Paulo Henrique Laurencio dos Santos

UMA LEITURA RESTAURATIVA DA JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR:

O LUGAR DO PERDÃO NA ORDEM JURÍDICA

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

Paulo Henrique Laurencio dos Santos

UMA LEITURA RESTAURATIVA DA JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR:

O LUGAR DO PERDÃO NA ORDEM JURÍDICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética Filosófica/Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro.

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Paulo Henrique Laurencio dos
S237l Uma leitura restaurativa da justiça em Paul Ricoeur: o lugar do perdão na ordem jurídica / Paulo Henrique Laurencio dos Santos. - Belo Horizonte, 2026.
106 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Justiça. 4. Ricoeur, Paul. I. Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Paulo Henrique Laurencio dos Santos** defendida e aprovada, com a nota 10,0 (DEZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / (Orientador)

Patrícia Carvalho Reis

Profa. Dra. Patrícia Carvalho Reis / FAJE

Claúdia maria Rocha de Oliveira

Profa. Dra. Claudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2026.

Dedico este trabalho àquelas pessoas que me ensinam que a generosidade tem mais força que o desejo de lucro, sucesso ou vantagem. Dedico de modo especial à minha mãe, à minha esposa, tios e padrinhos, que me ensinam o desafio e a alegria de se viver. Dedico ainda aos meus mestres e mestras e a outras criaturas, que ensinam uma forma diferente de estar no tempo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Trindade Santa por seu cuidado e ternura.

Aos meus familiares e amigos que, de vários modos, trilham comigo esse caminho de estudo.

Aos meus professores, sejam eles do ensino regular ou de espaços alternativos de partilha do conhecimento, que me ensinam a ler o texto e a vida.

À FAJE, e à Companhia de Jesus como um todo, por me acolher e continuar me formando para a vida que é missão.

Às pessoas queridas do Grupo Shemá, por me ajudarem a permanecer no Amor, em serviço à Palavra que inspira e anima.

À Pastoral Carcerária de Manaus que me ensina o dom da generosidade quando a esperança parece perdida.

Ao meu orientador, Elton Vitoriano Ribeiro, pela amizade, confiança e bondade para comigo nesse percurso.

Aos ribeirinhos que têm sido reflexo do rosto amigo de Deus

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, cujo apoio financeiro tornou possível esta pesquisa.

[...]
Eu só peço a Deus
Que a injustiça não me seja indiferente
Pois não posso dar a outra face
Se já fui machucado brutalmente

Eu só peço a Deus
Que a guerra não me seja indiferente
É um monstro grande e pisa forte
Toda pobre inocência desta gente
É um monstro grande e pisa forte
Toda pobre inocência desta gente [...]
(León Gieco / Raul Ellwanger)

Fica sempre, um pouco de perfume
nas mãos que oferecem rosas
nas mãos que sabem ser generosas

Dar do pouco que se tem
ao que tem menos ainda
enriquece o doador,
faz sua alma ainda mais linda

Dar ao próximo alegria,
parece coisa tão singela
aos olhos de Deus, porém,
é das artes a mais bela

(irmã Judith Junqueira)

RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo fazer uma leitura da justiça a partir do pensamento de Paul Ricoeur numa perspectiva restaurativa, isto é, dando ênfase à restauração daquilo que a ofensa destruiu. Nesse sentido, considerando que para o autor a justiça tem por objetivo a superação do espírito de vingança e sua violência, busca-se compreender o possível lugar do perdão dentro da ordem jurídica. De tal modo, parte-se da vida de Ricoeur, quando se destacam alguns dos eventos que ajudam a compreender como o autor aos poucos vai se aproximando do tema da justiça e suas tantas questões circunstanciais. Nesse contexto, é possível perceber como sua formação filosófica vai se construindo a partir da problematização de questões de um século XX trágico, tanto no campo pessoal quanto no sentido mais amplo, em contextos de guerras que colocam a racionalidade à beira do fracasso. É a partir de um mundo próximo de um colapso que o autor constrói seu pensamento político que reflete um verdadeiro paradoxo. Tal paradoxo se faz ver também no específico âmbito judicial que se compõe dentro de um Estado maior. A grande questão é perceber que a violência que está nas raízes do Estado e é posta em marcha por um espírito de vingança que perpassa a sociedade como um todo é incompatível com a ideia de justiça. Os tribunais, como um âmbito do Estado que busca superar a autotutela, geralmente violenta e desproporcional, por meio do discurso, deixa-se muitas vezes se movimentar por aquilo que tinha como função superar, a saber, a vingança. Por isso, ao final do trabalho, busca-se apresentar o perdão como uma dimensão cabível dentro do processo judicial, apesar de ser de outra ordem que não é da justiça. Nesse caminho, pode-se perceber, desde as questões mais abstratas discutidas pelo autor aos temas mais práticos, a coerência de uma obra cujos temas vão se complementando a partir de uma outra compreensão de sistema. É nessa perspectiva que a capacidade de narrar a história de vida, as interpretações do trágico que acontece no mundo, a hermenêutica... vão possibilitando a superação de aparente incompatibilidade entre a generosidade do perdão e proporcionalidade calculada da justiça. De tal modo, ao final, pode-se concluir pela possibilidade do perdão, numa dinâmica de amor e gratuidade, acompanhar a justiça em sua marcha processual, sem substituí-la em sua função de dizer o direito, mas auxiliando-a para que não se perverta ante as artimanhas da vingança que persiste na comunidade.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Ética. Política. Justiça restaurativa. Superação da vingança. Perdão. Generosidade. Superabundância.

ABSTRACT

This dissertation aims to interpret justice based on Paul Ricoeur's thinking from a restorative perspective, that is, emphasising the restoration of what the offence destroyed. In this sense, considering that for the author, justice aims to overcome the spirit of revenge and its violence, we seek to understand the possible place of forgiveness within the legal order. Thus, we begin with Ricoeur's life, highlighting some of the events that help us understand how the author gradually approaches the theme of justice and its many circumstantial issues. In this context, it is possible to see how his philosophical formation is constructed from the problematisation of issues from a tragic 20th century, both in the personal field and in the broader sense, in contexts of wars that put rationality on the brink of failure. It is from a world on the verge of collapse that the author constructs his political thought, which reflects a true paradox. This paradox is also evident in the specific judicial sphere that is part of a larger state. The big issue is to realise that violence, which is rooted in the state and driven by a spirit of vengeance that permeates society as a whole, is incompatible with the idea of justice. The courts, as a branch of the state that seeks to overcome auto-protection which is often violent and disproportionate, through discourse, often allow themselves to be driven by what they were supposed to overcome, namely revenge. Therefore, at the end of the work, we seek to present forgiveness as a fitting dimension within the judicial process, despite being of a different order than justice. In this way, one can perceive, from the most abstract issues discussed by the author to the most practical themes, the coherence of a work whose themes complement each other based on a different understanding of the system. It is from this perspective that the ability to narrate life stories, interpretations of the tragic events that occur in the world, hermeneutics... enable the apparent incompatibility between the generosity of forgiveness and the calculated proportionality of justice to be overcome. Thus, in the end, it can be concluded that forgiveness, in a dynamic of love and gratitude, can accompany justice in its procedural march, without replacing it in its function of upholding the law, but helping it so that it is not perverted by the tricks of revenge that persist in the community.

Keywords: Paul Ricoeur. Ethics. Politics. Restorative justice. Overcoming revenge. Forgiveness. Generosity. Superabundance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9
1 "O FILÓSOFO, O POETA E O POLÍTICO": PERCURSO E CONTEXTO 12
1.1 Ricoeur diante da vida que inspira e questiona 12
1.2 Política: uma consciência diante do horror (séc. XX, 1914-1989) 21
1.3 O bom, o legal e o desafio de se buscar o justo 30
2 DA VIOLÊNCIA AO DISCURSO: O PARADOXO DO JUDICIÁRIO SOB A IMINÊNCIA DE UM FRACASSO 42
2.1 Da ético-política à preocupação com a questão jurídica específica 42
2.2 O processo judicial como superação da violência pelo discurso 48
2.3 A vingança: anúncio de um fracasso 58
3 JUSTIÇA E PERDÃO: UM CAMINHO RESTAURATIVO 69
3.1 Superabundância e equivalência: dinâmicas conciliáveis? 69
3.2 Da profundidade da falta à altura do perdão 76
3.3 O lugar do perdão na ordem jurídica 87
CONSIDERAÇÕES FINAIS 98
REFERÊNCIAS 101

INTRODUÇÃO

O filósofo sobre o qual se baseia este trabalho é um dos principais pensadores do século XX, Paul Ricoeur. Sua importância é reconhecida no específico âmbito filosófico e além. Enquanto um homem que "atravessou" o seu século, ao qual costumava se referir como "o medonho", nosso pensador de Valence (França) pôde vivenciar de perto os grandes males que ameaçavam o mundo durante aquele período e diante deles oferecer sua rica e oportuna reflexão. Não por acaso, Ricoeur esteve sempre em contato com diversos grupos e instituições que o convidavam frequentemente para dar palestras, aulas ou escrever artigos.

É a partir dessas experiências, desde o inferno das grandes guerras e seus desdobramentos aos lampejos de esperança diante do novo que sempre desponta no horizonte, que Ricoeur desenvolve seu tão diverso pensamento filosófico. Tal diversidade, inclusive, reflete a riqueza de suas experiências de vida, produzindo assim uma filosofia encarnada na realidade de seu tempo e preocupada com a vida concreta das pessoas. É verdade que, por abrir um leque tão vasto de possibilidades de reflexão, houve quem o acusasse de dispersão temática ou mesmo apontasse certa carência sistemática. No entanto, como buscaremos evidenciar, os diversos temas trabalhados por Ricoeur, sem cair no rigorismo sistemático, vão se conectando e se complementando no decorrer da constituição de sua obra, de um modo sutil e consistente.

Desse caminho, é conveniente destacar introdutoriamente alguns passos. Primeiramente, o lugar importante da fenomenologia e sua descoberta da intencionalidade somada à hermenêutica, exatamente a partir do lugar fundamental da linguagem na obra ricoeuriana. Ou seja, a descrição dos fenômenos encontra limites que, na obra de Ricoeur, são ultrapassados a partir de outros modos, como o é a narratividade. É nesse sentido que se diz "um enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico". De modo muito especial, isso fica visível ao se tratar o tema do mal, que não podendo ser explicado ou descrito numa linha fenomenológica, Ricoeur o aborda a partir de como tal enigma se dá no mundo e as pessoas o narram como forma de se buscar compreender sua dinâmica.

Um segundo passo que podemos anunciar e que será desenvolvido no decorrer do texto é como de um longo período hermenêutico, em que a linguagem exerce sua primazia, nosso pensador chega à filosofia prática. Entre outras hipóteses, já adiantamos a atenção a uma hermenêutica que se desenvolvia pouco orientada para as questões da vida cotidiana e prática. E como se perceberá, Ricoeur não é um pensador que pudesse continuar escrevendo e refletindo

de modo pouco ligado aos rumos que a vida concreta do planeta ia se revelando. Aprendeu desde cedo a deixar-se interpelar.

É a partir dessa preocupação com a realidade concreta que o tema deste trabalho surge como digno de um estudo mais aprofundado. Aquele mesmo pensador que se deteve sobre os estudos de Husserl e depois esteve tão implicado com o mundo do texto e a profusão de sentidos, por exemplo, ao se nomear Deus narrativamente, mostra-se extremamente preocupado com os rumos pós-queda do muro de Berlim, quando alívio e apreensão se misturam. E nesse sentido, revela-se também preocupado com a realidade dos cárceres e o espírito de vingança no seu país e no ocidente como um todo.

No entanto, não se trata de uma passagem brusca ou dicotômica de um âmbito a outro, mas sim uma expressão da máxima capacidade de Ricoeur entrelaçar os temas e deixar que as pesquisas de áreas diferentes interajam e se complementem. A descrição do fenômeno e a busca de inteligibilidade a partir da narratividade se mostram como importantes aliadas no desejo de se compreender o que se passa dentro de um projeto político que, apesar de sonhar objetivos "tão belos e nobres", mostra-se em plena mudança de século ainda praticante da tortura e da violência punitivista. A racionalidade moderna, especialmente diante da pena, ao invés de elevar o sonho humano de liberdade, coloca toda a humanidade diante de um grande e visível fracasso, assim como se pode observar na primeira metade do século XX, por exemplo.

É por esse motivo que, ao propormos uma leitura da justiça nos textos de Ricoeur, nós o fazemos numa perspectiva que chamamos "restaurativa", quer dizer, numa perspectiva que busque evidenciar a crítica que o filósofo de Valence faz ao que ele chama de escândalo da pena. Essa sua proposta está ligada ao seu modo conciliador de tratar os conflitos e de perceber que o mundo pode ser melhor se se mantiver no caminho do bem, sem, no entanto, prescindir do crivo da norma. Isso remete à superação de certas contradições marcantes na sociedade contemporânea, mas que, no entanto, tem suas raízes nas profundezas do ser humano e da tradição que marca a civilização ocidental.

Nesse sentido, a partir de uma pesquisa bibliográfica, de estilo exegético, buscamos destacar e analisar da obra de Ricoeur suas principais reflexões no campo da teoria da justiça, desde seu pensamento político em geral aos textos mais especificamente jurídicos. Embora tenhamos alguns textos como base principal, como *O Justo* e o epílogo *O perdão difícil*, por exemplo, é preciso deixar notado que o modo próprio de Ricoeur trabalhar, com muitos artigos sobre diversos temas distribuídos em distintas obras, obriga-nos a lidar com várias fontes simultaneamente. No entanto, ao utilizarmos obras variadas do autor, não ocorre uma ampliação do tema de pesquisa, apenas o trabalho de recolher em fontes distintas o que foi escrito sobre

um tema específico que é a questão da justiça praticada nos tribunais como meio de se superar o espírito de vingança dentro de uma sociedade, e mesmo um Estado, violentos.

De tal modo, estando nossa pesquisa situada na fase imediatamente "após" o período hermenêutico, quando ocorre seu "giro prático", mais que romper com algo do caminho anterior à sua pesquisa, temos à nossa disposição toda uma rica antropologia que é também marcada pela sua força ética. É o que nos permite, então, buscar uma leitura restaurativa da justiça em oposição à lógica da vingança que, indevidamente, persiste no âmbito judiciário, especialmente no campo penal. Nesse contexto, temos as marcas do próprio humano e os desafios do querer viver em comunidade uma vida que seja boa e em instituições justas. Nesse contexto, porém, o mal político também se manifesta, cuja perversão se revela especialmente pelo espírito de vingança que o processo judicial tinha o objetivo de superar. É diante desse obstáculo escandaloso que desejamos constatar, a partir de Ricoeur, a possibilidade e conveniência do perdão e sua lógica dentro da ordem jurídica.

Para alcançarmos nosso objetivo, dividimos nossa pesquisa em três partes. Num primeiro momento, buscamos perceber, a partir do contexto e percurso do próprio filósofo, como que o tema da justiça e a preocupação com âmbitos tão concretos, como o é a questão dos encarcerados, entrou no conjunto de sua reflexão filosófica. Nesse ponto, a experiência da guerra, as perdas pessoais e a própria condição de prisioneiro se revelam como gérmen de uma sensibilidade filosófica formidável. Neste tópico ainda, buscamos evidenciar seu pensamento político que nasce dessas experiências e apontam para o tema do justo entre o bom e o legal.

Assim, teremos condições de passarmos ao segundo capítulo no qual nos dedicamos especificamente ao tema do judiciário e seu paradoxo que pode revelar na sociedade um projeto fracassado. Por um lado, o processo judicial se mostra como um avanço na superação do espírito de vingança que assombra as comunidades, trata-se da passagem da violência ao discurso, à força do debate dialogal. Por outro lado, há um resquício permanente de vingança que precisa ser analisado e debatido, já que sua permanência ameaça a própria razão de ser da justiça.

É à essa altura que a justiça deve ser refletida acompanhada pelo perdão, exatamente para se vencer a força de uma violência vingativa e punitivista. No entanto, é preciso que se vença antes uma aparente incompatibilidade, já que a lógica da justiça, marcada pela reciprocidade e equivalência, não é a mesma do perdão, marcada pela economia da dádiva. Nesse sentido, se faz necessário que o percurso da profundidade da falta à altura do perdão seja situado em solo antropológico e ético, em que a justiça não se torne ocasião de impunidade, mas possa atingir seu fim acompanhada por um espírito que não seja o da perversão.

1 “O FILÓSOFO, O POETA E O POLÍTICO”: PERCURSO E CONTEXTO

Paul Ricoeur é um daqueles filósofos que, em consonância com seus textos, a vida inteira fala. Dizemos isso, especificamente aqui, porque é conhecendo a vida desse pensador que muitos de seus temas, e mais que isso, a integração de seus múltiplos âmbitos se fazem inteligíveis. É preciso lembrar o quanto Ricoeur é criterioso, em sua autobiografia, em relação aos fatos a serem retomados, dando lugar quase sempre apenas àqueles que julgasse serem imprescindíveis, ou ao menos muitíssimo importantes, no que se refere à sua obra. Por isso mesmo, não se tratava de uma autobiografia apenas, mas de uma autobiografia intelectual.

Nesse sentido, dentro dos objetivos deste texto, evidencia-se como que, de uma vida marcada pela guerra, pelo trágico, pelas tradições dos locais onde se deram os primeiros passos dentro do mundo filosófico, os textos políticos de Ricoeur foram surgindo. Neste momento, mais que os textos em si, interessa-nos compreender como foi se dando a formação da consciência política de nosso autor que, por fim, irá desembocar nos temas mais intrigantes ligados ao bom e o legal, em um caminho longo em busca do justo.

1.1 Ricoeur diante da vida que inspira e questiona

O que dizer de um homem que cruzou o século? Ou melhor, o que nos diz esse homem? Qualquer sobrevoo biográfico, e mesmo intelectual, seria ainda insuficiente para se desenvolver todos os eventos e temas vividos e enfrentados filosoficamente por Ricoeur, dada a amplitude de sua vida e obra. Diante disso, seguiremos suas pegadas e exemplo ao escrever *Autobiografia Intelectual*. Nela, o pensador começa esclarecendo os limites de sua empreitada, inclusive evidenciando as características que compõem o gênero literário *autobiografia*.

Em suas primeiras palavras já observamos Ricoeur estabelecendo pontes entre teoria e vida, elaborando seu próprio percurso existencial, e também um pensamento que o transcende. Autobiografia para ele é um gênero que traz certas armadilhas e, ao justificar os caminhos tomados ao narrar sua vida, faz questão de evidenciá-las. Destaca a seletividade de tal narrativa diante da amplitude de eventos, e mesmo de sentidos, tornando-se um tanto inclinada. De tal modo, Ricoeur já realiza, a seu estilo, um aprofundamento de questões que o instigam, tenham elas menor ou maior espaço em sua obra. No que se refere a sua autobiografia, enquanto a desenvolve como tal, não deixa de elaborar seu pensamento crítico e hermenêutico, considerando o homem como aquele que se narra a todo tempo.

Distinguindo o gênero autobiográfico do diário, evidencia a distância entre a narrativa, que se dá no ato de escrever, e os fatos da vida vistos de modo retrospectivo, deixando claro que essa distância tem seus efeitos positivos e negativos. Se é "na narrativa que a memória é levada à linguagem" (RICOEUR, 1996b, p. 4), na seletividade há também esquecimento reforçado pela distância entre a escrita e o evento. Já a distância na perspectiva do narrador não existe na autobiografia, havendo identidade entre o personagem principal do relato e o narrador que conta a própria vida na primeira pessoa do singular.

Tais considerações de Ricoeur se fazem importantes porque, ao mesmo tempo que nos ajudam a introduzir este nosso breve olhar sobre sua vida, também nos permitem perceber seu estilo ao lidar com diversos temas de pesquisa. De modo especial, dizíamos que não seria possível abordar aqui todos os aspectos referentes a Ricoeur, mas que seguiremos o exemplo de sua autobiografia. Ricoeur, ao apontar os limites desse gênero literário, destaca o adjetivo *intelectual* de seu texto (*Autobiografia Intelectual*), deixando advertido que não se trata de uma narrativa de toda uma vida, mas sim de principais eventos que ajudem a compreender e acompanhar sua trajetória numa perspectiva intelectual, como professor, como pensador (RICOEUR, 2007b, p.13).

Assim, transpondo tal ideia para nossa dissertação, notamos que, apesar de trazermos alguns pontos gerais da vida de nosso pensador, daremos destaque a eventos e informações que nos ajudem a compreender melhor sua formação humana e, de modo especial, sua consciência política, preparando os tópicos seguintes. Nesse sentido, vamos percebendo também, até o final deste capítulo, como o tema do justo foi ganhando terreno dentro de sua vasta obra, embora não fosse o tema que o tenha tornado conhecido como pensador.

Inauguramos este capítulo nos perguntando sobre o impacto de um homem, nosso filósofo, que cruzou o século. Sim, pois Jean Paul Gustave Ricoeur nasceu em fevereiro de 1913, em Valence, uma pequena cidade alguns quilômetros ao sul de Lyon (REAGAN, 1996, p. 4) e faleceu em maio de 2005 (VILLELA-PETIT, 2023, p. 21), em Châtenay-Malabry, próximo a Paris. E, além das delimitações cronológicas fechadas, a cada cem anos, é oportuno já mencionar a concepção cronológico-política que Ricoeur propõe em relação ao século XX. Ricoeur, ao fazer sua leitura política sobre o século no qual viveu a maior parcela de sua vida, considera-o ter começado em 1914, com a Primeira Guerra Mundial, e finalizado em 1989, com a queda do muro de Berlim (RICOEUR, 2002, p. 32). Nesse sentido, evidenciamos que sua presença no século XX se faz ainda mais interessante.

