pensadores IV*, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 245-436.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. 1.ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *Vida Líquida*. 1.ed, Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BITTENCOURT, Edgard de Moura. *O Juiz*. 3. ed., Campinas: Millenium Editora, 2002.
- CANTO-SPERBER, Monique (Direct). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4e éd. rev. et augm, Paris: PUF, septembre 2004.
- DRUET, François-Xavier; GANTY, Étienne (éds). *Rendre Justice au Droit: En lisant Le Juste de Paul Ricœur*. Paris: PUNAMUR, 1999.
- FIASSE, Gaëlle (Coord). *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*. 1.ed., Paris: PUF, 2008.
- GEVAERT, Joseph. *El Problema Del Hombre*. 8.ed, Salamanca: Sigueme, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GUIMARÃES, Marco Antônio Barros. *Relação entre ética e direito ambiental, in Coleção Jornada de Estudos Esmaf, 18: II Jornada de Direito Ambiental*. Brasília: ESMAF, 2013.
- HERRERO, Francisco Javier. *A pragmática transcendental como 'filosofia primeira'*, in Revista Síntese Nova Fase. Belo Horizonte: 1997, v. 24, p. 497-512.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in: Os Pensadores XXV, Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 195-256.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. *A Reflexão de Ricœur sobre o Justo*. Síntese Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 103-115, 2002. Arquivo PDF disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/540/963>, acesso em 12 out. 2011.
- MONDIN, Battista. *O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 13. ed., 2008.
- NUSSBAUM, Martha Craven. *A Fragilidade da Bondade*. 1.ed., São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PIVA, Edgard Antônio. *A Justiça das Instituições: Ética e Política em Paul Ricœur*. Belo Horizonte: UFMG, 1996. Dissertação de mestrado não publicada.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia – filosofia pagã antiga vol. 1*. São Paulo: Paulus, 4. Ed., 2009.
- RICŒUR, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.

- _____. *Leituras 1: Em Torno ao Político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Na Escola da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. *O Justo 1*. 1.ed, São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *O Justo 2*. 1.ed, São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *Entre Quatro Paredes*, São Paulo: Civilização Brasileira, 3.ed., 2007.
- SHENGE, Adrien Lentiampa. *Paul Ricœur: La justice selon l'espérance*. Bruxelles: Lessius, 2009.
- TAYLOR, Charles. *Philosophical papers, 2 vol, t.1: Human agency and language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1985.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricœur. Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: University Press, 1996.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 9.ed, São Paulo: Loyola, junho de 2009a.
- _____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. 5.ed., São Paulo: Loyola, novembro de 2009b.
- _____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. 2.ed., São Paulo: Loyola, março de 2004.