> Ricoeur foi um filósofo envolvido com o mundo para além da filosofia profissional em um grau único. Fora da corporação filosófica, estudiosos de uma ampla variedade de disciplinas perceberam a importância de sua obra. Além dos filósofos, ela foi

> discutida por historiadores, críticos literários, juristas e teóricos do direito, exegetas bíblicos e teólogos, que veem nela recursos que podem ajudá-los em seus próprios esforços (PELLAUER, 2009, p. 13).

Como vemos, essa presença não é apenas cronológica, mas de alguém que sofreu as consequências de tal século, atuou nele e, especialmente para nós, debruçou-se sobre ele e ajudou a pensar suas grandes questões. Ricoeur costumava dizer "o medonho século XX", e não é para menos. Embora parte do seu pensamento político seja deixado para desenvolvermos a seguir, destacamos desde já aqueles eventos impactantes em sua vida. Se tomamos esse "medonho século" nessa perspectiva, é essencial traçar parte do percurso desse homem que experimentou o trágico da vida e o processou enquanto interesse filosófico.

Já no começo de sua vida, quando Ricoeur tinha apenas sete meses, tornou-se órfão de mãe. Nosso filósofo e sua irmã, dois anos mais velha que ele, passam a viver somente com o pai até que este é mobilizado para a Primeira Guerra Mundial, quando então o casal de irmãos vai morar com os avós paternos e uma tia. Em 1915, porém, o pai de Ricoeur é declarado desaparecido na guerra, tendo sua morte presumida. Eis o trágico tocando mais uma vez a vida do filósofo de Valence, diante do qual ele declara em sua autobiografia:

> A descoberta precoce — por volta dos onze ou doze anos — da injustiça do Tratado de Versalhes inverteu brutalmente o sentido da morte do meu pai no front em 1915; privada da aura reparadora da guerra justa e da vitória imaculada, essa morte revelou-se uma morte sem sentido
> [1] (RICOEUR, 2007b, p. 21).

Conforme podemos constatar, além da própria tragicidade inerente aos eventos, há ainda as leituras políticas sobre eles. A morte de Jules, pai de Ricoeur, já começa a iluminar o que de sua vida mais ajuda a compreender sua obra, de modo especial seu posicionamento político e, consequentemente, sobre o justo. Diante disso, vem muito ao caso destacar da entrevista dada por Ricoeur a Edmond Blattchen a seguinte e complementar consideração sobre o episódio da morte de seu pai na guerra:

> E o horrível Tratado de Versalhes - isso foi uma das minhas convicções políticas muito precoces, vinculada aliás à morte inútil de meu pai durante a Primeira Guerra Mundial - pela pretensão dos vencedores de esmagar o vencido, fez o leito do hitlerismo, incontestavelmente. Há aí uma responsabilidade assustadora dos vencedores da Guerra de 1914-1918 na gênese do hitlerismo (RICOEUR, 2002, p. 33).

De tal modo, afetado pelos eventos do século, desenvolve uma hermenêutica política sobre tais eventos a partir de sua própria vida. Órfão de pai e mãe, na casa dos avós em Rennes, é um *Pupille de la Nation*, um órfão da nação, assim classificado administrativamente. Aqui

[1] el descubrimiento precoz - hacia los once o doce años - de la injusticia del Tratado de Versalles había invertido brutalmente el sentido de la muerte de mi padre en el frente en 1915; privado de la aureola reparadora de la guerra justa y de la victoria sin mácula, esa muerte revelaba ser una muerte para nada.

vemos se constituir um ambiente que vai influenciar consideravelmente a formação humana e intelectual de Ricoeur.

A cada ano, na condição de *pupilo da nação*, Ricoeur recebia uma pequena quantia, como bolsa, para comprar livros e pagar outras despesas escolares. Somado ao ambiente familiar rígido, marcado pela tradição protestante, de leitura e estudo bíblico (REAGAN, 1996, p. 4), o menino se via atraído pelo desenho, leitura e atividades mais intelectuais. Ricoeur se revelou um leitor voraz, "ao ponto de devorar, antes do reinício das aulas, os livros recomendados pelos professores"[2] (RICOEUR, 2007b, p. 16).

Antes de dar sequência aos eventos mais ligados à vida acadêmica de Ricoeur, parece-nos mais adequado fecharmos o quadro do trágico em sua vida, ainda que para isso tenhamos que dar alguns saltos no tempo. Entre 1928 e 1934 Ricoeur vê falecer seus avós e sua irmã, fato este que muito marcou sua vida: "Não esqueço, porém, que vários lutos — a morte dos meus avós, que me criaram, e, ainda mais cruel, a da minha irmã Alice, vítima da tuberculose — haviam marcado antecipadamente o *memento mori* do sucesso social e da felicidade familiar"[3] (RICOEUR, 2007b, p. 22). A morte da irmã marcou Ricoeur profundamente também por conta dela sempre ter tido segundo lugar na família (REAGAN, 1996, p. 5), eclipsada por seu sucesso acadêmico, ou ao menos tido tal impressão.

Um último evento, por volta de 1986, que muito feriu Ricoeur no sentido da tragicidade da vida foi o suicídio de seu quarto filho, Oliver: "o raio que destruiu toda a nossa vida caiu: o suicídio do nosso quarto filho. Começava um luto interminável"[4] (RICOEUR, 2007b, p. 80-81). Sobre esse evento, Ricoeur se questiona em relação aos limites de sua vida privada e sua obra, quando os temas se cruzam e sobre o qual ele não deveria deixar de dizer alguma palavra. Em *Do texto à ação* Ricoeur escreve: "em memória de Oliver"; e *O si-mesmo como outro*, insere no capítulo nono, sobre o "trágico da ação", outra breve, mas significativa, dedicatória: "também para Oliver" (REAGAN, 1996, p. 64-65).

Tendo dado esse destaque aos eventos mais pessoais e marcantes da vida de Ricoeur, que impactaram seu percurso, agora retomamos sua vida em Rennes, onde foi criado pelos avós e uma tia, juntamente com sua irmã. A ligação entre esse tempo e sua ascensão como professor e filósofo pode ser o período de seus estudos no liceu da cidade, entre seus onze e dezessete

---

[2] al punto de devorar, antes del reinicio de las clases, los libros recomendados por los profesores.

[3] No olvido sin embargo que varios duelos - la muerte de mis abuelos, que me habían criado y, más cruel aún, la de mi hermana Alice, abatida por la tuberculosis - le habían puesto de antemano la marca del *memento mori* al éxito social y a la felicidad familiar.

[4] se abatió el rayo que resquebrajó nuestra vida entera: el suicidio de nuestro cuarto hijo. Un interminable duelo comenzaba.

anos (RICOEUR, 2007b, p. 16). Aqui vale destacar seu encontro com Roland Dalbiez, professor de filosofia com quem teve os primeiros contatos com o mundo filosófico.

Em sua autobiografia, Ricoeur destaca a formação neotomista de seu primeiro professor de filosofia e o fato dele ter sido o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a psicanálise. Dalbiez foi de positiva influência sobre Ricoeur que guardou um conselho que o acompanhou durante todo seu percurso como pensador e que ajuda a compreender seu modo de pensar, tão vasto: *"Quando um problema os perturbar, angustiar, assustar,* ele nos dizia*, não tentem evitar o obstáculo: enfrentem-no de frente.* Não sei até que ponto fui fiel a esse preceito; só posso dizer que nunca o esqueci"[5] (RICOEUR, 2007b, p. 15).

Em 1933, Ricoeur recebe a *Licen-ès-Lettres*, da Universidade de Rennes. Mas fracassou na tentativa de entrar na *Ecole normale supérieure* em Paris. Ele vai muito bem em latim e grego, mas ironicamente falha na seção de filosofia. Não identificando uma tese como sendo de Descartes, responde a partir de Aristóteles, conforme seus estudos em Rennes (REAGAN, 1996, p. 5). Depois, com estudos no que chamou de "ano parisiense" e na Sorbonne, onde completou seu aprendizado filosófico, conta em sua autobiografia "o privilégio de ser apresentado na casa de Gabriel Marcel por um camarada da *agregation*"[6] (RICOEUR, 2007b, p. 18-21). Tal *agregation* se referia ao concurso para ser professor de liceu ou suplente em universidades na França, no qual Ricoeur teve êxito em 1935. Nesse período, Ricoeur também se casa com uma amiga de infância, Simone Lejas, e tem oportunidade de aperfeiçoar seu alemão indo para Colmar, para onde fora nomeado professor de liceu. Depois, em 1937 vão a Lorient, onde também ensina em Liceu (REAGAN, 1996, p. 6).

É nesse período, de 1935 a 1940, que "Ricoeur iniciou a sua longa e prolífica carreira como autor"[7], com muitos textos publicados com análises regionais. E, em 1940, publica ainda seu primeiro artigo sobre fenomenologia, intitulado *Attention: A phenomenological study of attention and its philosophical connections*, sendo sua última publicação até o final da Segunda Guerra Mundial (REAGAN, 1996, p. 6-7).

Para nós, nesta pesquisa, a guerra será como uma ponte para um breve sobrevoo sobre a obra de Ricoeur propriamente dita. Iniciamos dando ênfase à sua vida mais pessoal, revisitando situações que têm impacto em todas as dimensões do homem Ricoeur; depois passamos por alguns momentos de sua formação acadêmica que, agora na Segunda Guerra,

---

[5] *cuando un problema los perturbe, los angustie, los asuste,* nos decía, *no intenten evitar el obstáculo: abórdenlo de frente.* No sé hasta qué punto he sido fiel a este precepto; sólo puedo decir que jamás lo he olvidado.
[6] el privilegio de ser introducido en la casa de Gabriel Marcel por un camarada de *agregation.*
[7] Ricoeur began his long and prolific career as an author.

permite-nos entrar propriamente na sua obra, ou melhor, em alguns temas de sua obra como caminho para o aprofundamento do político.

A Segunda Guerra Mundial é importante, ao se falar de Ricoeur, porque, além de ter perdido o pai "inutilmente" na Primeira Guerra, ele mesmo foi prisioneiro na Segunda (REAGAN, 1996, p. 8). Apesar do filósofo considerar sua participação e sofrimento "muito insignificante em relação à deportação dos judeus" (RICOEUR, 2002, p. 34), é preciso levar em conta a importância de se vivenciar esses dois eventos que ele mesmo destaca dentro do século XX, que começar em 1914 e termina em 1989 como citado acima. O próprio Ricoeur confessa que:

> O cativeiro passado em diferentes campos da Pomerânia foi a ocasião para uma experiência humana extraordinária: vida cotidiana compartilhada incessantemente com milhares de homens, cultura de amizades intensas, ritmo regular de um ensino improvisado, leitura sem restrições dos livros disponíveis no campo[8] (RICOEUR, 2007b, p. 22-23).

Foi nesse tempo que extraordinariamente Ricoeur traduz *Ideen I* de Edmund Husserl, considerando seu aprofundamento no alemão no tempo que passou em Colmar, lendo também Heidegger. Além disso, juntamente com Mikel Dufrenne, outro filósofo francês, aprofunda os estudos sobre Karl Jaspers, chegando a publicar um livro juntos após o cativeiro. Destacamos ainda, após o cativeiro, o reencontro com Gabriel Marcel que recebe Ricoeur de braços abertos e retoma a colaboração na revista *Esprit*.

Mesmo sem percorrer todos os lugares nos quais ensinou, é preciso destacar esse modo de se enxergar de Ricoeur, como um professor. Inclusive, foi a atividade docente que o ajudou a se encontrar nesse espaço de diálogo com tantas áreas e temas. Ricoeur

> teve uma influência pública maior que a da maioria dos professores universitários de filosofia. Quem examinar sua bibliografia completa e sua biografia verá isso. Falou muitas vezes a grupos influentes nas igrejas, na sociedade e na política. Escrevia regularmente para as páginas de opinião dos jornais e para publicação de cultura da França, como *Esprit*, com a qual esteve associado por muitos anos. Entrevistas com ele na televisão dariam um livro volumoso, talvez dois. Conhecia muitos políticos e figuras de proa. O papa convidou-o para jantar. Václav Havel quis que ele discursasse na sua posse como presidente da Tchecoslováquia logo após a queda do regime comunistas (PELLAUER, 2009, p. 13).

Ao seguir o conselho de Dalbiez, de não se furtar às questões que surgem, além de seu ambiente pessoal e mais privado, como seu espaço de confissão religiosa, tais questões também surgem nos espaços de ensino, liceus e universidades. Houve quem acusasse Ricoeur de dispersão, já que acolhe distintas questões emergentes, estabelecendo longas mediações,

[8] El cautiverio pasado en diferentes campos de Pomerania fue la ocasión de una experiencia humana extraordinaria: vida cotidiana interminablemente compartida con miles de hombres, cultura de amistades intensas, ritmo regular de una enseñanza improvisada, lectura sin trabas de los libros disponibles en el campo.

dialogando com tantas áreas. David Pellauer, abrindo sua obra que objetiva ajudar as pessoas a compreender Ricoeur, inicia com essa questão: considerando que os pensadores costumam se confinar em uma ou duas áreas à qual se dedicam a vida toda, Ricoeur teria de fato algo importante a nos ensinar diante de tamanha variedade de suas obras e temas? (2009, p. 11). Ao olhar para a obra de Ricoeur, porém,

> vemos não apenas que ele tinha muitas coisas importantes a dizer sobre uma ampla variedade de assuntos, mas que seus muitos livros e ensaios formam, com efeito, uma unidade, um projeto filosófico único, ainda que no fim esse projeto tenha ficado inconclusivo. Mas ele disse que tal incompletude não é necessariamente um mal. A filosofia, dizia, aplica-se a algo que não pode exaurir, de modo que as questões filosóficas podem sempre ser reabertas e refinadas (PELLAUER, 2009, p. 12).

Essa ideia vai ao encontro do que Villela-Petit afirma sobre o exercício de se olhar a obra de Ricoeur em sua unidade, embora muitos, acostumados com sistemas, não consigam se dar conta. Ela fala sobre "a recusa de Ricoeur de procurar 'totalizar' seu pensamento em sistema, de tratar sua obra como algo essencialmente 'concluído'. Suas leituras despertavam questões outras que ele não havia ainda encarado. Na verdade, pensar filosoficamente não tem fim" (VILLELA-PETIT, 2023, p. 16).

Apesar de não se formar um sistema, como se faz ver, a obra tem unidade, sem ser fechada. E, embora sabendo que os temas se completam, inclusive a partir dos desvios feitos por Ricoeur, ao menos didaticamente, pode-se traçar um percurso, como diz David Pellauer, já de cânone fechado (2009, p. 11). Na linha de Marcelino Agís Villaverde, destacam-se quatro momentos. Até 1950 um tempo de formação, como evidenciado acima, e suas respectivas influências; de 1950 a 1960, seria o período mais fenomenológico; o longo período de 1960 a 1990 teriam peso os estudos e reflexões hermenêuticas; e por fim, rumo ao qual nossa pesquisa caminha, o período da filosofia prática, na qual se situam a ética e a política, de 1990 a 2005 (AGÍS VILLAVERDE, 2006, p. 27).

Assim, até antes da Segunda Guerra, Ricoeur havia publicado textos de análise regional e seu primeiro artigo de fenomenologia em 1940, tendo seu começo como autor interrompido pela guerra, como já dissemos. E sobre suas principais influências, além daquelas que já apareceram anteriormente, mencionamos ainda Emmanuel Mounier e André Phillip, com o personalismo e o socialismo cristão respectivamente (RICOEUR, 2007b, p. 21).

Com a fenomenologia, destacamos a importância da intencionalidade, como uma consciência dirigida para fora de si mesma, algo que se mostra fora para onde se dirige. Inclusive, é esta saída para fora que fica comprometida no Husserl idealista, do qual Ricoeur se afasta (RICOEUR, 2007b, p. 59-60). Embora fosse uma ferramenta muito útil, servindo Ricoeur em sua *Filosofia da Vontade*, quando faz uma descrição fenomenológica da vontade, tal

caminho encontra limites que Ricoeur transpõe por meio da hermenêutica, quando se busca investigar a vontade má (RICOEUR, 2011, p. 7-8).

É diante das limitações de um único caminho, de uma via curta, que Ricoeur realiza os desvios necessários. E nessa passagem de uma fenomenologia a uma hermenêutica, ele chega à fenomenologia hermenêutica. Em *Existência e Hermenêutica*, ele fala de um "enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico" (RICOEUR, 1988, p. 5), ou simplesmente "enxerto da hermenêutica na fenomenologia"[9] (RICOEUR, 2007b, p. 60). Além do descrever, há de se buscar o sentido, e há sentidos que escapam ao caminho descritivo. Isso se dá, por exemplo, ao modo como Ricoeur aborda o tema do mal que, não captável essencialmente, pode ser narrado e, daí, a primazia da linguagem e a importância da hermenêutica.

É a partir do último período destacado acima, ético e político, que daremos continuidade, com um exercício hermenêutico de Ricoeur sobre o quadro *Aristóteles contemplando o busto de Homero*. Ali, veremos o filosófico, o poético e o político se comunicando. Ao olhar a obra de Ricoeur com atenção e observar o que está no centro, logo se percebe que o tema da práxis (do agir, da ética, do político) entra em evidência. Nesse sentido, Villela-Petit recorda a resposta de Ricoeur a David Stewart, relacionando o agir com a questão ética que a subjaz, organizado pela linguagem:

> Mas a ação foi sempre o centro de organização de minha reflexão filosófica sob uma variedade de títulos: primeiro, o voluntário e o involuntário, depois o desejo e o esforço - elevados ao nível metafísico do desejo de ser e do esforço de existir - e, finalmente, o poder da ação em *O si-mesmo como um outro*; por outro lado, pode-se considerar que a linguagem é o ponto de organização de minhas investigações. A esse respeito não há razão de se falar de "virada linguística": o dizer da vontade, o dizer do símbolo etc. estiveram sempre em discussão desde minhas primeiras obras (RICOEUR in VILLELA-PETIT, 2023, p. 90).

De tal modo, são injustas certas acusações feitas ao pensador de Valence, Ricoeur, referente ao modo de operar sua investigação, com os desvios, longos é verdade, que lhe são próprios. Evitando uma via única e curta, por exemplo, como faz Heidegger com a ontologia, ele vai pelas mediações que marcam seu trabalho (DRAWIN; ALMEIDA, 2024, p. 1). Não se trata, porém, de desvios desnecessários ou infundados, mas que fazem reconhecer sempre haver raízes mais profundas, como veremos no decorrer de nossa discussão sobre a justiça e a violência.

De modo geral, nos vários âmbitos de seus trabalhos, Ricoeur não assume de imediato uma posição, sem que isso, no entanto, faça dele um pensador eclético. O filósofo mostra os distintos posicionamentos, vai às tradições que fundamentam cada posicionamento, evita sim,

[9] "injerto de la fenomenología en la hermenêutica"

em geral, atacar as posições numa perspectiva da crítica destrutiva, mas não abre mão da busca pela saída que julga mais adequada. Seu modo de buscar compreender cada posicionamento antes de julgar ou decidir é marcante; costuma buscar por vias de conciliação, como se pode perceber, por exemplo, na dialética do bom e do legal, Aristóteles e Kant (RICOEUR, 2019, p. 185 e 227). Ricoeur não foge, e por isso mesmo sempre foi tão requisitado, como mostrado anteriormente. Eis, pois, um homem de mediação e conciliação.

> Este esforço de conciliação, ele exercia não somente em sua vida pessoal, mas também no trabalho filosófico, procurando constantemente fazer dialogar correntes de pensamento bastante diferentes, como a filosofia analítica e a filosofia dita "continental", ou fazer relacionar disciplinas das ciências humanas e sociais consideradas como estranhas umas às outras, ou ainda interrogando campos diversos, como as ciências médicas ou a hermenêutica bíblica (KEMP in VILLELA-PETIT, 2023, p. 16).

Claro que no seu percurso nem sempre isso foi fácil ou claro para seus interlocutores, e esse homem do diálogo e da conciliação se vê mal recebido e atacado, questionado em sua integridade intelectual. Poderíamos apenas mencionar aqui, antes de entrar propriamente na parte política, dois eventos: aqueles de 68 e suas reflexões sobre Freud, sobre a psicanálise.

No primeiro caso, os eventos de 1968 se referem ao tempo em que Ricoeur era professor em Nanterre, feudo esquerdista, quando estourou toda uma revolta estudantil. Ricoeur ficou perplexo, e chegou a ser atacado com uma lixeira (PELLAUER, 2009, p. 14). Diante da situação, Ricoeur reconhece ter fracassado em sua missão e renúncia ao cargo de decano (RICOEUR, 2007b, p. 46).

Ficando marcado como aquele que enviou a polícia ao campus, e somado a questão que traremos a seguir, com os lacanianos (ALMEIDA, 2023, p. 70), acabou caindo numa espécie de exílio nos EUA (MARTINS, 2018, p. 280). Foi onde ensinou filosofia continental, sobretudo Heidegger e Husserl (fenomenologia e hermenêutica), já que os americanos quase nada sabiam do tema, estando mais dedicados à filosofia analítica. Ricoeur, como sempre, mais que tratar as duas tradições como inimigas, aprendeu a conciliar dentro do seu pensamento, sobretudo no campo da linguagem (RICOEUR, 2007b, p. 53). Aqui, vemos se revelar "como um de seus traços fundamentais a busca incessante de interlocução", mesmo entre correntes antagônicas (DRAWIN; ALMEIDA, 2024, p. 1).

O segundo evento, já ventilado acima, refere-se à leitura que Ricoeur faz dos textos de Freud, enquanto filósofo, como costuma fazer em diálogo com tantas outras áreas (nesse ponto também vale recordar Roland Dalbiez, já que este havia sido o primeiro a escrever sobre Freud na França). Mas a psicanálise francesa daquela época não o recebeu bem, acusando Ricoeur de não ter se referido a Lacan, em torno do qual o grupo psicanalítico francês girava (RICOEUR,

2007b, p. 39). Os estudos de Ricoeur sobre a psicanálise são tão espinhosos que sobre eles chega-se a afirmar se tratar do "mais controvertido no percurso filosófico de Paul Ricoeur" (SCHLEGEL in RICOEUR, 2010, p. 9).

Apesar dessas duas situações terem de certo modo colocado Ricoeur sob suspeita e o deixado à margem por algum tempo, sua honestidade intelectual, no entanto, é algo incontestável e verifica-se na sua biografia o quanto ele sofreu com tais situações. E mesmo no que se refere à aplicação de sua hermenêutica sobre os textos bíblicos e demais estudos referentes à religião, embora acusado de criptoteólogo (RICOEUR, 1996a, p. 7-11), temos um Ricoeur que, na perspectiva aprendida com Dalbiez, não confundia teologia e filosofia, mas também não ignorava suas crenças religiosas, perseguindo-as filosoficamente.

1.2 Política: uma consciência diante do horror (séc. XX, 1914-1989)

Como vimos, Paul Ricoeur foi um homem que, ao cruzar o século XX, não o fez de modo superficial, mas foi afetado por seus grandes acontecimentos e atuou com protagonismo próprio de um pensador encarnado. Tal caráter do pensador já se fez ver na primeira parte deste sobrevoo, quando sua vida pessoal se encontra muitas vezes com os acontecimentos políticos. Agora, queremos propriamente aprofundar a reflexão política de Ricoeur; perceber como o filósofo, ao encarar as grandes questões do século, posicionou-se, estabelecendo vínculos entre seu pensamento mais amplo.

Como nosso objetivo geral não é propriamente o pensamento político de Ricoeur, mas seu desdobramento no campo jurídico articulado com dimensões humanas que o transcende, episódios específicos[10] que remetem à sua atuação política não serão aqui propriamente desenvolvidos. Quanto ao chamado "evento de Budapeste"[11], no entanto, merece explícita menção dada especial importância por conta do seu impacto em Ricoeur (RICOEUR, 1968, p. 251-252), tendo o ajudado a amadurecer sua reflexão política a partir do texto *O paradoxo do político*, que não deixa de auxiliar na leitura dos demais acontecimentos de relevância política. Assim, mais que recontar os eventos marcantes do século, o principal para nós é mostrar como impactaram a obra política de Ricoeur e evidenciar o situar do justo dentro dela.

[10] Por exemplo, a postura colonialista da França (nação de Ricoeur) para com a Argélia, sobre a qual o filósofo se manifesta politicamente, inclusive aparece explicitamente, entre outros momentos, no texto *O perdão pode curar*, pertinente à nossa pesquisa. Lá, ao refletir sobre povos que pareciam "sofrer de falta de memória", questiona se não seria esse o caso dos franceses em relação à guerra da Argélia (RICOEUR, 1996, p. 2), ocorrida entre 1954 e 1962, quando a Argélia se fez independente do domínio francês.

[11] Invasão soviética de Budapeste (1956) como meio de reprimir a revolução Húngara, a qual ainda voltaremos.

Mas antes, gostaríamos de abrir este tópico a partir de uma imagem: a pintura de *Aristóteles contemplando um busto de Homero*, de Rembrandt, 1653.



Ficheiro do Wikimedia Commons: Rembrandt - Aristotle with a Bust of Homer - WGA19232.jpg,

Essa imagem, pintada para Don Antonio Ruffio, um nobre siciliano, além de sua importância em si mesma, enquanto arte, teria sido escolhida por Ricoeur como seu símbolo (RICOEUR, 2002, p. 51). E, na entrevista a Edmond Blattchen, que deu origem a um livrinho muito rico, *O único e o singular*, confirmando o que diz Pellauer sobre a qualidade das entrevistas de Ricoeur, nosso pensador faz uma interessante leitura sobre a referida pintura. Vale dizer: Ricoeur, em relação à obra do pintor holandês e também sobre si mesmo, aplica com muita propriedade sua destreza hermenêutica.

O título da seção que trata de *Aristóteles contemplando o busto de Homero* é intitulado *O filósofo, o poeta e o político*, que por sinal inspira nosso capítulo. Essa relação aparece também, em *Leituras 1*, quando Ricoeur busca dar exemplos das três esferas do nosso falar (1995, p. 62). O modo como Ricoeur relaciona essas três esferas merece lugar porque, além de articular as bases do seu pensamento político, ainda o mostra em plena atividade hermenêutica e fazendo correlações com outras grandes áreas.

Perguntado por Edmond Blattchen sobre o "que representa esse quadro" para ele, Ricoeur já diz de imediato que ele simboliza a obra filosófica tal como a compreende. E então apresenta uma ideia geral: destaca que Aristóteles é o filósofo, tal como era chamado no período medieval, mas o filósofo que não começa sua empreitada do nada, nem mesmo da própria filosofia. Ele começa da poesia, com a qual está em contato. Destaca, porém, que a poesia, representada pelo poeta, está feita estátua, enquanto o filósofo se encontra vivo, "ou seja, continua a interpretar. O poeta está de algum modo recolhido em sua obra escrita que é representada pelo busto" (RICOEUR, 2002, p. 51-52).

Em seguida, exercendo o papel do filósofo, Ricoeur evidencia detalhes da pintura e faz vir à tona seu sentido, inclusive trazendo o político à cena. O primeiro ponto para o qual ele chama a atenção é o fato de, ao contrário do que afirma o título da obra, Aristóteles não estar contemplando o busto, mas sim tocando. Assim, o filósofo permanece em contato com a poesia, "a prosa conceitual do filósofo está em contato com a língua ritmada do poema" (RICOEUR, 2002, p. 52). Aristóteles olha em outra direção, que não sabemos bem; "Aristóteles é o receptor da mensagem contida no busto, ele toca a poesia para reorientar o seu olhar" (PONS in XAVIER, 2019, p. 254).

Na sequência, Ricoeur evidencia um detalhe que pode passar despercebido, mas que é de suma importância: não há ali apenas dois, mas sim três personagens. Aristóteles, vestido com roupas da época de Rembrandt, reforçando a ideia de que a filosofia é sempre contemporânea; Homero, erigido em estátua, como já mencionado; e o terceiro personagem, que se encontra na medalha presa junto à vestimenta de Aristóteles. Esse terceiro personagem é nada menos que Alexandre, o grande, rei da Macedônia (RICOEUR, 2002, p. 52-53).

Assim, entra em cena não só um terceiro personagem, mas também uma terceira esfera, a política, cuja relação não são apenas relativas à educação, já que Aristóteles foi preceptor de Alexandre. "Sua relação com o político não é só uma relação de educador, é também aquela que pensou o político, até o ponto de fazer da ética o prefácio à política". E mais, "a ética só se completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o "viver bem" (RICOEUR, 2002, p. 53).

De tal modo, Ricoeur desenvolve a presença da medalha à cintura como um lugar intermediário, simbolizando o político que se encontra silenciosamente presente, de forma discreta. Na relação entre poética e filosofia está o político: "Porque é uma relação de palavras - o poeta fala, o filósofo fala -, mas o político, em sua melhor destinação e em sua maior eficácia, é a paz pública, ou seja, a possibilidade de que o discurso continue numa ordem tranquila" . De tal modo, a medalha com a cabeça de Alexandre está para lembrar "que a filosofia não pode continuar sua obra de reflexão sobre uma palavra que não é a sua, a palavra poética, a não ser que ela continue a manter uma relação ativa com a política, da qual está encarregada" (RICOEUR, 2002, p. 53-54).

Assim, considerando que em Ricoeur o poético tem um lugar primitivo, muito além da poesia em si, como força criadora e produção de sentido, e a filosofia traz um caráter segundo, de segundo grau e reflexivo, constituem assim um âmbito fundamental que é mediado pelo político. O político, nesse contexto, é pressuposto da reflexão moral, estando antes e ao mesmo tempo depois, como finalidade (RICOEUR, 2002, p. 55).

O discurso, a linguagem, surge como dimensão fundamental em vários momentos do pensamento de Ricoeur, e está presente agora, já que os personagens das duas primeiras esferas falam e o político garante as bases para essa interlocução. Mais adiante, como uma esfera do Estado, veremos que o judiciário, como entende o filósofo, é esse espaço no qual se busca superar a violência presente na autotutela e, então, resolver os conflitos a partir do discurso e da linguagem. É nesse sentido, no texto intitulado *Violência e linguagem*, de 1967, que Ricoeur desenvolve exemplos das três esferas do nosso falar (político, poético e filosófico).

Mas fundamentalmente antes é preciso que desenvolvamos o pensamento de Ricoeur a respeito do que ele denominou *o paradoxo político*, reunindo sob esse título inclusive temas como violência e poder em diálogo com vários autores, na primeira parte de *Leituras 1: em torno ao político*, e em debate com Éric Weil, no referido *Violência e linguagem*.

Anteriormente, em *História e Verdade*, um texto especial para a segunda edição é publicado no tópico III (sobre a questão do poder) da segunda parte com tal nome: *O paradoxo político*. Esse texto, de 1957, nasceu do impacto que tiveram em Ricoeur, entre outros do século, os eventos da Revolução Húngara, de modo especial a invasão soviética de Budapeste em 1956. Como anunciamos, enquanto critério de seleção dentro da amplitude de temas trabalhados e situações vividas pelo pensador, destacamos eventos da vida pessoal e do século XX que o moveram na sua reflexão filosófica, de modo especial, política. E em Budapeste encontra-se um evento chave na sua reflexão sobre o poder político (DE MORI, 2013, p.71).

O próprio filósofo, ao abordar sobre seu percurso dentro da reflexão política, ajuda-nos a compreender como seus temas permanentes de pensamento vão se interligando com novos interlocutores e também eventos:

> Na verdade, a atenção dada ao problema moral, do qual nunca separei o problema político, é contemporânea da escolha da problemática da vontade e do seu desenvolvimento numa meditação sobre a origem da má vontade. A questão do «Estado e da violência» foi levantada desde 1957; a revolução de Budapeste suscitou, no mesmo ano, o artigo sobre o «paradoxo político» que determinaria a continuação das minhas incursões no campo da filosofia política. Não é por acaso que o meu estudo sobre o *Essai sur le mal*, de Jean Nabert, tenha surgido quase ao mesmo tempo, assim como a minha apresentação da filosofia política de Eric Weil, da qual não gostaria de separar o ensaio de Max Weber sobre "A vocação do homem político" (1959)[12] (RICOEUR, 2007b, p. 56).

[12] A decir verdad, la atención prestada al problema moral, del que nunca separé el problema político, es contemporánea de la elección de la problemática de la voluntad y su desarrollo en una meditación sobre el origen de la mala voluntad. La cuestión del "Estado y la violencia" se planteó desde 1957; la revolución de Budapest suscita el mismo año el artículo sobre la "paradoja política" que determinaría la continuación de mis incursiones en el campo de la filosofía política. No es una casualidad que mi estudio sobre el *Essai sur le mal*, de Jean Nabert haya aparecido casi al mismo tiempo, así como mi presentación de la filosofía política de Eric Weil, de la que no querría separar la del ensayo de Max Weber sobre "La vocación del hombre político.

Assim, antes de trabalhar os tópicos principais do texto (a autonomia do político, o poder e o mal, e o problema do poder em regime socialista), Ricoeur nos apresenta o paradoxo que pretende desenvolver a partir desses tópicos e, diante disso, o papel da filosofia política. Para ele, ainda que os tempos mudem e mudem também as técnicas e as relações entre os homens, o poder continua a desenvolver o mesmo paradoxo: racionalidade e possibilidade de perversão.

Por um lado, o político é expressão de uma relação humana que vai além dos conflitos de classe ou os conflitos econômico-sociais da sociedade. Mesmo que marcado por uma determinada classe dominante, o Estado permanece Estado enquanto expressão "do desejo fundamental da nação em conjunto". A partir daí, "a existência política do homem desenvolve um tipo de racionalidade específica, irredutível às dialéticas de base econômica". Mas, por outro lado, a política gera males, males do poder político. Esses males, por sua vez, também não podem ser reduzidos, por exemplo, à alienação econômica, já que uma vez resolvido esse, outros males continuam a se manifestar. De modo que "a exploração econômica pode desaparecer e o mal político persistir; mais ainda, os meios estabelecidos pelo Estado para pôr fim à exploração econômica podem ser ocasião de abusos de poder" (RICOEUR, 1968, p. 252). Ou seja, uma expressão nova de um mesmo mal que permanece.

É diante de uma racionalidade específica e de um mal específico que se constitui "a dupla e paradoxal originalidade do político", diante da qual Ricoeur vê uma tarefa à filosofia política, que seria "explicitar essa originalidade e elucidar-lhe o paradoxo; pois o mal político só pode brotar da racionalidade específica do político" (RICOEUR, 1968, p. 252-253). Ao fazer isso, no entanto, Ricoeur chama atenção ao risco ou tentação de duas perspectivas diferentes de reflexão política: uma que supervaloriza a racionalidade do político, como o fizeram Aristóteles, Rousseau e Hegel, e outra que foca na violência e mentira do poder, como fizeram Platão (crítica ao "tirano"), Maquiavel (apologia do "príncipe") e Marx (na crítica da "alienação política"). Sobre isso, De Mori sintetiza:

> O texto de 1957, que reage ao evento de Budapeste, descreve os fundamentos da especificidade política, tanto em sua racionalidade quanto em sua possível perversão. Ricoeur busca reunir duas tradições filosóficas em sua reflexão: a de Aristóteles, Rousseau, Hegel e Eric Weil, que creem na dimensão racional do político, e a de Platão e Maquiavel, que insistem em falar da violência e da mentira do poder. Ricoeur não aceita excluir a política da razão (DE MORI, 2013, p.76).

Nesse sentido, no que se refere à autonomia do político, Ricoeur começa destacando do pensamento político dos gregos o fato de praticamente todos eles terem conservado o político no campo racional. Caso tivessem demonizado a política, pondo-a à margem da razão e do discurso filosófico, a própria racionalidade se perderia. Não custa lembrar a correlação das três esferas desenvolvidas acima, quando se interpreta a pintura de Rembrandt. "Se nada é racional

na existência política dos homens", diz Ricoeur, "a razão não é real, flutua no ar, e a filosofia exila-se nos confins do Ideal e do Dever" (RICOEUR, 1968, p. 253).

De modo especial, nesse diálogo com os gregos e sua filosofia política que se vincula ao objetivo da própria filosofia que é o Bem, a Felicidade, Ricoeur resgata Aristóteles, para o qual

> a política se compreende em relação ao *telos*, seu objetivo próprio, que tem a ver com o objetivo último dos seres humanos: o bem ou a felicidade. A política, que visa ao bem viver, é, portanto, ligada a uma ética. A especificidade do político reside na sua maneira de contribuir na realização de nossa humanidade fazendo de nós cidadãos (DE MORI, 2013, p.76).

Nesse contexto, Ricoeur cita textualmente o início da *Política* de Aristóteles, que nos ajuda ainda mais a compreender essa perspectiva teleológica do Estado e a evidenciar que, a partir do bem-viver, há uma implicação mútua entre política e ética:

> Todo Estado, como bem o sabemos, é uma sociedade e a esperança de um bem o seu princípio, como sucede a toda associação, pois todas as ações dos homens têm por fim aquilo que eles consideram um bem. Todas as sociedades têm, pois, por objetivo algum benefício, e a sociedade considerada como principal, encerrando em si todas as outras, é a que propõe o maior benefício possível. É chamada Estado ou sociedade (ARISTÓTELES in RICOEUR, 1968, p. 254).

Nosso objetivo aqui não é desenvolver *O paradoxo do político* por completo, mas destacar dele os elementos que nos ajudem a ir compreendendo como que o homem Ricoeur viveu e elaborou seu pensamento no qual se insere também o político. E nesse sentido, além da ética que perpassa sua obra, como continuaremos a ver, De Mori nos recorda também do papel da antropologia, no horizonte do agir, para Ricoeur nesse processo de se viver bem e com os outros.

> Segundo Ricoeur, a antropologia é necessária para a reflexão política. Que espécie de ser deve ser o ser humano para que seja capaz de decisão e, portanto, um sujeito político? Não se pode pensar a democracia sem refletir sobre o que é um ser de decisão, que decide num contexto social, com outros (DE MORI, 2013, p.72).

Ainda segundo De Mori, em relação a esse ser de decisão que é o ser humano e que o faz em coletivo, enquanto cidadãos, o papel do Estado seria organizar tal comunidade histórica de modo que se "preserve esta dimensão política da decisão coletiva fundada sobre valores próprios. A finalidade do estado é ajudar a comunidade a fazer sua história e a permitir que ela dure diante das ameaças internas e externas." (2013, p.77). Faz-se, assim, pertinente a elaboração do tema do poder e do frágil, sobre o qual atua inclusive a violência, oferecendo auxílio na passagem para o outro lado do paradoxo.

Em diálogo com Hannah Arendt, de quem se destaca o caráter trágico do seu pensamento, com a conjunção do duradouro e do frágil (ARENDT, 2001, p. 211-219), Ricoeur declara: "Mas o duradouro não tem encarnação mais elevada do que a instituição política, que

é eminentemente frágil" (RICOEUR, 1995, p.17). Além de todo bem ao qual se objetiva, há na fragilidade a possibilidade de perversão, de corrupção. O agir político, próprio dos cidadãos que juntos decidem, só se mantém enquanto seus autores o mantêm. O poder, enquanto "capacidade de agir em comum" (RICOEUR, 1995, p.18) desaparece a partir do momento em que os homens se dispersam. Assim, temos condições de passar propriamente a *o poder e o mal*, a outra face do paradoxo do político.

É preciso iniciar considerando que embora exista uma racionalidade na intenção do Estado, ele avança através da história a partir de "golpes de decisões". "A política é organização racional, a política é decisão: análise provável de situações, conjeturas quanto ao futuro. O político não se faz sem a política" (RICOEUR, 1968, p. 259). Enquanto o político se constrói como etapa ulterior, na reflexão que se volta como retrospecção, a política se faz passo a passo, simultaneamente, "a política é uma atividade que tem como objeto o exercício do poder e sua conquista e conservação" (DE MORI, 2013, p.78). É nesse sentido que Ricoeur traz como nó do problema o fato do Estado ser *Vontade*. Assim, "se não é possível definir a política sem nela incluir o momento voluntário da decisão, também não é possível falar de 'decisão política' sem refletir sobre o poder" (RICOEUR, 1968, p. 259). Assim, Ricoeur completa: "Do político à política, passa-se da exaltação aos acontecimentos, da soberania ao soberano, do estado ao governo, da Razão histórica ao Poder" (RICOEUR, 1968, p. 260).

Nesse contexto, vemos a política em toda sua extensão, no exercício do poder a partir de um conjunto de atividades. E junto ao exercício, há também a conquista e a manutenção do poder, inclusive entre seus meios a violência dita originária, fundadora. É, pois, a política, definida em referência ao poder, que traz à tona o problema do mal político, ou seja, um mal político vinculado ao problema do poder. Aqui vale transcrever uma consideração importante sobre isso, como mais à frente também o faremos em relação à política:

> Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez seja ele na história a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal. E isso porque o poder é algo de muito grande; porque o poder é instrumento da racionalidade histórica do Estado. Não se deve em momento algum esquecer esse paradoxo (RICOEUR, 1968, p. 260).

Talvez pudéssemos fazer aqui um paralelo entre Hegel que vê Napoleão, na Batalha de de Iena, "como o espírito do mundo a cavalo", o libertador (INWOOD, 2013, p. 33), como expressão da razão que se realiza na história e, por outro lado, o que Ricoeur pôde testemunhar nas grandes Guerras, o testemunho de até onde a perversão do poder pode chegar, com o holocausto e outras barbáries, o horror. Claro que, mesmo em relação a Napoleão e a dita frase de Hegel, teria-se muito mais a ser analisado.

Ocorre que, diferentemente da racionalidade enfatizada por Aristóteles, Rousseau, Hegel, Ricoeur desenvolve em um segundo momento o mal específico do poder a partir de outra linha, com Platão, Maquiavel e Marx. E, vendo certa estabilidade da problemática em períodos tão diversos, cogita inclusive uma verdade válida para todos os tempos. Até mesmo a mais antiga profecia bíblica, de Amós, mais que pecados individuais, denuncia crimes políticos como expressão do mal do poder e clama por justiça social (OLIVEIRA, 2020).

Tomemos a ideia principal nos três dos autores citados. Primariamente, em Platão, temos destacada uma filosofia que nasce a partir da reflexão sobre o tirano, um poder sem os limites e sem o consentimento presentes na lei e nos cidadãos. Constata-se a oposição tirano-filósofo, já que há uma falsificação da palavra. Esse espaço do discurso em que fala o filósofo e fala o poeta mediado pelo político vimos acima, e agora, a partir da reflexão Socrático-Platônica sobre o tirano temos que:

> Com a tirania é evidente que a violência fala. Isso é tão evidente que os filósofos sempre opuseram a tirania, esse extremo do poder, à filosofia, vale dizer, ao discurso que tem sentido. A filosofia a denuncia precisamente porque ela entra em seu território, a linguagem. Com efeito, a tirania jamais foi o exercício bruto e mudo da força. A tirania procede por sedução, por persuasão, por bajulação; o tirano prefere os serviços do sofista aos do carrasco. Ainda hoje, sobretudo hoje, Hitler passa por Goebbels. É necessário o sofista Goebbels para criar as palavras e as frases que mobilizam o ódio, que cimentam a sociedade do crime e que convocam ao sacrifício e à morte. Sim, é preciso o sofista para dar uma voz à violência, uma voz significante, uma voz semântica (RICOEUR, 1995, p.62).

Assim, o homem, que na sua origem é palavra, linguagem a qual inclusive opõe limite à violência, *logos* que permite a comunhão de humanos, é ameaçado pela mentira, a lisonja (males que Ricoeur qualifica como políticos por excelência), por uma palavra falseada.

No *Príncipe*, por sua vez, Ricoeur também identifica os males ligados à essência da política, trata-se da relação *política e violência* que Maquiavel evidenciou. Conhecedor dessa dinâmica, a violência em Maquiavel não é aleatória ou gratuita, mas "calculada e limitada, medida pelo próprio designo de instauração de um Estado durável". E, embora tal violência tenha diante de si uma legalidade instaurada, também é marcada por uma violência bem sucedida, originária:

> Assim nasceram todas as nações, todos os poderes e todos os regimes; seu nascimento na violência foi reabsorvido pela nova legitimidade que deram à luz, mas essa nova legitimidade conserva algo de contingente, de propriamente histórico, que seu nascimento violento não cessa de comunicar-lhe (RICOEUR, 1968, p. 260).

Por fim, nessa análise do mal político, Ricoeur avança alguns séculos e aborda a crítica de Marx. Destacamos dois pontos. Primeiro, algo que perpassa todo o texto, que se refere à redução do mal político ao mal econômico. Daí, segundo Ricoeur, "a ilusão que uma sociedade libertada das contradições da sociedade burguesa seria libertada também da alienação política"

(RICOEUR, 1968, p. 263). Tal ilusão se dá visto que, mesmo que uma sociedade resolva o problema do mal econômico, o mal político permanece, em novas formas de expressão.

Depois, talvez o mais importante, a descrição do mal como algo específico da política. Ricoeur destaca como essencial da crítica de Marx o fato do Estado não ser o que pretende ser. A partir de Hegel, o Estado seria a conciliação daquilo que não poderia ser conciliado no mundo privado, na sociedade civil; as incoerências das relações privadas são arbitradas pela instância superior, o Estado. Este "é o mediador e, portanto, a razão. E cada um de nós alcança sua liberdade como um direito através da instância do Estado. É politicamente que sou livre". Sobre a recusa de tal ideia de Estado, conclui:

> O essencial da crítica de Marx é a denúncia de uma ilusão, nessa pretensão; o Estado não é o verdadeiro mundo do homem, mas um outro mundo e um mundo irreal; não resolve as contradições reais senão dentro de um direito fictício que se acha por sua vez em contradição com as relações reais entre os homens (RICOEUR, 1968, p. 263).

Considerando o que se passou muitas vezes no século XX e que podemos testemunhar inclusive nos últimos anos no Brasil, é preciso cautela para não estigmatizar a política. O fato de haver loucos perversos, como Hitler e tantos outros sempre em iminência de surgirem, certifica que o apolítico não é a saída. O próprio Ricoeur, ao final da exposição sobre o mal político, deixa claro que os objetivos de tal análise passam longe de um pessimismo e derrotismo político. "Toda condenação da política como algo de mau é ela própria mentirosa, malévola", ao contrário, "o mal político só é algo de sério por ser o mal dessa racionalidade, o mal específico dessa grandeza específica" (RICOEUR, 1968, p. 266). Eis a importância da tarefa da filosofia política ao evidenciar tal paradoxo.

Numa linguagem contemporânea, é oportuna a fala de Francisco, o papa, sobre a política em sua *Encíclica Fratelli Tutti*. No número 176, ele diz:

> Atualmente muitos possuem uma noção ruim da política, e não se pode ignorar que frequentemente, por trás desse fato, estão os erros, a corrupção e a ineficiência de alguns políticos. A isto vêm juntar-se as estratégias que visam enfraquecê-la, substituí-la pela economia ou dominá-la por alguma ideologia. Contudo, poderá o mundo funcionar sem política? Poderá encontrar um caminho eficaz para a fraternidade universal e a paz social sem uma boa política? (FRANCISCO, 2020, p.94).

Antes de concluir, ainda, Ricoeur mostra como a crítica marxista do Estado não elimina a análise de Rousseau a Hegel; pelo contrário, a confirma. Ele mostra como o problema do mal político só é grave porque há vontade geral, há uma teleologia da história, pelo fato de o Estado ser representativo da humanidade. Por fim, "é porque o Estado é uma certa expressão da racionalidade da história, uma vitória sobre as paixões do homem privado, sobre os interesses

‘civis’ e mesmo sobre os interesses de classe, que ele é a grandeza humana mais exposta, mais ameaçada, mais inclinada ao mal” (RICOEUR, 1968, p. 266).

Essa leitura que Ricoeur faz em *O paradoxo do político* nos dá condições de fechar esse tópico trazendo seu olhar mais amplo sobre o final do século, pós-Guerra Fria, e a imprevisão do novo tempo que se começa após 1989, com a queda do muro de Berlim. De algum modo, por detrás do hitlerismo e stalinismo, do evento de Budapeste, da tentativa de destruição da justiça social por parte do sistema neoliberal que avança no pós-União Soviética e tantos outros eventos, há a fragilidade do querer viver juntos em sociedade e a perversão do poder, que analisamos neste tópico. Perguntado como vê o século XXI, Ricoeur responde:

> O pior que está à nossa frente é múltiplo. Primeiro, o fato de que a economia de mercado ganhou. Ela não tem concorrente, mas, além disso, é totalmente incapaz de resolver os problemas das desigualdades, da pobreza extrema até mesmo dentro dos Estados Unidos, da pobreza aqui no Ocidente, do desemprego, e do Terceiro Mundo, de nossa relação com o Terceiro Mundo, ou seja, quatro quintos da humanidade (RICOEUR, 2002, p. 61).

O fim da Guerra Fria gera em Ricoeur um certo alívio, inclusive com o fim do comunismo. Porém, abria-se para o mundo um tempo de considerável incerteza no qual o receio de, com a queda do comunismo, perder-se também todas as conquistas da social-democracia era real. Ricoeur demonstrava preocupação com os mais pobres e o risco da economia de mercado transformar saúde, educação e segurança em meras mercadorias. “É o que eu mais temo: a incapacidade da economia de mercado de produzir as regulamentações sociais compensadoras de seus sucessos, a saber, que é a única economia que produz, mas não é uma economia que distribui corretamente” (RICOEUR, 2002, p. 61). E desse modo, nos preparamos para um último passo nesse capítulo: como Ricoeur compreende e discute o justo.

1.3 O bom, o legal e o desafio de se buscar o justo

A partir do que foi dito até aqui, o político em Ricoeur deve ser concebido implicado ao ético e vice-versa, e isso se dá a partir do *bem viver*. A vida em sociedade tem como finalidade uma realização, fazendo possível que a existência seja plena não só para si mesmo, mas para os demais cidadãos. Ricoeur expressa essa perspectiva a partir da fórmula: “o desejo de uma ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas” (VILLELA-PETIT, 2023, p. 75). Assim, segundo De Mori, “Ricoeur propõe uma filosofia política onde está presente a dimensão teleológica da ação e do bem” (2013, p.78). E acrescenta:

> Após restaurar a especificidade da racionalidade política e sua autonomia diante da esfera econômico-social, Ricoeur articula a relação entre política e ética. A “Pequena Ética” de *SA*[13] desenvolve a relação que o pensamento político estabelece com a ética,

[13] *O si-mesmo como outro*.

> fazendo interagir ética, moral e sabedoria prática, e tornando a convicção e o julgamento moral em situação as expressões de uma intenção ética que ultrapassa a moral formal (DE MORI, 2013, p. 78-79).

Assim, a concepção ética de Ricoeur, desenvolvida na supracitada *Pequena ética*, coloca-nos diante de duas heranças distintas as quais ele aprofunda e busca se posicionar; tradições, por sinal, que trazem duas concepções rivais de justiça. É, pois, no campo dos princípios de justiça, que passamos a estar aptos para desenvolver melhor a ética de Ricoeur e, nos capítulos seguintes de nosso estudo, verificar como isso impacta sua visão referente à justiça específica dos tribunais e o espaço para a dinâmica do perdão. Será também no capítulo seguinte que aprofundaremos a prática social regida pela ideia de justiça, com suas circunstâncias, canais e argumentos próprios. Por ora, nos interessa compreender como Ricoeur desenvolve seu pensamento ético, este que perpassa sua obra de vários modos.

As tradições com as quais Ricoeur dialoga na construção de sua *pequena ética* é a aristotélica, numa perspectiva teleológica, e a kantiana, na perspectiva deontológica, estabelecendo contato ainda com outros pensadores dos quais destacamos John Rawls, com *Uma teoria da justiça*, dada sua importância. Assim, Ricoeur evidencia que o predicado "justo" se revela tendente ao bom e ao legal, procedentes das duas perspectivas opostas destacadas acima. Essa oposição, conforme trabalharemos, mais que uma fragilidade do conceito, revela uma dialética: essa "dialética do 'bom' e do 'legal' seria inerente ao papel de ideia reguladora, que pode ser atribuído à ideia de justiça com relação à prática social que nela se reflete" (RICOEUR, 1995, p. 91). Essa é a hipótese sobre a qual o pensador Ricoeur trabalha.

De tal modo, o percurso dialético desenvolvida parte do Bom, com referências em Aristóteles, numa visada ética que remete à *"vida boa" com e para os outros em instituições justas*. Como se pode perceber, o primeiro componente da visada é a "vida boa", "que deve ser nomeado em primeiro lugar porque é o próprio objeto da visada ética" (RICOEUR, 2019, p. 187). A vida boa traz o caráter teleológico, quando viver bem é a finalidade da ação; ou ainda, "essa intenção de uma *vida boa* que confere à virtude particular da justiça o caráter teleológico" (RICOEUR, 1995, p. 91).

No entanto, tal ideia também traz um paradoxo. Por um lado, dessa intenção de uma vida boa a ação humana recebe um sentido, uma direção para seu cumprimento. Mas por outro lado, não há um consenso sobre o que seja verdadeiramente o Bem, levando o predicado "bom" a ser atingido pela incerteza. Ricoeur recorda os debates no decorrer da história da filosofia sobre o que seria o bem humano passando por platônicos, aristotélicos, epicuristas, estoicos… É verdade que Aristóteles tenha buscado na práxis a base da vida boa, uma práxis que tenha em

si mesma o seu próprio fim (RICOEUR, 2019, p. 188). Mas a discussão segue aberta, e no caso das teorias da justiça propriamente, que mais nos interessa, vemos tal questão ganhar evidência no embate com a herança kantiana na qual se busca uma fundamentação desconectada de uma preconcepção de bem.

Em todo caso, "seja qual for a imagem que cada um tenha de uma vida plena, esse coroamento é o fim último de sua ação" (RICOEUR, 2019, p. 187). E, na passagem para o segundo elemento da visada, De Mori nos ajuda estabelecer uma síntese quando diz que

> a dimensão racional do político e sua perspectiva teleológica prolongam o desejo de uma vida boa e realizada, que para o sujeito se reflete na "estima de si". Em segundo lugar, o político prolonga a exigência do reconhecimento mútuo entre as liberdades, que constitui a dimensão da intenção ética. O desejo de viver é desejo de bem viver com e para o outro. À afirmação de si da liberdade se acrescenta então a vontade de que a liberdade do outro também seja (DE MORI, 2013, p.79).

Por isso, além da *visada de uma vida boa*, trata-se também de um desejo *com e para o outro*. Nesse segundo momento, Ricoeur toma a ideia de *solicitude* que, mais que somar a estima de si de fora, a expande. Nesse sentido, estima de si e solicitude não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra. No plano ético, a auto interpretação se torna estima de si. Quando o *si* é dito digno de estima, mais do que por suas realizações, refere-se a suas capacidades. Somos então esse ser capaz de avaliar suas ações, interpretar, de avaliar-se, estimar-se bom. Aqui, mais que poder fazer, o principal é, no plano ético, poder-julgar (RICOEUR, 2019, p. 196-198).

Nessa passagem, pergunta-se pela necessidade da mediação do outro, uma vez que no próprio Aristóteles, que dá o tom do texto de Ricoeur, isso parece ocorrer. Em Aristóteles (2011, p. 168-211), a amizade faz a transição entre a visada da *vida boa*, que se reflete na estima de si mesmo, e a justiça, virtude política da pluralidade humana (RICOEUR, 2019, p. 199). "O fato de a visada do bem viver implicar de alguma maneira o sentido de justiça é algo que está implicado na própria noção de outro. O outro é também o outro do 'tu'. Correlativamente, a justiça se estende mais longe que o face a face" (RICOEUR, 2019, p. 214).

Aqui, tem-se um passo além da amizade, já que esta está vinculada às relações interpessoais e o bem viver a transcende, estendendo-se às instituições. Em outras palavras, "é preciso fazer uma distinção entre amizade e justiça; se a primeira regula as relações interpessoais, a segunda regula as instituições" (MARTINS in XAVIER, 2019, p. 270). De tal modo, chegamos ao terceiro componente da visada ética: *nas instituições justas*.

Além do fato de o bem viver não se limitar às relações interpessoais, uma outra asserção é posta nesse momento. Refere-se ao fato de a justiça apresentar características éticas que não estão presentes na solicitude, é o caso da exigência de igualdade.

> A instituição como ponto de aplicação da justiça e a igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça são os dois cernes da investigação referente ao terceiro componente da visada ética. Dessa dupla investigação resultará uma nova determinação do si, a do cada um: cada um seu direito (RICOEUR, 2019, p. 214-215).

Por instituição, Ricoeur compreende a estrutura do "viver junto" próprio de uma comunidade histórica que, embora não se reduzam às relações interpessoais, estão a elas vinculadas e que a noção de distribuição também ajuda a compreender. A ideia de instituição não se caracteriza por regras coercitivas, o que veremos a seguir no campo da moral; mas sim, fundamentalmente, pelos usos e costumes comuns. A ética do viver junto, do poder em comum, já se mostra detentora de uma primazia em relação ao modelo coercitivo próprio do sistema jurídico.

Aqui se insere o questionamento sobre a quem pertence a noção de justo: ao plano ético e teleológico que estamos a tratar ou ao moral deontológico ao qual logo passaremos? Trata-se do justo, como já dissemos antes, que tende aos dois lados. Por enquanto vemos o lado do *bom*, "marcado pela extensão das relações interpessoais para as instituições" (RICOEUR, 2019, p. 219). Legitimando essa vertente, há uma origem que Ricoeur costuma dizer "quase imemorial" da ideia de justiça, dentro por exemplo do campo sagrado, mítico, arcaico, que comprova que senso de justiça não se esgota nas elaborações próprias dos sistemas jurídicos. Além disso, a ideia de justiça se mostra mais bem designada como *senso de justiça*, e mesmo senso do injusto, já que somos mais sensíveis à injustiça, àquilo que nos falta, como ocorre em nossa infância diante de uma partilha não equitativa.

Nesse sentido, vem ao caso a concepção distributiva da justiça, que vai além da questão econômica. Ricoeur insere tal questão nesse estágio para "garantir a transição entre o nível interpessoal e o nível social na visada ética" (RICOEUR, 2019, p. 222). Explicitando a ideia de repartição, o autor relaciona ao ato de tomar parte em uma instituição. Relaciona tomar parte e receber parte, ideias diferentes que se apoiam. Tal perspectiva distributiva, de Aristóteles a John Rawls, que veremos melhor, está estreitamente ligada ao conceito de justiça. E diante do injusto, aqui no aspecto da repartição, também nomeado desigual, somos imediatamente sensíveis, até mesmo antes do senso de justiça como se afirmou.

O tema da igualdade é fundamental porque ela "está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais" (RICOEUR, 2019, p. 224-225). A solicitude coloca diante do *si* um outro que se conhece, que tem um rosto, com o qual se fica face a face, como ocorre na amizade. Já a igualdade coloca diante do *si* "um outro que é cada um", uma vez que o campo de aplicação da igualdade é amplo, além daquele que é "meu" conhecido.

Mas como dissemos mais acima, o justo pende para os dois lados. Além do lado do bom, perspectiva teleológica do qual o viver junto tende enquanto realização plena, é preciso avançar na outra direção, do legal, que Ricoeur situa como âmbito moral. Vale expor já aqui, no modo conciliador de Ricoeur trabalhar, como ele articula as duas heranças: a aristotélica e kantiana. Ricoeur defende a primazia da perspectiva ética sobre a moral já que, como dissemos, o âmbito dos interditos e do dever não dá conta do senso de justiça em seu todo.

Porém, e então passamos ao segundo momento da dialética entre o bom e o legal, por conta da violência e mesmo da perversão que constitui as relações nos seus termos mais amplos, Ricoeur vê a necessidade de que a visada ética passe pelo crivo da norma (RICOEUR, 2019, p. 185). Além de justificar a submissão do desejo de viver bem à prova da norma, nesse segundo momento objetiva-se evidenciar como os conflitos do formalismo estreitamente associado ao deontológico requerem uma volta da moral à ética, "mas a uma ética enriquecida pela passagem pela norma e investida no juízo moral em situação" (RICOEUR, 2019, p. 227).

Nesse momento da dialética, mais que apenas trabalhar a herança kantiana, Ricoeur já busca confrontá-la com a herança aristotélica *eudaimonista*, verificando não apenas as condições de ruptura, mas também eventuais continuidades. Enquanto ruptura, de certo modo popularmente difundido, vale a pena analisar o que Ricoeur escreve em *O justo entre o legal e o bom*:

> Passar de um formalismo imperfeito a um formalismo perfeito é cortar o laço que liga a virtude da justiça dos antigos e dos medievais à ideia do Bem, quer se trate do Bem em geral, da ideia de vida boa, do bem de uma comunidade histórica particular, ou dos bens substanciais que dão conteúdo à idéia de justiça nas partilhas desiguais" (RICOEUR, 1995, p. 95).

Assim, o formalismo imperfeito é da ordem do teleológico, com referência a um bem ao qual se tende; enquanto um formalismo completo, sobre o qual nos debruçamos mais neste momento, temos uma perspectiva que se fecha à ideia de bem comum e também de "bens substanciais que deem um conteúdo à justiça nas partilhas desiguais" (RICOEUR, 1995, p. 96). Ricoeur recorda ainda que foi sob o impulso do pensamento kantiano que a teoria da justiça, rompendo com o teleológico, passou para o lado do deontológico segundo o qual se coloca as relações morais, jurídicas e políticas sob a ideia de legalidade.

Por detrás da perspectiva deontológica kantiana temos a concepção de dever que, livrando o agente das inclinações próprias da vida concreta e das paixões, das inclinações, busca a vontade boa sem restrição. Entra-se, pois, na problemática da universalização e, junto a ela, a questão da coerção. A fundamentação da ação deverá estar ancorada na razão, comum a todo

ser humano, segundo a qual a vontade boa efetivamente é um agir por dever (RICOEUR, 2019, p. 227).

Sem negar a ruptura operada pelo formalismo kantiano, Ricoeur busca ver certa continuidade, ou, ao menos, verificar essa possibilidade; quer dizer, ele busca identificar tanto traços da tradição teleológica que acenam em direção ao formalismo, e também traços da concepção deontológica da moral que permaneçam ligadas à concepção teleológica da ética. Assim, primeiro Ricoeur destaca o que ele chama de antecipações do universalismo próprio da corrente ligada a Kant já presentes implicitamente na perspectiva teleológica. Delas, destacamos as duas que remetem diretamente a Aristóteles:

> Acaso não seria possível dizer que o estabelecimento, por parte de Aristóteles, de um critério comum a todas as virtudes - a saber, a *mesótes*, o meio-termo, a medianidade - assume, retrospectivamente, o sentido de um início de universalidade? E quando, ainda na esteira de Aristóteles, demos por objeto à estima de si *capacidades* tais como a iniciativa da ação, a escolha por razões, a avaliação e a valoração dos objetivos da ação, acaso não conferimos, implicitamente, um sentido universal a essas capacidades como aquilo em virtude de que as consideramos estimáveis, e a nós mesmos por acréscimo? (RICOEUR, 2019, p. 229).

Na sequência, destaca os vínculos da obrigação moral com a visada da vida boa. Ricoeur faz isso evidenciando o lugar que o conceito de *boa vontade* tem em Kant, analisando a seguinte frase: "De tudo o que é possível conceber no mundo e mesmo em geral fora do mundo, não há nada que possa sem restrição ser considerado bom, a não ser uma vontade boa" (RICOEUR, 2019, p. 229-230). Dessa afirmação, o pensador de Valence identifica duas afirmações que preservariam certa continuidade entre as perspectivas deontológica e teleológica.

A primeira se refere ao entendimento de "bom moralmente" como "bom sem restrição", de modo que as condições interiores ou circunstâncias exteriores da ação não fossem consideradas. Assim, o "bom" remeteria à marca teleológica, enquanto o "sem restrição" coloca de fora tudo que possa privar o "bom" de sua marca moral. Já na segunda afirmação que preserva a continuidade com a perspectiva ética, o que comporta o predicado bom é agora a *vontade*. Ao conceito kantiano de *vontade* Ricoeur afirma poder-se equiparar "o poder de pôr um começo no curso das coisas, de decidir com base em razões" que por sinal é objeto da estima de si. E conclui:

> Mas na moral kantiana a vontade tem o lugar que o desejo racional ocupava na ética aristotélica; o desejo é reconhecido por sua visada; a vontade, por sua relação com a lei; ela é o lugar da pergunta: "Que devo fazer?" Num vocabulário mais próximo de nós, dir-se-ia que o querer se expressa em atos de discurso pertinentes à família dos imperativos, enquanto as expressões verbais do desejo - inclusive a felicidade - são atos de discurso de tipo optativo (RICOEUR, 2019, p. 231-232).

Vale destacar, como o faz Ricoeur, que só merece o nome de "leis" aquelas disposições jurídicas que derivam de um imperativo supremo e *a priori* ("Age de tal modo que trates a

humanidade na tua pessoa ou na de outro não apenas como meio, mas sempre também como um fim em si"). No entanto, conforme o próprio Kant testemunha em sua teoria do direito, são poucas as leis que de fato derivam como conclusão do imperativo formal, cabendo à atividade legislativa as demais leis. Assim, há também uma passagem do formalismo rigoroso para um positivismo jurídico, no qual prevalece uma constituição empírica e histórica. Ainda assim, marca esses dois ramos do legalismo jurídico a ideia de um formalismo completo que não abre espaço para a concepção de bem comum ou bens que oferecem um conteúdo à justiça (RICOEUR, 1995, p. 96).

Trata-se, pois, da concepção puramente processual de justiça que, mais que destruir, Ricoeur deseja entender melhor e diante da qual percebe que há, na verdade, resquício do teleológico visto acima e ainda uma possível necessidade de volta à ética como abordaremos mais ao final. No campo institucional, Ricoeur nota uma aproximação entre a perspectiva deontológica com a tradição contratualista, na qual a ficção de um contrato permite a um conjunto de indivíduos superarem um suposto estado primitivo de natureza, atingindo o Estado de direito. Ricoeur acredita não ser por acaso tal aproximação entre essas duas perspectivas já que, segundo ele, "a ficção do contrato tem por objetivo e função separar o justo do bom" (RICOEUR, 1995, p. 97).

Tendo se afastado uma fundamentação sobre a ideia de bom, essa hipótese pleiteia que compete ao contrato, ao processo contratual, o engendramento do princípio (ou dos princípios) de justiça. Nesse sentido, o contrato ocuparia no campo das instituições o lugar que a autonomia ocupa em relação ao sujeito que se dá a si mesmo uma lei fundamentada no dever moral - quer dizer, "uma liberdade suficientemente separada da ganga das inclinações se dá uma lei que é a própria lei de liberdade" (RICOEUR, 1995, p. 97). Porém, há uma diferença essencial já que a liberdade do indivíduo seria um fato da razão atestado pela consciência e o contrato se trata de uma ficção, ainda que fundadora.

Isso se dá porque a república não é um fato como é o caso da consciência; no entanto, carece de ser fundada, ainda que de modo provisório. Assim, "permanece então a ficção do contrato para igualar uma concepção deontológica da justiça ao princípio moral da autonomia e da pessoa como fim em si" (RICOEUR, 1995, p. 97). Mas, em última análise, Ricoeur considera que o enigma da fundação da república permanece sem resolução, conforme transparece em autores como Rousseau e Kant. No caso deste, embora a ligação entre autonomia e contrato social seja pressuposta, permanece injustificada. É, pois, a esse problema que John Rawls tenta resolver.

Rawls propõe o termo equidade (tradução de *fairness*), que mais adiante Ricoeur identifica como um outro nome do senso de justiça (após passar pelo crivo da norma), como chave do conceito de justiça, de modo que equidade, então, caracterize a situação original do qual deriva a justiça das instituições. Nesse sentido, ele assume a ideia de um contrato original estabelecido entre pessoas livres e racionais, empenhadas na promoção de seus interesses individuais. De tal modo, podemos constatar contratualismo e individualismo avançando juntos.

Ricoeur considera que, se essa tentativa de Rawls tivesse tido sucesso, chegaria-se de fato a uma concepção puramente processual da justiça e, como consequência, estaria-se livre da pressuposição de um bem e libertaria o justo de sua tutela (no nível das instituições, mas também dos indivíduos e mesmo dos Estados-nação que são como grandes indivíduos). Para se compreender melhor o projeto de Rawls, Ricoeur destaca "o paradoxo provocado por Kant, a saber, que, não podendo derivar um corpo articulado de leis de um princípio tão abstrato quanto o respeito da pessoa humana, se remete ao poder legislativo de fato para dar um conteúdo a esse vazio do formalismo". E como vimos antes, passa-se "de um formalismo abstrato ao positivismo jurídico mais radical" (RICOEUR, 1995, p. 98).

A esse perigo interno do âmbito deontológico se poderia dar uma resposta a partir de uma deliberação, em situação irreal, quando princípios de justiça fossem produzidos suficientemente articulados para se erigir o direito como verdadeiro organizador social. Para essa dificuldade, Ricoeur destaca da obra de Rawls os princípios de justiça que nascem de uma deliberação a-histórica sob o véu da ignorância. Porém, de início, já se questiona a capacidade de tais princípios, derivados de uma situação imaginária, para articular o querer viver em comum de uma comunidade histórica, não imaginária.

Ricoeur não duvida que a deliberação sob o véu da ignorância proposto por Rawls, no qual nenhum dos indivíduos saibam qual seu papel e status na sociedade, levem a princípios mais precisos e fecundos socialmente do que o imperativo kantiano explicitado anteriormente, sobre o respeito às pessoas. No entanto, considera ainda grande a distância entre os princípios de justiça, muito formais, e a prática jurídica historicamente situada; e diante disso, preocupa-se com "os desdobramentos que os princípios de justiça devem encontrar numa discussão não mais irreal, conduzida sob o véu da ignorância, mas numa discussão real conduzida ao nível do que Hannah Arendt chama de "espaço público de manifestação" (RICOEUR, 1995, p. 98). É no nível desses desdobramentos, em que se busca enraizar a ideia de justiça na prática jurídica efetiva, que se faz necessário o recurso a "uma ideia transformada do bem ou dos bens", em confronto com o esforço de uma concepção puramente processual da justiça.

Para desenvolver alguns pontos da análise de Rawls referentes aos princípios de justiça que vão na direção das demandas sociais conflitantes, Ricoeur o faz destacando três pontos. O primeiro declara que os princípios a serem enumerados são princípios de distribuição. Assim, recorda como a ideia aristotélica e medieval da justiça distributiva já ajuda na compreensão da ideia de distribuição. De tal modo, a justiça numa perspectiva distributiva remete a uma variedade suscetível à distribuição tais como direitos, deveres, benefícios, encargos.

Em Rawls, no entanto, não se deve acentuar a significação das coisas a se partilhar sob o risco de reintroduzir a perspectiva teleológica, já que "o formalismo do contrato tem por efeito neutralizar a diversidade dos bens em favor da regra de partilha" (RICOEUR, 1995, p. 99). Essa questão é importante porque é problemática a passagem da situação original, irreal, para uma sociedade concreta e complexa como costuma ser a nossa. Enquanto sistema de distribuição, toda distribuição na sociedade pode se mostrar problemáticas e também aberta a alternativas, já que existem muitas formas de se repartir vantagens e desvantagens. Numa dinâmica consensual-conflitiva, pode-se contestar principalmente uma repartição desigual, mas também construir um consenso em torno dos processos que arbitram sobre as reivindicações conflitantes.

O segundo ponto forte, como diz Ricoeur, refere-se ao fato de Rawls propor, mais que um, dois princípios de justiça, quando "o segundo se encarrega de solucionar o espinhoso problema das partilhas desiguais já evocados por Aristóteles sob o título da 'Igualdade proporcional'" (RICOEUR, 1995, p. 99-100). O primeiro princípio se encarrega da igualdade geral de todos os cidadãos diante da lei, em conformidade com os ideias democráticas contemporâneas (como acontece no direito de votar, por exemplo). Esse primeiro princípio tem prioridade de satisfação. Já o segundo princípio nos leva ao terceiro ponto abordado por Ricoeur, que ele considera ser o mais crucial e controvertido da obra de Rawls.

O terceiro ponto se refere ao segundo princípio de justiça pelo qual Rawls trata dos princípios desiguais relativos tanto às diferenças de rendimentos (e riquezas) quanto às diferenças de autoridade (e responsabilidade) nas variadas organizações. De tal modo, esse princípio afirma que, "entre todas as partilhas desiguais, existe uma que é mais justa do que todas as outras. É a partilha na qual todo aumento de vantagem dos mais favorecidos é compensado por uma diminuição das desvantagens dos menos favorecidos" (RICOEUR, 1995, p. 100). Trata-se do conhecido "maximin", elaborado também na fórmula, "maximizar a parte mínima".

O essencial aqui seria o ponto de equilíbrio que há nas partilhas desiguais, de modo que algo do primeiro princípio permanece preservado no segundo. Isso se dá sob a forma de

igualdade de oportunidades que Rawls expressa como "posições de partida". Mas há ainda algo de desejo e exigência não satisfeita, já que tais posições dão acesso a desigualdades (econômicas e sociais) reconhecidas como justas. Ricoeur acredita que

> a formulação de Rawls trai esse embaraço no ponto de articulação dos dois princípios, do qual um é igualitário e outro não: "as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que, ao mesmo tempo, a) se possa razoavelmente esperar que sejam, vantajosas para cada um, e b) estejam ligadas a posições e funções abertas a todos (RICOEUR, 1995, p. 101).

É diante dessa ambiguidade que Ricoeur evidencia uma questão de fundo referente à possibilidade de princípios de justiça, principalmente o segundo, poder atuar como "ideia diretriz" com relação à justiça na prática social. Sugere que seja o debate público contínuo que possa proceder os desdobramentos entre princípios ainda muito abstratos, como os que trabalhamos acima, e a prática judiciária concretamente. O aprofundamento na questão judiciária mais diretamente acontecerá no capítulo seguinte quando entramos efetivamente no âmbito que esta pesquisa se dá, tendo o presente capítulo a função de nos ajudar a compreender como o tema do justo acontece na obra de Ricoeur e como ele estabelece diálogos.

Antes, porém, é preciso recordar o percurso feito por Ricoeur quando parte do desejo de se viver bem, com o outro e em instituições justas, onde se encontra o senso de justiça. Este, sob a égide do formalismo moral, torna-se regra de justiça (RICOEUR, 2019, p. 228); o respeito à pessoa corresponde à estima de si vista num primeiro momento e que passa pelo crivo da norma universal, ou seja, "a estima de si sob o regime da lei" (RICOEUR, 2019, p. 229). De tal modo, a regra de justiça para as instituições corresponde à exigência normativa expressa na autonomia e respeito às pessoas no nível interpessoal (RICOEUR, 2019, p. 257).

A submissão da perspectiva ética ao crivo da norma é justificada pela vontade humana que não é perfeita e tende às inclinações; e nesse sentido, há a possibilidade da perversão, a propensão ao mal que afeta a liberdade, comprometendo o ser efetivamente autônomo (RICOEUR, 2019, p. 244-245). Anteriormente, vimos também os riscos da perversão no campo político. Assim, conclui Ricoeur: "visto que *há* mal, a visada da 'vida boa' precisa assumir a prova da obrigação moral" (RICOEUR, 2019, p. 246).

Mas a hipótese que rege a pequena ética de Ricoeur busca afirmar "o primado da ética sobre a moral" (RICOEUR, 2019, p. 209), de modo que ela não pode ficar definitivamente confinada à égide da norma. Isso ocorre porque a moral da obrigação cria situações conflituosas e difíceis em que a sabedoria prática não teria outro recurso a não ser recorrer à intuição inicial da ética, no juízo moral em situação. Esse retorno da moral à ética não se trata de uma mera soma dos dois primeiros momentos, ética e moral numa terceira instância. Além disso, não se

trata de uma negação da moral da obrigação, esta que ajuda a purificar as inclinações e ilusões que obscurecem a visada da vida boa. O que dificulta o juízo moral em situação é o rigor do formalismo. Mas nesse percurso,

> sem a travessia dos conflitos que abalam a prática guiada pelos princípios da moralidade, sucumbiríamos às seduções de um situacionismo moral que nos entregaria indefesos à arbitrariedade. Não há caminho mais curto que aquele para se atingir o tino graças ao qual o juízo moral em situação e a convicção que o habita são dignos do título de *sabedoria prática* (RICOEUR, 2019, p. 275-276).

Assim, resta claro que o problema não era uma soma entre filosofia política e filosofia moral, mas perceber as novas características correspondentes à prática política. Os conflitos ligados a essa prática oferecem pano de fundo para os conflitos criados pelo próprio formalismo no âmbito interpessoal envolvendo norma e solicitude mais singularizante (RICOEUR, 2019, p. 288). Tal prática política é o lugar no qual "o político pode ser visto não só em seu enraizamento na intenção ética ou em sua formalização nas normas de justiça, mas no coração das situações de conflito" (DE MORI, 2013, p. 83).

Em tais situações, como nos ajuda compreender De Mori e a própria inserção realizada por Ricoeur *Do trágico da ação* em sua *pequena ética*, damo-nos conta de que há situações nas quais o formalismo não dá conta e o julgamento moral em situação se mostra o único possível. E, em nosso tempo, diante das tantas tradições e vozes que disputam espaços, tal pluralismo torna ainda mais desafiante as decisões, já que as muitas tendências geram também seus conflitos, inclusive sobre questões de justiça, como chama a atenção Ribeiro (2016, p. 389-390).

Assim, na perspectiva de Ricoeur, a sabedoria prática seria essa capacidade de "inventar comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos" (RICOEUR, 2019, p. 312), atividade está cada vez mais desafiante por conta da pluralidade e complexidade das relações já destacadas acima. Ainda assim, apenas a sabedoria prática, "em situação de conflito, faz apelo à convicção para além da insuficiência das regras e logra nos instruir e orientar. É uma dialética entre ética e moral, que leva a convicções bem discernidas, tomando o lugar da substância dos costumes encarnados numa comunidade" (DE MORI, 2013, p. 83).

Assim, ao final deste capítulo, precisamos dizer que, assim como na primeira e segunda parte deste texto o objetivo consistiu em mostrar como nosso objeto de estudo encontrou espaço dentro da obra de Ricoeur, considerando sua vida e seu pensamento político, este último tópico também insere nessa dinâmica o justo. Não se tratava de esgotar o tema ou abordar todos os seus pontos relevantes, que são muitos, mas situar o objeto deste estudo dentro do período da filosofia prática de Ricoeur, na qual estão ética e política.

Esse caminho se mostra importante, entre outros motivos, porque constrói as bases para o tema do judiciário que começa no capítulo seguinte, no qual muitas vezes estão em jogo o legalismo e a convicção do que de fato é bom; ou ainda, na última parte de nosso estudo, possibilita perguntar se, assim como o bom precisa se submeter ao legal por conta da violência e voltar à ética por aquele não ser o suficiente para as questões difíceis no caso concreto, não seria também o caso de abrir espaço ao perdão no seio da justiça ainda que aquele seja de outra lógica. É o que buscaremos investigar.

2 DA VIOLÊNCIA AO DISCURSO: O PARADOXO DO JUDICIÁRIO SOB A IMINÊNCIA DE UM FRACASSO

Tendo percorrido aspectos importantes da vida e obra de Ricoeur, situando-os fundamentalmente no contexto do século XX, destacamos elementos e fatos que nos ajudaram a chegar à etapa da qual agora partimos. Sem deixar de mostrar como os tantos temas percorridos pelo nosso pensador estão conectados, fomos nos aproximando cada vez mais da última fase de sua obra, na qual se situam a ética e a política, sua filosofia prática.

Nesse percurso, o tema da justiça, num sentido amplo, já se fez presente e foi devidamente trabalhado. Agora, porém, além da elaboração da filosofia moral e política já apontada anteriormente, diante do objeto desta pesquisa, é preciso que foquemos na questão jurídica específica. Nessa perspectiva, o prefácio de *O Justo 1* (e também a introdução de O *Justo 2*) se mostra imprescindível, ajudando-nos a compreender bem como que a preocupação com a questão jurídica desponta do todo da obra de Ricoeur como uma especificidade que exige e carece de atenção ao final do século XX até seus últimos textos.

Assim, o caminho fica pavimentado para que possamos trabalhar como Paul Ricoeur enxerga o processo jurídico em geral e, de modo especial, a área penal. Como se verá, mesmo aqui, temas importantes em seu percurso, como a questão do discurso e da interpretação, revelam-se conectadas. No entanto, mais que apresentar o funcionamento da justiça dos tribunais aos olhos de Ricoeur, concluímos apontando aquilo que pode ser o sinal de um fracasso, analisado filosoficamente por nosso pensador.

2.1 Da ético-política à preocupação com a questão jurídica específica

Tendo em consideração o que abordamos ao final do primeiro capítulo, é preciso destacar o papel de *O si mesmo como outro* na passagem do ético-político à perspectiva propriamente jurídica das abordagens de Ricoeur. Marcelino Agis Villaverde nos recorda que, no ano de 1990, Ricoeur tem sua transição de uma filosofia hermenêutica para outra mais prática marcada pela publicação daquela obra (VILLAVERDE, 2006, p.40). Sendo ainda que o próprio Ricoeur nos informa, no seu prefácio ao primeiro volume de *O Justo*, que as reflexões reunidas ali numa perspectiva jurídica específica somente foram possíveis por conta do já indicado na sua *pequena ética*, integrante de *O si mesmo como outro*. Devemos desenvolver esses dois pontos.

Primeiramente, a questão da filosofia prática de Ricoeur. Embora seja possível perceber na trajetória do filósofo, conforme nos mostra Villela-Petit, o tema do agir, da *práxis*, como

algo que sempre esteve presente (VILLELA-PETIT, 2023, p. 89-90), é importante a consideração de Villaverde sobre uma transição marcada de um período fortemente hermenêutico para outro em que predomina a filosofia prática. E se fazem ainda mais pertinentes seus questionamentos a respeito:

> Qual significado pode ter o fato de que a longa jornada da obra filosófica de Ricoeur se encerre em uma filosofia prática ético-política? Por que um filósofo que se dedicou ao longo de três décadas, em sua principal etapa criativa, à hermenêutica desemboca em uma filosofia prática?[1] (VILLAVERDE, 2006, p.42, tradução nossa).

Embora não haja uma resposta fechada ou única, o modo ricoeuriano de fazer filosofia que buscamos evidenciar ao longo do primeiro capítulo já nos ajuda a situar as perguntas de Villaverde supracitadas. Isto é, seu modo plural e sempre a perseguir as novas questões que surgem no seu íntimo ou que os novos tempos lhe impõem. Além disso, Villaverde traz ao menos três hipóteses importantes a serem consideradas.

Primeiro, como já trabalhamos, o fato de Ricoeur não ter sido um filósofo que somente passasse pelo século mas, sim, um atuante nele, ou seja, "Ricoeur foi um filósofo comprometido não só com a filosofia, mas também com a própria realidade que lhe coube viver[2]" (VILLAVERDE, 2006, p. 42, tradução nossa). O que pode ser comprovado quando se reúnem os seus tantos textos no decorrer dos anos, muitos deles constituídos enquanto palestras e seminários em contextos políticos. Sobre isso, inclusive, testemunha Pellauer: "Seus ensaios abordando a condição da lei e o papel do sistema legal decorrem em grande medida de sua participação em seminários e conferências com magistrados, teóricos e historiadores do direito na sua última década de vida" (PELLAUER, 2009, p. 178-179).

Uma segunda hipótese que pode ajudar a explicar como a hermenêutica de Ricoeur desemboca na filosofia prática seria um certo excesso de teoria pouco ou nada orientada para as questões da vida cotidiana e prática. Um certo distanciamento das abordagens filosóficas da realidade concreta. O autor destaca nesse sentido a própria hermenêutica contemporânea "ao ampliar sua ambição filosófica e ontológica, o que explicaria esta desembocadura final de Ricoeur em temas ético-políticos"[3] (VILLAVERDE, 2006, p. 42, tradução nossa).

Por fim, destaca-se a própria preocupação de Ricoeur para com o ser humano, tendo a pessoa com um final prático. Ou seja, "em qualquer de suas etapas, sua filosofia permaneceu

---

[1] "¿Qué significación puede tener el hecho de que el largo recorrido de la obra filosófica de Ricoeur finalice en una filosofía práctica ético-política? ¿Por qué un filósofo que se ha dedicado a lo largo de tres décadas, en su principal etapa creativa, a la hermenéutica desemboca en una filosofía práctica?"

[2] "Ricoeur ha sido un filósofo comprometido no sólo con la filosofía sino también con la propia realidad que le tocó vivir"

[3] "al ampliar su ambición filosófica y ontológica, lo que explicaría está desembocadura final de Ricoeur en temas ético-políticos"

fiel a uma antropologia filosófica empenhada em desvelar o sentido do homem, de seu modo de manifestar-se e de atuar[4]" (VILLAVERDE, 2006, p. 42, tradução nossa). Evitando a *via curta*, inclusive ao falar do ser humano, Ricoeur passa pelas manifestações e discursos do homem para chegar ao seu conhecimento, "da hermenêutica da ação, conduz inevitavelmente ao âmbito prático[5]" (VILLAVERDE, 2006, p. 42, tradução nossa).

Tais hipóteses nos parecem coerentes e se complementam com o olhar com o qual Ricoeur chega ao final do século XX, e assim, colaboram na compreensão do tema que nossa pesquisa tem por objetivo e que passamos a tratar cada vez mais daqui para frente. E ainda, vale mencionar a consciência de Villaverde sobre textos importantes de Ricoeur de orientação ético-política que antecipam o que ele chama de seu período da filosofia prática. Podemos destacar a obra que utilizamos bastante no primeiro capítulo, *História e Verdade* (1968), que segundo a divisão periódica proposta se encontraria na etapa fenomenológica.

Em tal obra, *História e Verdade*, encontra-se o texto *O paradoxo político* cujo caráter ético-político ficou claro em nossa abordagem inicial. A nosso ver, o fato de haver esses textos anteriormente ao período dito de filosofia prática não inviabiliza a periodização proposta por Villaverde, mas sim comprova o caráter aberto, de *via longa*, inquieto de Ricoeur. Mostra como, embora sem "totalizar seu pensamento em sistema" (VILLELA-PETIT, 2023, p. 16), Ricoeur não traça um percurso desorientado, mas constrói uma obra cujos temas se encontram adequados e oportunamente conectados.

Nessa confluência de textos ético-políticos de Ricoeur e, especificamente, refletindo sobre o jurídico, seguimos Maria da Penha Villela-Petit, em seu artigo *Justiça, direito e o problema do mal em Paul Ricoeur*. Para bem tratar tal abordagem ricoeuriana, além de nossa referência base, *O Justo*, ela sugere formar um sólido corpo teórico sobre a visão de Ricoeur em relação ao âmbito jurídico o artigo *O justo, a justiça e seu fracasso*[6] e *Amor e justiça*[7] (VILLELA-PETIT, 2023, p. 92).

Antes, porém, tendo em vista que a passagem de uma etapa mais hermenêutica para outra prática se dera por meio da obra *O si mesmo como outro*, conforme se afirmou, e que Ricoeur declarou no prefácio de *O Justo* (a ideia aparece nos dois volumes) que seus textos tinham "elos de dependência" para com a *pequena ética*, é a essa relação que agora precisamos nos dedicar nas próximas linhas.

---

[4] "En cualquiera de sus etapas, su filosofía ha permanecido fiel a una antropología filosófica empeñada en desvelar el sentido del hombre, de su modo de manifestarse y de actuar"

[5] "de la hermenéutica de la acción, conduce inevitablemente al ámbito práctico"

[6] "Le juste, la justice et son échec"

[7] "Amour et justice"

Antes ainda de se desenvolver os desdobramentos da *pequena ética* dentro da estrutura e dos textos de *O Justo*, é muito importante o modo como o próprio Ricoeur nos explica suas opções de escritas sobre a tríade *moral-direito-política*. Ao explicitar a questão, Ricoeur deixa ver uma tendência em se privilegiar a questão ética e política dentro do contexto do século passado, ficando a questão jurídica eclipsada:

> Como explicar essa negligência quase geral? O choque produzido pela recrudescência da violência durante o horrível século XX explica em grande parte essa ocultação da problemática jurídica por aquela que se pode qualificar em termos gerais de ético-política. Contudo, essa ocultação prejudica ambas as disciplinas em questão (RICOEUR, 2008a, p. 2)

Como se vê, embora se possa compreender um certo esquecimento da dimensão jurídica na reflexão filosófica, suas consequências comprometem os temas privilegiados no debate, inclusive no que se refere à legitimidade do Estado em âmbitos tais como a violência. Até mesmo porque, no contexto do Estado de direito, onde se relaciona a questão constitucional legitimante, o jurídico se mostra merecedor da devida atenção. No entanto, mesmo nos momentos em que essa atenção era ensaiada pela filosofia da história, Ricoeur recorda que a dramaturgia da guerra começa a consumir toda energia intelectual da época "à custa da reiterada confissão da incompreensibilidade de princípio do mal político" (RICOEUR, 2008a, p. 2-3). Ricoeur mesmo reconhece haver também contribuído nessa tendência, tendo-se dedicado à questão do mal político, conforme trabalhamos.

É interessante como, na tentativa de construir um pensamento filosófico sobre a questão especificamente jurídica, distinção e relação se intercalam na busca de uma justa mediação do direito pelo político:

> Para imprimir um cunho 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 deslindada por uma palavra que expressa o direito (RICOEUR, 2008a, p. 4).

Diante dessa realidade, além daquela passagem à filosofia prática em geral, evidenciada acima, Ricoeur toma uma decisão em relação ao âmbito do direito: "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" (RICOEUR, 2008a, p. 3). Nesse contexto, nosso pensador declara que seu contato com o *Institut des hautes études pour la justice* (IHEJ) exerceu fundamental influência no seu trabalho, ajudando a evitar que recaísse numa regimentação da

filosofia política ou da aporia do mal político. Ricoeur cita ainda a *École nationale de la magistrature*. Em tais ambientes encontra condições de contato e reflexão:

> Na *École nationale de la magistrature* eu encontrava, realmente, o jurídico na feição precisa do judiciário, com suas leis escritas, seus tribunais, seus juízes, 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 com 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 (RICOEUR, 2008a, p. 3).

Haveria outras questões pertinentes a serem destacadas, mas que deixaremos para trabalhar a seguir, quando de fato iremos entrar no modo como Ricoeur via o direito e sua importância na construção de uma sociedade melhor, restabelecida por um processo capaz de restaurar efetivamente. Para encerrar essa contextualização da aproximação de Ricoeur com o jurídico, vamos desenvolver o que já mencionamos no início deste tópico: como a *pequena ética*, presente na obra de transição para a filosofia prática de Ricoeur, *O si mesmo como outro*, está presente em *O Justo*. Não se trata mais uma vez de estudar os três capítulos que constituem a *pequena ética* (embora Ricoeur o faça em forma de recapitulação e atualização), mas mostrar como ele reconhece a ligação entre as obras e o reflexo na estrutura de *O Justo* que, em seus dois volumes, encontram-se a junção de muitos textos do pensador no decorrer dos anos. Embora não constituam propriamente capítulos de livro, refletem a específica preocupação de Ricoeur com o tema jurídico que já o vinha inquietando.

Nesse sentido, embora buscando realizar estudos com uma atenção mais adequada à questão jurídica, dentro da tríade mencionada *moral-direito-política*, isso não significa uma ruptura com suas reflexões anteriores, mas o devido lugar dentro delas. É por isso que, após reconhecer certo esquecimento da temática do direito diante mesmo do mal político, Ricoeur declara que "o lugar filosófico do justo já estava indicado e delimitado na 'pequena ética' de *Soi-même comme un autre*". Assim, no prefácio de *O justo 1*, ele busca destacar os elos que ligam fortemente os estudos que o compõem a esses escritos (RICOEUR, 2008a, p. 6-7).

Após já havermos percorrido o conteúdo da *pequena ética* ao final do capítulo anterior, cabe-nos neste momento apenas evidenciar como a questão do Bom ou do Dever ganham espaço nas reflexões jurídicas de Ricoeur, especialmente nos textos que mais nos interessam diante do objeto desta pesquisa. Como se pode verificar, além de considerações gerais, Ricoeur vai fazendo comentários aos textos específicos, principalmente na introdução de *O Justo 2*. A partir desses comentários, pode-se perceber que o tema de fundo deles permite reuni-los sob a égide do Bem ou, por exemplo, da questão "se é possível uma teoria puramente procedimental

da justiça" (RICOEUR, 2008a, p. 15). Sobre *O Justo 2* ainda, vale destacar a nota que Ricoeur introduz em seu primeiro texto, *Da moral à ética e às éticas*. Fazendo uma ligação direta entre as duas obras (*O Justo* e *O si mesmo como outro*), ele esclarece que o referido texto é "um pouco mais do que esclarecimento e um pouco menos do que *retractatio*", orientando ainda que, àqueles que desconhecem *O si mesmo como outro*, não o busquem, já que o texto presente em o *Justo 2* seria o bastante (RICOEUR, 2008b, p. 49).

Assim, aos poucos o justo vai sendo explicitado. Se se pergunta "onde está o justo em tudo isso?", Ricoeur responde: "O justo está em ação em cada uma das fases da busca ética e moral" (RICOEUR, 2008b, p. 3). E se voltamos ao prefácio, Ricoeur nos conta que, dentro da sua reflexão sobre o justo, ele encontra sua referência privilegiada na instituição judiciária. E isso se dá porque nessa instituição se identifica com clareza a exigência de se levar "a ideia de justo até a fase terminal do processo", quando então o direito é proferido concretamente (RICOEUR, 2008a, p. 18).

É também nesse sentido que o "justo" dá nome a coleção de ensaios divididos em dois tomos e, como declara David Pellauer, "a ideia de uma distância justa leva-nos aos últimos ensaios de Ricoeur". E ainda, perceber que esses ensaios são unidos por dois temas: "a ideia de justiça e, para além dela, a ideia do justo" (PELLAUER, 2009, p.178). Assim, tais ensaios têm como centro a preocupação em identificar "como a ideia de justiça se relaciona com o sistema legal e administração da lei" (PELLAUER, 2009, p.179).

Pellauer nos ajuda a perceber ainda que, ao abordar o justo, está em jogo algo que vai além da justiça em sua definição legal (mas sem excluí-la). Está em questão também a relação universal e particular, ou seja, um "direito que lida com casos no seu aspecto universal, não no seu aspecto único, específico", mas que pretende oferecer por sua vez solução justa para cada caso. Assim, podemos dizer que "é esse duplo sentido do justo, tanto abstrato quanto concreto, que Ricoeur procura entender" (PELLAUER, 2009, p.179). Aqui podemos já anunciar o lugar especial da sentença que, com base na lei e suas previsões em geral, o juiz pronuncia o direito para o caso concreto a partir de uma justa distância.

Essas noções nos colocam em condições de entrar especificamente no modo como Ricoeur vê o judiciário idealmente e, na sequência, a possibilidade de um fracasso. Antes disso, no entanto, parece-nos conveniente citar integralmente o parágrafo com o qual nosso pensador conclui seu prefácio a *O Justo* pelo seu próprio teor:

> Demos como título a esta coletânea de artigos o simples adjetivo substantivado O justo. O termo é aplicado a pessoas, ações e instituições. De todas elas podemos dizer que são injustas ou justas. Mas de outro ponto de vista, o do nível no qual se forma o ato de julgar, o mesmo predicado é passível de distribuição entre várias acepções. No plano teleológico do querer viver bem, o justo é o aspecto do bom relativo ao outro.

> No plano deontológico da obrigação, o justo se identifica com o legal. Falta dar um nome ao justo no plano da sabedoria prática, plano no qual se exerce o julgamento em situação; proponho a resposta: o justo já não é o bom nem o legal, é o eqüitativo. O eqüitativo é a figura assumida pela ideia de justo nas situações de incerteza e de conflito ou, resumindo, no regime ordinário ou extraordinário do trágico da ação (RICOEUR, 2008a, p. 20).

A seguir, desembocando ainda no capítulo final de nossa pesquisa, mesmo privilegiando o espaço do tribunal e suas estruturas para desenvolver a questão do justo, é ocasião para discutirmos como que, ao dar uma solução concreta a partir da lei (que é geral), o juízo em situação exige que se vá além. Assim, permaneceremos ainda mais voltados ao legal, que é necessário para garantir uma vida boa quando sabemos existir o risco do mal (da violência). Porém, a justiça dos tribunais tende a certo fracasso se não abrir espaço ao equitativo, ficando presa ao legalismo e à cegueira unicamente procedimental. É por isso que *O Justo* começa exatamente citando em epígrafe Aristóteles, quando afirma ser a equidade, sendo justa, um corretivo da justiça legal.

2.2 O processo judicial como superação da violência pelo discurso

Tendo compreendido como, de uma longa jornada hermenêutica, Ricoeur passa à uma filosofia prática (sem abandonar os estudos anteriores, mas integrando-os) e como desta filosofia marcada pelo ético e político se chegou ao jurídico, agora devemos desenvolver como que nosso pensador compreende e elabora seu pensamento em torno a esse tema. E para ingressarmos mais adentro da justiça dos tribunais, seguindo Ricoeur quando tratou em *O Justo 1* sobre as condições do ato de julgar no contexto judiciário, voltamos ao seu artigo *O justo entre o legal e o bom* (RICOEUR, 2008a, p.176).

Naquele texto, Ricoeur informa que, independentemente do sentido e conteúdo da ideia de justiça, esta "rege uma prática social" com suas ocasiões e circunstâncias; em seguida traz "as vias ou canais no plano institucional" e por fim "os argumentos no nível do discurso" (RICOEUR, 1995, p. 89). No que se refere às circunstâncias ou ocasiões de justiça, Ricoeur explica que elas têm a forma de um conflito no qual são opostos "direitos presumidos, interesses reais, vale dizer, privilégios adquiridos" (RICOEUR, 1995, p. 102). Esse conflito é levado a uma instância superior existente que no direito encontra subdivisões a depender de sua natureza (penal, civil, social, internacional…). Independentemente da área, "a exigência de justiça surge em situações de conflitos às quais o direito dá a forma do processo" (RICOEUR, 1995, p. 102).

Aqui, vemos o encontro da ideia de justiça que discutimos anteriormente, quando se debatia a referencialidade ao bem ou uma concepção puramente procedimental da justiça, e as circunstâncias da justiça. Inclusive, temos no subtítulo do texto de Ricoeur o anúncio "dos

princípios de justiça à prática judiciária". E na prática judiciária, independentemente ainda de qual área (civil, penal etc), nas suas circunstâncias, vemos "as considerações emprestadas à concepção teleológica da justiça" retomarem vigor (RICOEUR, 1995, p. 102). Isso acontece porque nas demandas em que a justiça é chamada a decidir, nas quais ela deve dizer o que cabe a cada um (seja em papéis sociais, direitos ou deveres), é preciso que se estabeleça uma avaliação de valores e bens. As coisas a partilhar, por exemplo, não têm os mesmos valores, e a noção de "parte" varia se se refere ao mercado ou bens não mercantis, como segurança, saúde, cidadania.

É ainda nesse contexto que surgem as críticas ou adaptações ao pensamento de Rawls sobre os bens sociais primários já que a universalidade, tirada de uma situação irreal, não parece ser possível numa situação histórica em que os bens se mostram variados. "O problema da justiça torna-se, então, o da prioridade a dar, no interior de uma comunidade histórica, entre bens que se sobrepõem uns aos outros e reivindicam, cada um, todo o espaço" (RICOEUR, 1995, p. 103). Diante dessa realidade, e mesmo do caráter argumentativo da justiça, daremos ênfase a como se dá o debate no âmbito penal onde também acontece uma série de valorações diante do que é bom para a sociedade. E, numa sociedade como a de Ricoeur e, hoje, como a nossa, "desprovida de consenso forte em matéria de ética", com suas polarizações e pluralidade, "é preciso reconhecer que o desdobramento de uma teoria dos valores, requerida por uma concepção puramente processual da justiça, muito dificilmente funciona" (RICOEUR, 1995, p. 103).

Apesar disso, Ricoeur não acredita que as condições para o consenso estejam perdidas. Essas condições dependeriam da capacidade dos cidadãos de "entrecruzar numa laicidade viva as heranças tão diferentes como as que receberam do passado judeu-cristão, da cultura greco-romana, do Renascimento e das Luzes, do século XIX das nações e dos socialismos" (RICOEUR, 1995, p. 103). Depois, a consciência de que o consenso é histórico e como tal, diante de uma fraqueza conceitual da ideia de valor (que a torna incapaz de exercer o papel de princípio), pode exercer um papel de mediação entre o nível abstrato em que o consenso ainda seja forte e o âmbito da vida cotidiana, na qual há uma variedade de situações que exige decisão. Nesse sentido, o debate público se mostra fundamental, exigindo que seja de qualidade.

Dito isso, podemos passar aos canais de justiça, pelos quais entramos cada vez mais no espaço onde ocorre o que aqui queremos analisar no âmbito penal. Sobre esses canais, diz Ricoeur:

> trata-se do aparelho judiciário compreendendo várias coisas: 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 justa numa circunstância particular (RICOEUR, 1995, p. 104).

Para não se tornar redundante, deixaremos para desenvolver os canais de justiça melhor ao apresentar sua dinâmica no contexto especificamente penal, que estamos prestes a entrar. Mas é importante dizer como Ricoeur situa esse aparelho judiciário ("leis-tribunais-juízes-sentença").

Segundo ele, o aparelho judiciário é situado "entre uma instância superior e uma base de sustentação" (RICOEUR, 1995, p. 104). A instância superior corresponde ao Estado que deve garantir o funcionamento desejado da justiça, com a devida proteção e delimitação dentro do espaço público. Nessa instância, espera-se, por meio do legislativo, que a ordem de prioridades seja estabelecida, dentro da discussão apontada acima, sobre a heterogeneidade dos bens. Como todas as necessidades não podem ser satisfeitas ao mesmo tempo nem na mesma proporção, a discussão política se faz importante. "É nesse sentido e nessa medida que a ideia de justiça requer a mediação do político para alcançar a prática da justiça e suas instituições próprias" (RICOEUR, 1995, p. 104). Sabendo que a ordem de prioridade é sempre revogável.

Além da instância superior, há também a base de sustentação, "um solo de discussão no nível do que se tende hoje a chamar de 'sociedade civil'" (RICOEUR, 1995, p. 104-105). Embora a ordem de prioridade seja fixada pelo Estado, no que se refere aos bens sociais primários em disputa, é no espaço público mais amplo "que são ponderadas contraditoriamente as avaliações que conferem a significação de bens a essas partes e a esses papéis distribuídos e atribuídos pela sociedade a portadores de direitos" (RICOEUR, 1995, p. 105). Assim, situa-se o judiciário, tendo acima o Estado e na base o espaço público de discussão; "entre os dois, o processual como tal", próprio do judiciário.

Neste momento, tendo passado pelas circunstâncias da justiça e, ainda que sem aprofundar, os canais de justiça, deveríamos passar aos argumentos da justiça, no nível do discurso, segundo raciocínio de Ricoeur. Refere-se aqui ao caráter discursivo, argumentativo e mesmo probatório do processo judicial, com o objetivo de se chegar ao fim de uma incerteza, quando se pronuncia o direito (RICOEUR, 1995, p. 106-107). No entanto, assim como dissemos sobre os canais da justiça, deixamos para aprofundar sua importância e suas especificidades já dentro da abordagem do nosso objetivo principal que é a justiça penal, quando os argumentos do perdão serão paralelamente analisados com os da justiça. Ali também, a própria ideia de bens que são ordenados por prioridade pelo Estado e gestado nos espaços de discussões públicos, serão vistos refletidos no âmbito penal quando se qualifica como mais ou menos danosa a ação de determinado réu.

Ajuda-nos, nessa passagem do jurídico como um todo à justiça penal específica, a ideia que perpassa toda a visão de Ricoeur sobre o judiciário: a concepção de "terceiro". Conforme já apareceu anteriormente, na origem de muitas ideias de filosofia política ou teoria do Estado, está a condição conflituosa das relações humanas. A própria passagem de uma ética do *bem viver* a uma perspectiva do *dever* e do interdito tem como parte de sua causa a violência. A autotutela privada, então, ajuda a justificar muitas coisas, desde a total submissão do cidadão a um soberano (Hobbes) até a mais aceitável instituição do Estado de direito, que se apresenta como legítimo detentor da força coercitiva. Assim, essa ideia chega até nós colocando o Estado-juiz como aquele que, diante dos conflitos entre os cidadãos, exerce o papel de terceiro.

Como veremos, a ideia de um terceiro é fundamental na superação da vingança e da resolução violenta das divergências; isso, porém, não significa que as coisas funcionem sempre bem e que não se tenha à vista o risco de um fracasso. Tal situação é mais evidente, ao menos no sentido que aqui buscamos desenvolver, na perspectiva penal. Mas antes de chegarmos às dificuldades desse modelo de justiça, é preciso que desenvolvamos agora como que, exercendo o papel de terceiro entre vítima e réu, o tribunal se torna um espaço de debate regido pela palavra e não pela violência.

Uma imagem que é fundamental para que compreendamos a concepção ricoeuriana da justiça, especialmente penal, é a de "curto-circuito". David Pellauer, anteriormente, já nos havia antecipado que a ideia de "uma distância justa" nos leva aos últimos ensaios de Ricoeur, essa ideia reaparece agora de modo basilar. A tese que será desenvolvida a seguir poderia ser sintetizada da seguinte forma, nas próprias palavras do pensador:

> Antes de decompor o processo em seus elementos estruturais, é possível caracterizá-lo globalmente nos seguintes termos: ele consiste em estabelecer uma justa distância entre o delito que desencadeia a cólera privada e pública e a punição infligida pelas 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 (RICOEUR, 2008a, p. 184).

Como vemos, a concepção de Ricoeur sobre o sistema judiciário passa pela superação da violência e da vingança por meio de um processo no qual esse mal seria substituído pelo debate e pelo diálogo. Esse espaço de debate, com seus canais e argumentos, cria uma distância correta que evitaria o dito curto-circuito. Se consultarmos a literatura que cuida dos circuitos elétricos, descobriremos que, assim como em outros momentos, Ricoeur não usa metáforas e imagens por acaso, mas de modo muito bem pensado e que ainda "dá mais o que pensar".

Nos livros de elétrica, verificamos que um circuito é, de modo geral, "um conjunto de corpos, componentes ou meios, no qual é possível que haja corrente elétrica" (COTRIM, 2009,

p. 1 e 14-17), ou seja, tratando-se de elétrica, o circuito é um caminho fechado por onde circulam os elétrons. Não nos cabe aqui explicar em detalhes todos os seus elementos, já que nosso objetivo é apenas criar as condições para entender a força de "curto-circuito" enquanto metáfora para o encontro direto entre crime e castigo, vítima e culpado. Assim, indo a uma referência mais acessível, dada a natureza desta nossa pesquisa que não é de física, temos definições a respeito de "curto-circuito" que vão na seguinte direção:

> Um curto-circuito é uma corrente alta causada por uma resistência baixa.[...] se a resistência for baixa a corrente será alta. Imagine uma situação de contato entre a fase e o neutro. Neste caso, a resistência seria quase zero; a consequência seria uma corrente muito alta que circularia pelos condutores da fonte até o ponto do problema (DIAS; MACIEL, 2019, p. 270).

De tal modo, o curto-circuito é um caminho mais curto que o necessário (ou quase nulo), ainda que mais fácil para a corrente elétrica. Podemos perceber, então, que se refere à uma distância que não é a justa, com uma resistência menor que a necessária para determinada corrente. A corrente que atravessa aquela distância é excessiva, resultando em situações perigosas e destrutivas. Sabendo que as metáforas estão sempre abertas a novos sentidos, numa perspectiva ricoeuriana, inclusive, sem querer esgotar a imagem "curto-circuito", podemos já visualizá-la num contexto de conflitos humanos: se dois polos opostos, assim como fase e neutro na elétrica, tomando o caminho mais fácil, são postos em contato numa distância curta ou imediata, há condições claras de que se ocorram excessos cujos efeitos sejam eivados de violência.

Na elétrica, quando se calcula que um determinado circuito não oferece a justa resistência para que a corrente possa correr devidamente, uma saída é inserir ou aumentar a resistência, exatamente por ser o que está faltando e gerando ocasião para que se tenha um curto-circuito. A resistência, assim, poderia ser vista como a figura de um terceiro cuja finalidade é diminuir a proximidade e gerar a justa distância para que as coisas funcionem (a "corrente corra", as máquinas se movam, as luzes se acendam, os problemas sejam resolvidos) sem que ocorra o excesso (que pode queimar a máquina, destruir os equipamentos, ferir as pessoas…) por conta do caminho ser mais curto que o permitido.

Talvez, essa associação com a figura de um terceiro faça ainda mais sentido se explicitamos os equipamentos de proteção nas instalações elétricas. Esses equipamentos, como um terceiro, são postos para evitar, entre outros males, curtos-circuitos. Podemos citar o fusível, que é um

> dispositivo de proteção contra sobrecorrente que consiste em um elemento fusível (elo) ou lâmina de liga metálica de baixo ponto de fusão que se funde, por efeito Joule, quando a intensidade de corrente elétrica superar, devido a uma sobrecarga ou um

> curto-circuito, o valor que poderia danificar o isolamento dos condutores ou danos em outros elementos do circuito (CREDER, 2016, p. 140).

De tal modo, mesmo em um circuito que, a princípio, esteja instalado devidamente, pode haver situações que gerem excessos, com altas temperaturas e mesmo fogo. No caso do fusível, no entanto, em vez de aumentar a resistência, coloca-se um terceiro "mais frágil" que, diante de uma força muito alta, não resiste, mas desarma mais rápido; ou seja, interrompe todo o ciclo. Na concepção ricoeuriana do processo judicial não é diferente: o tribunal é essa resistência posta entre as partes para que as coisas funcionem, para que a força circule devidamente, e o conflito se resolva, sem que para isso se gere violência e morte próprias da vingança. E como um fusível, se "a temperatura subir" entre as partes, interrompe-se o ciclo que poderia ser de violência. É essa elaboração que passamos a evidenciar.

De tal modo, é preciso dizer que, para Ricoeur, "a função primordial da ação judicial é transferir os conflitos do nível da violência para o nível da linguagem e do discurso", e então "a ação judicial eleva a arte da confrontação verbal ao ápice por meio de procedimentos retóricos baseados no uso de argumentos prováveis", interrompendo o risco de confronto imediato, estando o conflito mediado pela palavra (RICOEUR, 2008b, p. 255). Essa função primordial está fortemente vinculada à questão da vingança que iremos abordar mais profundamente ao final deste capítulo e também no próximo capítulo em confronto com a dinâmica do perdão. Inclusive, vale acrescentar, que quando se diz que a função primordial do processo é a transferência da violência para o debate regido pela palavra, por detrás está fundamentalmente a superação do espírito de vingança (RICOEUR, 2008b, p. 251).

Veremos que esse espírito de vingança é uma ameaça sempre presente e que, já no tempo de Ricoeur, era uma ameaça que aprendia a usar dos canais de justiça, cuja função é oposta, para realizar seus projetos destrutivos. Mas antes, ainda no campo do ideal, que muitas vezes coincide com a realidade (é preciso reconhecer), temos de desenvolver como o direito penal efetiva a devida separação entre violência e palavra de justiça, essência do processo judicial. Nesse caminho, Ricoeur nos propõe analisar quatro elementos fundamentais para esse debate, na perspectiva da justa distância que já introduzimos sob a imagem do curto-circuito que a vingança gera.

O primeiro elemento que Ricoeur destaca e desenvolve é a pressuposição de um terceiro, elemento este, como dissemos, que perpassa a visão de nosso filósofo sobre a questão do processo judicial e mesmo do Estado em um sentido amplo. No caso do debate no contexto do tribunal, é central evidenciar que esse terceiro não é parte no debate, não tem interesse na causa, o que ajuda a fazer dele uma instância "qualificada para abrir um espaço de discussão"

(RICOEUR, 2008a, p. 185). Esse terceiro, que evocamos acima dentro da metáfora do curto-circuito, é situado em três instâncias distintas.

A primeira instância, conforme já apareceu anteriormente, se dá da figura ampla do Estado. Este está em um âmbito que não é o mesmo da sociedade civil e detém sobre ela a legítima violência. Essa questão da violência ligada ao Estado e, consequentemente, à justiça não é simples, trata-se de uma situação problemática que Ricoeur reconhece em diferentes momentos (RICOEUR, 2008b, p. 255). Quando os cidadãos que compõem a sociedade civil recorrem ao Estado com alguma queixa, há por detrás um conflito, um litígio. Por detrás do processo há um conflito, "e no plano de fundo do conflito há a violência" (RICOEUR, 2008a, p. 17-179). No entanto, o civil, em regra, está impedido pelo Estado de resolver esse conflito por si mesmo, já que somente o Estado teria a legitimidade para exercer a coerção.

Esse tema da violência relacionada ao poder estatal ainda voltará porque é uma dificuldade quase inseparável dentro do âmbito penal que estamos tratando e que, a seguir, será base dos problemas do direito penal e de seu fracasso. Mas além do Estado, sobre o papel de terceiro ainda há mais dois âmbitos levantados por Ricoeur. Em segundo lugar ele considera a instituição judiciária, destacada dentre os demais poderes do Estado. Aqui, claro, Ricoeur tem em consideração que a organização de cada Estado possui suas variações, mas toma em geral como tende a funcionar dentro de um Estado de direito.

O que se quer evidenciar, no entanto, é que, embora todo o Estado exerça esse papel de terceiro de diversos modos, administrativamente, é o judiciário que efetivamente tem um lugar especial para operar a busca de resolução processual e diálogo de conflitos, especialmente no campo penal. No caso do Brasil, enquanto *ultima ratio* que é o direito penal, nem mesmo os estados federados podem legislar sobre tal matéria (BATISTA, 2011, p. 69), cabendo a eles apenas aplicar por meio de seus tribunais estaduais (quando for o caso) aquilo definido gravemente pelo congresso. Além disso, Ricoeur sabe e considera a variedade que há dentre os modelos, podendo ser citado um dos mais famosos como exemplo que é o modelo federativo dos Estados Unidos, com suas tantas peculiaridades, mas sem romper com essa noção e harmonia geral entre os ditos poderes (FIUZA; COSTA, 2010, p. 78-79).

E por fim, em terceiro lugar, Ricoeur ainda considera o modo de recrutamento do pessoal que exerce a função dentro do judiciário. De modo especial, enquanto aquele que exerce efetivamente o papel de terceiro numa causa, está o juiz. É por este que o terceiro assume uma figura propriamente humana. Embora os juízes sejam homens como nós, como gosta sempre de lembrar, Ricoeur evidencia que eles são elevados para poder exercer a função judicante e deslindar conflitos de modo imparcial, baseado nos argumentos que são próprios da justiça

(RICOEUR, 2008a, p. 185), que mais adiante veremos em detalhes. Assim, para garantir essa imparcialidade, busca-se formas de recrutamento (e manutenção no cargo) que conservem essa imparcialidade. Nesse sentido, temos no Brasil a ascensão ao cargo de juiz por meio de concurso (BRASIL, 1988, art. 93), e não de modo eletivo como acontece com os políticos (o que abre margem para se questionar as decisões de tribunais Superiores cuja escolha de seus juízes é política).

Tendo vencido o primeiro elemento que constroem as condições estruturais para o debate no âmbito penal, em que a resolução violenta cede espaço ao debate regido pela palavra (e suas provas), passamos ao segundo elemento. Trata-se do *sistema jurídico* como garantidor da posição não partidária de terceiro. Um sistema que "qualifica o terceiro estatal como Estado de direito" (RICOEUR, 2008a, p. 185). Assim, algo muito importante reaparece e que é base da nossa discussão na relação acusado-Estado: o papel de terceiro exercido pelo Estado-juiz não é de um terceiro hobbesiano, soberano acima de tudo. É um papel de terceiro dentro de um sistema constitucional regido por um direito que submete inclusive o próprio Estado e visa, mais que punir (ainda que alguns achem irônico), proteger o cidadão acusado (e eventualmente condenado) de abusos advindos daquele mal político que está sempre a rondar enquanto paradoxo permanente.

De tal modo, esse sistema é constituído essencialmente por leis escritas. "Cabe às leis, por um lado, definir os delitos, por outro, estabelecer uma proporção entre crime e castigo" (RICOEUR, 2008a, p. 185-186). Se crime e castigo entram em contato imediato, acontece o curto-circuito, vira vingança. Claro que nem sempre a autotutela é negada. Considerada a forma mais antiga de resolução de conflitos e interditada ao cidadão pelo Estado que se torna detentor legítimo do uso da força, há situações em que ela é ainda um meio legítimo ao cidadão. Podemos citar a legítima defesa e o desforço imediato em caso de esbulho (NEVES, 2017, p. 61). Ambos os exemplos, que podemos seguir na linha penal e civil, mostram que a justificativa de sua permissão é inerente à natureza da violação sofrida pela vítima.

No primeiro caso, a legítima defesa visa proteger, impedir que o injusto aconteça. É o caso de salvar a própria vida ou de uma outra pessoa que esteja sob o ataque injusto: se não houver uma ação imediata, poderá ser tarde demais e qualquer outro remédio se mostrará ineficaz. E no caso do esbulho, quando alguém injustamente lhe toma a posse de algo, na hora a vítima pode fazer algo para impedir. Mas vejamos: ambos os casos têm limites claros para evitar que se torne vingança.

No contexto brasileiro, no art. 25 do Código Penal, assim se define a legítima defesa: "Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele

injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem" (BRASIL, 1940). Como se pode ver, há limitação ao excesso e ao tempo da ação. O mesmo se observa no caso de desforço em caso de esbulho, no art. 1.210, Código Civil.: "O possuidor turbado, ou esbulhado, poderá manter-se ou restituir-se por sua própria força, contanto que o faça logo; os atos de defesa, ou de desforço, não podem ir além do indispensável à manutenção, ou restituição da posse" (BRASIL, 2002).

Tais limitações estão de acordo com a finalidade da autorização da autotutela nestes casos, que é a manutenção justa da vida e posse de cada pessoa. De tal modo, a vingança (que é "um prato que se come frio", ou seja, que supõe certa premeditação, embora também possa ser praticada a curto prazo do ato injusto) busca ser evitada considerando que a ação em cada caso precisa ser no momento em que o mal acontece justamente para evitá-lo. Uma vez consumado o mal, não havendo o que se fazer de imediato, cabe recorrer a uma instância superior que terá esse papel de terceiro entre as partes. Vale destacar ainda, no fechamento deste elemento, que os limites estão previstos em lei escrita, não ficando a cargo do agente decidir o que se pode fazer. A lei, como nos exemplos acima, tipifica as condutas e também delimita os parâmetros de proporcionalidade, ao menos em tese (RICOEUR, 2008a, p. 186), justamente para se evitar os excessos da vingança.

O terceiro e penúltimo componente se refere ao debate. Aqui se tem a base que garante uma alternativa à violência na resolução dos conflitos. Quando formos abordar a perspectiva restaurativa da justiça e a possibilidade do acompanhamento do perdão, desenvolveremos melhor a lógica da justiça e também a atuação de cada um dos atores do processo. Mas já aqui precisamos considerar a pluralidade de protagonistas nesse debate que constitui o processo judicial: "juiz, promotor, advogados das partes". Ricoeur destaca que esses protagonistas "juntos, contribuem para a instauração daquilo que se chamou de justa distância, desta vez entre autor e réu" (RICOEUR, 2008a, p. 186).

Destacamos, nessa pluralidade, a construção conjunta de uma dada realidade (de um fato, situação) que, estando no passado, não se pode acessar diretamente. Assim, com a participação de todos, e das provas e argumentos, busca-se uma reconstrução possível do acontecido para que a decisão a ser obtida no final seja a mais justa e adequada. Assim, "o debate apresenta-se então como um combate verbal: argumento contra argumento, sendo as armas iguais e as mesmas para ambas as partes" (RICOEUR, 2008a, p. 186). Dessa forma, afastando-se de um regime inquisitorial, constrói-se condições processuais com espaço à escuta, ao contraditório, ao respeito, cujo objetivo é unicamente a justiça; medidas estas que, se levadas a sério, dificultariam muitíssimo a vingança entrar nos tribunais.

Assim, chegamos ao último elemento que também é fundamental na estrutura do processo: a sentença. É a partir dela que, superando-se o estado de incerteza processual, "a culpa é legalmente estabelecida" e com ela "o réu muda de estatuto jurídico: de presumido inocente é declarado culpado" (RICOEUR, 2008a, p. 186-187). Ricoeur destaca que essa mudança de estado, de acusado a culpado, dá-se pelo caráter performativo da palavra que profere o direito. Inclusive, vale adiantar que o papel da palavra exercida durante o processo e, agora, na sentença reflete muitas das ideias de Ricoeur em outras áreas de estudo, como na questão narrativa ou do testemunho (RICOEUR, 2004, p. 113).

A vítima, se não tem, deveria ter espaço para contar sua história e as consequências do mal sofrido; o mesmo espaço também deve ser dado ao réu, inclusive tendo escutado a vítima, podendo deixar-se convencer do mal que eventualmente tenha feito. Diante desses atores narrativos, é interessante a consideração de Ricardo Rossetti quando diz que o juiz, como alguém capaz de julgar com justiça, "narra tudo aquilo que acolheu e apreendeu daqueles que falaram antes dele, procurando conferir ao discurso certo ar de racionalidade desprovida de emotividade". Assim, nesse "exercício de substituição, no qual o juiz de direito reconta as histórias de seus interlocutores, é ele mesmo um duplo processo de interpretação: a interpretação dos acontecimentos relatados e a das narrações de cada interlocutor processual" (ROSSETTI in RAMPAZZO; DIAS, 2015, p. 149). E ao final, chegando à conclusão processual, após recontar e interpretar as colocações dos distintos atores no processo, a palavra profere o direito. Dessa palavra, performativa como se disse, 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" (RICOEUR, 2008a, p. 187).

No entanto, duas questões precisam ser anunciadas. Uma, é que o juiz, embora capaz, também é falível, dentro do modo ricoeuriano de compreender o ser humano. Embora elevado acima de nós para julgar, não deixa de ser homem como nós. E a outra é que, a partir da sentença, reabre ao considerado judicialmente culpado um novo e longo percurso que, nas condições em que muitas vezes acontece, reabre também espaço para pensar a presença do espírito de vingança dentro do judiciário que tinha como objetivo exatamente sua superação. Diante disso, é preciso agora reconsiderar alguns pontos evidenciados acima como fortes indícios de um fracasso judicial, inclusive no que se refere ao mito da pena que, se não for possível desmitologizar por completo, ao menos destacar suas danosas contradições e elaborar a pergunta se não teria aí espaço para o perdão, ainda que de outra ordem que não da justiça.

2.3 A vingança: anúncio de um fracasso

A partir de tudo que dissemos anteriormente, poderíamos sintetizar a visão de Ricoeur sobre o direito e, de modo especial, o direito penal assim:

> uma das principais funções da lei é o tratamento de conflitos e a substituição da Violência pelo Discurso; toda a ordem judicial pode ser colocada sob a égide dessa substituição. A ruptura com a violência é expressa pela instituição do julgamento como marco para uma repetição simbólica, na dimensão do discurso, da cena real da violência[8] (RICOEUR, 2006b, p. 231, tradução nossa).

Essa insistência de que a justiça se dá na superação da violência, que é o modo comum de se operar a vingança, ocorre pelo fato de que, embora a justiça se constitua exatamente na ruptura de uma dinâmica que põe em risco a paz social (já que "violência gera violência"...), o espírito de vingança não deixa de rondar e criar subterfúgios para cercar o espaço da justiça. É nesse sentido que Ricoeur inicia seu texto *Justiça e vingança* assim:

> Minha intenção aqui é refletir sobre o paradoxo ligado ao ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é precisamente suplantar a vingança. Essa regressão tem início com a pretensão dos partidários de medidas de represália a exercer diretamente a vingança em seu próprio benefício. Tal é a pretensão inicial que nunca será completamente erradicada. Por quê? (RICOEUR, 2008b, p. 251).

Ao analisar a formação do espírito de vingança e suas raízes, vamos percebendo com Ricoeur que embora haja todo um avanço na compreensão constitucional do Estado, que é de direito, e a busca de se humanizar as estruturas judiciárias, a racionalidade da pena permanece um desafio, para não dizer um escândalo. E isso se dá exatamente por conta das raízes arcaicas do espírito de violência e vingança não só nas origens do Estado como tal, mas de toda sociedade.

Ao apresentar a trajetória da justiça, Ricoeur evidencia que "o primeiro estágio do surgimento do senso de justiça acima da vingança coincide com o sentimento de indignação" (RICOEUR, 2008b, p. 251). Voltando ao mais remoto de nossas memórias, lá em nossa infância já estão experiências nas quais vivenciamos um tratamento desigual, uma punição excessiva, uma repartição que privilegiou um irmão em detrimento de outro, por exemplo, conforme chegamos a mencionar no primeiro capítulo. É daí que nasce o grito "Isso é injusto", anterior à consciência do que é justo. Sobre essa precedência do injusto, já no prefácio de *O Justo 1*, Ricoeur anunciava sua importância no debate que propunha:

> Propositalmente, ao evocar lembranças de infância, cito o injusto antes do justo - tal como, aliás, o fazem com frequência, de modo visivelmente intencional, Platão e

[8] "une fonction majeure du droit est le traitement des conflits et la substitution du Discours à la Violence; tout l'ordre judiciaire peut être placé sous l'égide de cette substitution. La coupure avec la violence s'exprime par l'institution du procès comme cadre d'une répétition symbolique, dans la dimension de la parole, de la scène effective de la violence"

> Aristóteles. Nosso primeiro ingresso na região do direito não terá sido marcado pelo grito: É injusto! É esse o grito de indignação, cuja perspicácia às vezes é assombrosa, se medida pelos parâmetros de nossas hesitações de adultos instados a pronunciar-nos sobre o justo em termos positivos (RICOEUR, 2008a, p. 5).

No entanto, uma pergunta é posta nessa origem quase imemorial da indignação e do senso de justiça: "O que falta a esse acesso de indignação para satisfazer à exigência moral de um verdadeiro senso de justiça?" (RICOEUR, 2008b, p. 251). É nesse ponto que surge a necessidade do estabelecimento de uma justa distância, como vínhamos trabalhando, entre o injusto alegado e as medidas a serem tomadas. "Ora", diz Ricoeur, "é em benefício de tal distância que se faz necessário um terceiro, uma terceira parte, entre ofensor e sua vítima, entre crime e castigo" (2008b, p. 252). De tal modo, percebemos uma passagem, além da justiça como virtude privada, para uma perspectiva institucional, ou seja, "de uma instituição capaz de encarnar o terceiro" (RICOEUR, 2008b, p. 253).

Ainda sobre o que falta à indignação para não se afastar demais do senso de justiça, é importante voltarmos, em *O Justo 1*, quando Ricoeur aborda o papel da chamada "opinião pública". Ali, ele dizia que "a opinião pública é, primeiro, o veículo; depois, o amplificador; por fim, o porta-voz do desejo de vingança". Por conta da força desse veículo de publicidade, seria importante garantir a transparência dos processos judiciais, mas não como um espetáculo cuja atração é o sofrimento de alguém que também fez sofrer. Antes, essa publicidade se daria dentro de um contexto de educação para a equidade, "disciplinando o impuro desejo vingativo". Assim, "o primeiro limiar dessa educação é constituído pela indignação, cujo nome ainda não se pronunciou, indignação que, mal distinguida da sede de vingança, começa por afastar-se desta tão logo se volte para a dimensão de injustiça do mal cometido" (RICOEUR, 2008a, p. 189-190).

Como se pode perceber, embora nasça no mesmo solo do senso de justiça, não custa muito para que a indignação se torne desejo de vingança, ampliada muitas vezes por um debate público mal feito, "mal educado". Agora, vencendo o impulso de se fazer "justiça" com as próprias mãos, é a indignação que também leva o queixoso ao tribunal onde pode trazer sua queixa e ver promovido um outro tipo de embate, com lastro na palavra. No entanto, o simples fato de se recorrer ao terceiro estatal para, em tese, colocar a justa distância entre as partes, quando a ampla defesa e paridade de armas nem sempre são claras, não faz com que o "mal jurídico" esteja afastado. Isso acontece porque o espírito de vingança insiste em participar do processo disfarçado e, além disso, "subsiste um grau residual de violência. Por quê?" (RICOEUR, 2008b, p. 256).

Esta violência que agora reaparece não está desvinculada daquele contexto do mal político visto muito acima. A violência tem raízes profundas no Estado, dita muitas vezes originária e da qual se mostra único detentor legítimo. Nessa perspectiva,

> a interrupção do curso da violência começa com essa expropriação dos agentes sociais, privando as vítimas do direito de exercer a justiça direta, de fazer justiça com as próprias mãos, de reagir por meio de represálias. Nesse sentido, a justiça não pode ser inteiramente identificada com a supressão da violência, mas com seu deslocamento da esfera privada para a entidade política (RICOEUR, 2008b, p. 253).

Não é difícil verificar como a violência permanece viva nas ações do Estado, em muitos casos não apenas como um mal necessário ou um resquício, mas como um *modus operandi* abusivo. Nos dias de hoje, essa violência, exercida principalmente por agentes estatais e contra população pobre e "encarcerável", se dá em contextos de Estados constitucionais, como lembra Ricoeur. A constituição, e a lei como um todo, ao estabelecer o que é crime e quais as penas proporcionais, estabelece também que há um limite para o Estado que a executa, numa linha garantista dos direitos básicos da pessoa (NUCCI, 2019, p. 879).

Quando Ricoeur pergunta "Por quê?" há sempre um grau residual de violência, ele completa: "Porque a violência não cessa de se afirmar nas duas extremidades do processo inteiro, partindo do estabelecimento do Estado como corpo político até o estabelecimento desse corpo específico, a magistratura" (RICOEUR, 2008b, p. 257). E, ao final do processo regular, com a sentença, vemos as consequências dessa violência sempre presente naquela nova fase que se abre ao acusado formalizado culpado. Refere-se ao período de execução da pena, em que o condenado sofre uma série de violações. Assim, a sentença

> por um lado, põe fim a uma confrontação verbal e nesse sentido é um ato conclusivo; por outro lado, constitui o ponto de partida de um novo processo e de uma história, pelo menos para uma das partes, a saber, a imposição da sentença como castigo. Consideremos os dois lados da decisão judiciária, pois cabe à sentença como ato conclusivo da ação judicial engendrar o processo ulterior, a punição, o castigo com sua história própria (RICOEUR, 2008b, p. 257).

Anteriormente, já havíamos passado pela sentença como uma fase desde que um processo judicial é iniciado, na tentativa de se trazer para o discurso aquilo que era tentado a ser resolvido pela violência direta entre as partes. Geralmente, nos Estados de direito, principalmente os democráticos, o réu costuma ter um tratamento respeitoso no decorrer do processo. É tratado por "senhor", tem o direito de ser ouvido, consultar seu advogado ou a defensoria pública individual e regularmente… Mas ao ser condenado, a sentença muda seu estatuto, como já foi dito, de inocente presumido a culpado declarado. E essa mudança significa muito.

> Começa uma nova história especialmente para nossos concidadãos encarcerados, os detentos. Nesse sentido, a imposição de uma sentença penal consiste numa espécie de

> violência legal que, ao cabo de todo um processo, responde à violência primária da qual todo Estado de direito decorre em tempos mais ou menos remotos (RICOEUR, 2008b, p. 258).

Ricoeur lembra a realidade dos cárceres, que maltrata em massa uma série de pessoas e denuncia que "a desigualdade das condições de aparência é gritante. Esta é uma das razões pelas quais a proporção de pessoas pobres na prisão é tão alta. Um escândalo sociológico é adicionado aqui ao escândalo lógico"[9] (RICOEUR, 2006b, p. 258). Inclusive, aproximando-nos da realidade brasileira, são os pobres aqueles que mais recebem os castigos acessórios do cárcere inclusive de forma antecipada, quando, na busca de usar dos meios processuais, a prisão preventiva já revela o lado vingativo da pena privativa de liberdade.

Se tentarmos ver o que Ricoeur falava sobre sua sociedade (principalmente francesa do final do século XX e início do XXI) hoje, em nosso país (Brasil do século XXI), a realidade carcerária não deixa de nos assustar, talvez até mais. Em 2018, quando a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados anunciou que o "Brasil pode ter um milhão de presos até 2025", o país tinha cerca de 725 mil pessoas presas seguindo os números daquele sistema (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018).

Nesse ínterim, vale recordar o reconhecimento, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), do "estado de coisas inconstitucional" relativas ao sistema prisional Brasileiro, em que ocorrem sucessivas e massivas violações de direitos fundamentais (CNJ, 2020) e os "mutirões" judiciais promovidos pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) (2024). Sobre o "estado de coisas inconstitucional", explicitamente reconhecido (BARROSO, 2020, p. 410-11) refere-se às tantas violações como já citamos ligadas às falhas na própria estrutura estatal de administração pública. E diante disso, os mutirões da justiça destinados aos encarcerados serviu como uma tentativa mitigadora diante da gritante situação de desumanidade. Nesses mutirões, buscava-se rever casos em que coubesse, entre outras coisas, progressão de regimes e prisões domiciliares para pessoas em situações tais como de mães de filhos pequenos ou grávidas. No tempo da pandemia da COVID-19 também houve iniciativas nessa direção (CNJ, 2020), mas é preciso dizer que, diante da gravidade da situação, tudo foi muito tímido e insuficiente.

De tal modo, no início deste ano de 2025, a Agência Gov divulgou uma "radiografia do sistema prisional", colocando o Brasil em terceiro lugar no ranking mundial no que se refere à população encarcerada, com seus mais de 850 mil cidadãos presos (2025). E, por fim, divulgou-se há pouco que um a cada quatro presos não foram julgados, estando presos preventivamente

---

[9] "L'inégalité des conditions de comparution est criante. C'est une des raisons pour lesquelles la proportion des pauvres en prison est si forte. Un scandale sociologique s'ajoute ici au scandale logique"

(LONGUINHO, 2025), cuja justificativa é muitas vezes genérica (como ordem pública). Ou ainda, com base em critérios de status social (ter emprego e residência fixa), como se pode verificar nas medidas cautelares diversas da prisão previstas no art. 319 do Código de Processo Penal, em seu inciso V, por exemplo (BRASIL, 1941).

Segundo a Pastoral Carcerária Nacional, uma das instituições mais importantes do Brasil relacionadas ao encarceramento, ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), dos mais de 850 mil presos, quase 95% são homens. Destes, mais de 69% são pessoas negras (pretas e pardas) (PASTORAL CARCERÁRIA, 2024a) confirmando esse escândalo sociológico afirmado por Ricoeur anteriormente. Além disso, há a realidade que chamamos aqui de "acessórios da pena", que são tantos outros sofrimentos impostos ao encarcerado além da pena privativa de liberdade em si e que muitas vezes são mais danosos que a própria pena legalmente estabelecida. Não é por acaso que a mesma Pastoral Carcerária lançou no ano passado um relatório sobre tortura e violência no sistema prisional brasileiro, cujo nome muito pertinente era *Políticas de Seletividade, Definhamento e Morte: O Silêncio Frente às Denúncias de Tortura no Sistema Prisional* (PASTORAL CARCERÁRIA, 2024b)

Essa nossa realidade, como demonstrado, vai ao encontro do que Ricoeur elaborou sobre essa realidade. Suas preocupações e constatações naquele tempo permanecem válidas, pertinentes e necessárias. Vale ainda hoje quando ele diz:

> Somos lembrados do triste fato de que uma sociedade inteira é posta à prova e, ouso dizer, julgada pelo seu modo de tratar o problema apresentado pela privação de liberdade sucessiva ao castigo físico por trás dos muros da prisão. Somos confrontados com a falta de alternativa exequível à perda de liberdade, à prisão. Essa confissão equivale a admitir um fracasso coletivo de nossa sociedade (RICOEUR, 2008b, p. 258-259).

Claro que há sempre muitas pessoas e instituições se dedicando à temática e buscando saídas. Além disso, é preciso considerar ainda que, como vimos, há na sociedade diversidade de bens com valoração diferente cuja violação tem gravidades específicas que também pedem uma resposta diferenciada. De tal modo, como buscaremos voltar no último capítulo, embora o direito lide com o geral, é preciso tratar cada caso individualmente e ver as saídas possíveis, mais adequadas. No entanto, olhando essa realidade carcerária, e todo o modo de proceder em torno dela, é preciso uma atenção especial para a pena, já que, como se vê, "a punição como pena reabre o caminho para o espírito de vingança, a despeito de ter ela passado por uma mediação, de ter sido prorrogada e filtrada por todo o procedimento da ação judicial, mas não suprimida, abolida" (RICOEUR, 2008b, p. 258).

De tal modo, vai ficando claro que a transformação do sistema judicial em sistema penal vai além de ser um problema social, há aí uma dificuldade intelectual, filosófica. Ou ainda,

como repete Ricoeur em *O Justo, a justiça e seu fracasso*, é preciso constatar o que ele considera ser um escândalo intelectual, numa suposta racionalidade penal. Nesse texto, no que se refere especificamente ao fracasso da justiça, Ricoeur retoma muitas vezes as dificuldades em se tentar justificar racionalmente a pena:

> Mas outra história começa para o culpado condenado, que não é mais a do julgamento, mas a da punição. É a sua justificação, como sofrimento legalmente infligido, que constitui o ponto cego de todo o sistema judicial, que, a partir de então, passa a ser um sistema penal. Quando digo ponto cego, digo também escândalo intelectual, na medida em que, na minha opinião, qualquer tentativa de justificar racionalmente a punição e a penosidade da punição parece ter falhado[10] (RICOEUR, 2006b, p. 232, tradução nossa).

Assim, Ricoeur vai tentando mostrar, considerando argumentos e realidades variadas no decorrer da história, de modo especial grego e ocidental moderno, provas do fracasso da justiça na sua forma judicial, marcada principalmente pela incapacidade de justificar o direito de punir de modo convincente.

De fato, o direito penal é uma conquista da racionalidade, podendo falar inclusive de uma racionalidade moderna (LEONARDO, 2021, p. 28-31), mais especificamente. Surge, mais que uma punição, uma limitação do exercício de punir. Porém Villela-Petit questiona: "O direito penal é, portanto, uma conquista da razão, mas será que responde a uma aspiração de justiça voltada acima de tudo não para o legal mas para o bem?" (2023, p.103). Ela esclarece que é nessa perspectiva que Ricoeur escreve a quarta parte do seu ensaio *O justo, a justiça e seu fracasso*, que temos considerado agora. De modo geral, a análise de Ricoeur, que também nos ajudará a trabalhar o lugar do perdão no sistema judicial mais adiante, perpassa o que ele chama de três polos do direito penal: a vítima, o culpado e a lei (RICOEUR, 2006b, p. 232).

Ricoeur observa que, se Aristóteles iria se perguntar pela vítima, antes com Platão temos um olhar peculiar para com o culpado (RICOEUR, 2006b, p. 235). E Villela-Petit destaca o louvor feito a Platão pela atitude assumida em Górgias e na República,

> E deixando transparecer sua admiração, escreve: "Platão ficará sendo para sempre o pensador que, tendo centrado sua atenção sobre o mal da alma que constitui a injustiça, atribui como finalidade à pena o cuidado de curar a alma pelo preço do sofrimento. Ele impôs assim aos seus sucessores um nível de resolução da aporia da pena, que não será jamais atingido nem pela teoria nem pela prática (RICOEUR in VILLELA-PETIT, 2023, p. 103).

[10]"Mais une autre histoire commence pour le coupable condamné, qui n'est plus celle du procès, mais celle de la sanction. C'est sa justification, en tant que souffrance infligée légalement, qui constitue le point aveugle de tout le système judiciaire qui, à partir de là, devient système pénal. En disant point aveugle je dis aussi scandale intellectuel, dans la mesure où, selon moi, toute tentative de justification rationnelle de la peine et de la pénibilité de la peine paraît bien avoir échoué"

Como se vê, a preocupação de Platão é com a alma que não pode ser feliz fazendo o mal nem vivendo na injustiça, de modo que a punição seria como um remédio para o agente. Assim, contra a infelicidade só há um caminho: livrar-se da injustiça, não fazer mal a ninguém.

Além do pensamento dos dois filósofos, explícitos, Ricoeur faz algo semelhante ao que fez ao analisar o quadro de Rembrandt, *de Aristóteles contemplando o busto de homero*: a poesia épica de Homero, juntamente com a trágica de Ésquilo, pode orientar o olhar filosófico para ainda mais longe. De tal modo, em histórias ali contidas ele mostra como se pode constatar o espírito de vingança e, ainda, a interrupção dessa corrente por "Dike, a figura emblemática da razão penal confiada a um tribunal humano[11] (RICOEUR, 2006b, p. 231, tradução nossa). Villela-Petit acredita que essa consideração feita por Ricoeur "é a prova cabal que ele reconheceu na literatura grega um avanço considerável e decisivo na compreensão da justiça e, em particular, da justiça penal" (VILLELA-PETIT, 2023, p. 104).

Se vimos Platão e Aristóteles colocando a atenção sobre o culpado e a vítima respectivamente, e mesmo a literatura grega trabalhando certa dimensão da justiça penal, na sequência Ricoeur opõe a perspectiva de seus outros dois interlocutores, Kant e Hegel. "Eles (Kant e Hegel) têm em comum que é, em primeiro lugar, à lei que é devida a sanção; ela só é devida à vítima porque ela é devida à lei" (RICOEUR in VILLELA-PETIT, 2023, p. 104). E a autora nos ajuda a compreender melhor: "Em outras palavras, é, antes de tudo, à lei que o direito penal faz justiça. Quanto ao culpado punido, a ele nada se deve, a não ser o fato de reconhecê-lo como um ser racional" (VILLELA-PETIT, 2023, p. 104). É nesse sentido que Ricoeur vai considerar o escândalo da punição coincidir com a desumanidade em Kant, como se até a pena de morte fosse uma homenagem ou reconhecimento do ser racional.

Mas o centro aqui é dizer que no racionalismo moderno, com Kant e Hegel, a atenção exclusiva é à lei, havendo cegueira em relação ao condenado, seja à morte ou à prisão. É nesse contexto que se vê constituir uma racionalidade penal que quase nada tem a ver com a justiça. Mas, além do fracasso da tentativa de justificação racional da pena, essa questão tem ainda mais raízes profundas. Em alguns momentos, não só em *O Justo*, Ricoeur menciona como os resquícios de vingança, violência e, mesmo, do "penitenciário" estão ligados a um sentido arcaico e sagrado da justiça.

De modo especial, em um texto presente na obra *O conflito das interpretações*, nomeado *Interpretação do mito da pena* (1988, p. 347-368), Ricoeur aprofunda o paradoxo em torno da pena, evidenciando algumas aporias que bem desenvolve e analisa. Destacamos nesse texto a

[11] "Diké, la figure emblématique de la raison pénale confiée à un tribunal humain"

relação (e os resquícios) entre o campo do sagrado e o campo jurídico, já que, pela demonstração de Ricoeur, "há uma sacralização do jurídico pelo sagrado, e uma juridicização do sagrado pelo jurídico" (LAURENCIO, 2025, p. 164). De tal modo, postas juntas essas duas esferas, vemos que é nelas que a questão da pena se coloca (RICOEUR, 1988, p. 350).

Não é, pois, de se estranhar como muitos elementos e símbolos que, a princípio, são do âmbito do sagrado, permanecem no contexto judiciário. Sem entrar em uma exegese bíblica, vale ao menos mencionar que o oposto também pode ser verdade, quando muitos elementos teológicos têm suas origens no âmbito jurídico de suas referidas épocas. De modo que, independentemente da ordem cronológica, esses dois campos, unidos por uma dinâmica ritual, penal, satisfatória, guardam proximidade desde tempos imemoriais.

A partir de Ricoeur, podemos citar ainda o respeito religioso, a ritualização das ações no tribunal do júri ou, ainda, em alguns casos clássicos, representados em filmes por exemplo, vemos a postura reverente diante do juiz que entra em cena como a um sacerdote na procissão da cerimônia religiosa. Além desses resquícios, há ainda relações mais sérias. Além da gênese violenta que persiste no Estado, e consequentemente nos desdobramentos da sentença judiciária (que podemos relacionar à pena imposta pelo sacerdote antes da absolvição), há algo da ideia de uma força poderosa e vingativa herdada do sagrado (RICOEUR, 1988, p. 350-352). A ideia de punição, justificação, confissão do pecado (cuja paga é a morte), absolvição, expiação... e aí insere-se também a lógica vingativa, em seu fundo arcaico e sagrado (RICOEUR, 2008, p. 184). E podemos acrescentar que, mesmo nas sociedades mais seculares, esse espírito não é nunca completamente eliminado, como se vem afirmando.

Com tudo isso, o que queremos deixar claro é que tanto a violência estatal e seu espírito punitivo quanto a violência privada e o espírito de vingança têm suas origens ou raízes muito além do que imaginamos. Por isso mesmo, soluções muito simples e genéricas são insuficientes. É por conta disso que o Estado, mesmo democrático e de direito, está sempre recorrendo à sua força dita originária e legítima toda vez que se sente ameaçado (e muitas vezes, desnecessariamente); e é por isso que, como diz Ricoeur no início de *Justiça e vingança* (RICOEUR, 2008b, p. 251), há sempre o ressurgimento do espírito de vingança no seio da sociedade.

O que torna tudo isso ainda mais sério e que preocupava Ricoeur é o seguinte paradoxo: "o ressurgimento irresistível do espírito de vingança à custa do senso de justiça cujo objetivo é precisamente suplantar a vingança" (RICOEUR, 2008b, p. 251). Quer dizer: mais que dois modos separados de se resolver os conflitos, quando uma passa pela autotutela imediata e a outra passa pela mediação de um terceiro estatal que evita os excessos pela via da palavra,

temos a vingança se utilizando da estrutura judicial para realizar o oposto de seu fim. De tal modo, percebemos que a empreitada de se transferir para o âmbito da linguagem aquilo que antes seria resolvido pela lógica ilimitada e excessiva da vingança não garante a lisura do processo.

Como vimos no começo, embora a palavra seja fundamental na constituição humana e no desejo de viver junto e bem, há sempre o risco de se falsear a palavra. Apesar da linguagem ser um limite à violência, "a violência fala" (na tirania, por exemplo, conforme se mostrou), opondo-se à palavra filosófica. Ricoeur lembrava também, como males essencialmente políticos, a mentira, a lisonja, a bajulação, a palavra falseada, que ameaçam a comunhão daqueles que se fazem pela palavra (o humano). Assim, além do campo político amplo, a palavra pode ser manipulada no campo específico do jurídico por quem, mais que justiça, busca vingança.

Nesse momento, faz-se oportuno recordar o que Ricoeur evidencia no fechamento de seu texto *Condenação, reabilitação, perdão*. Ele afirma: "Na verdade, não é apenas da vingança selvagem que a justiça procura dissociar-se, mas da vingança sagrada, em virtude da qual sangue clama por sangue, vingança que tem pretensão ao título de justiça" (RICOEUR, 2008a, p. 197). Assim, é preciso reconhecer que há uma vingança que fala em voz mansa e com palavras seletas, revelando muitas vezes uma disparidade de armas com raízes sociais. Essa disparidade corrobora para que nos cargos de decisão e julgamento se encontrem determinadas pessoas, de determinada cor e classe, e do outro lado da mesa (e da cela) encontra-se outro tipo de gente que vai entrando para a estatística penitenciária trazida acima, constituindo quase três quartos da população encarcerada do país.

A realidade do cárcere, na qual além dos negros podemos lembrar os indígenas que também compõem a população encarcerada, revela uma seletividade que, na história do país, escancara-se (NOLAN et al., 2020). Temos tido casos no Brasil, e muitos em Minas Gerais, de pessoas mantidas por décadas em condição análoga à escravidão por pessoas ricas ou com cargos públicos privilegiados (SALGADO, 2025). Nesses casos, são tantos os malabarismos jurídicos que conseguem fazer, que há até mesmo o risco da vítima voltar ao convívio de seus perpetradores (CARTA CAPITAL, 2023).

Assim, por detrás da proporcionalidade da pena há muitas vezes a raiva e o ódio que uma classe que se sente superior exerce sobre os pobres, manifestando-se na dificuldade de reconhecer os direitos dos mais vulneráveis (o trabalho doméstico, por exemplo, que guarda resquícios vivos de uma época não muito distante, só foi completamente reconhecido, com todos as garantias trabalhistas, com a lei complementar 150, em 2015), nos processos contra

crimes cometidos pelos mais ricos (que ficam tramitando eternamente como forma de não se cometer o escândalo da impunidade direta), e ainda no ladrão de galinha que se vê condenado a cinco anos de prisão (e nesse caso, a sentença não tarda a ser proferida) (ADDOBBATI, 2006). Assim, fica mais uma vez evidenciada uma proporcionalidade socialmente comprometida e uma racionalidade penal que vai se tornando cada vez mais escandalosa.

Na repartição de bens própria da justiça distributiva, seja de papéis sociais ou de direitos e obrigações, há uma visível desproporcionalidade. Os papéis mais valorizados e privilegiados quase sempre são depositados nas mãos de uma determinada classe social; enquanto as obrigações, o ônus, os deveres são postos com mais peso nos ombros de outra classe que, também por isso, acaba endividada, encarcerada ou mesmo capturada (em trabalho análogo à escravidão, por exemplo) pela outra classe que se mantém no alto por ter todo um grupo suportando seu peso. Como se vê, essa realidade se reflete na justiça penal.

Vimos também que um quarto das pessoas presas estão nos cárceres preventivamente, ou seja, sem julgamento. Elas constituem o que se entende por "inocentes presumidos", como se falou. Em muitos desses casos, ou a pessoa não será declarada culpada pela sentença ou, se o for, terá pena menor que aquela aplicada preventivamente. O mesmo vale para menores apreendidos: qual o critério de manter ou não a pessoa internada? Costuma ser a constituição familiar na qual, em última instância, precisa ter uma estrutura que grande parte das famílias pobres não têm. Tudo isso vai nos ajudando a perceber que existe um espírito enraizado no judiciário que é seletivo, que tolera a tortura (conforme o citado relatório da Pastoral Carcerária Nacional), mas que se reveste de justiça, pesando a mão principalmente contra grupos empobrecidos.

Para encerrarmos este segundo capítulo, é preciso mencionar o momento paradigmático pelo qual passa nosso país que é o julgamento da tentativa de golpe referente ao dia 08 de janeiro de 2024. Trata-se, é bom deixar destacado de início, de algo não ordinário cujo caráter inédito traz questões inerentes a si mesmo, já que não há muito com o que se comparar na história do país, uma vez que o golpe de 1964 foi anistiado. Por outro lado, isso não pode servir de autorização para que se estabeleça um tribunal de exceção. Esse episódio e seus desdobramentos, ainda em curso, servem de grande referência social para o nosso tema aqui desenvolvido filosoficamente: até que ponto, no desejo de se evitar a impunidade, os julgadores se manterão imparciais e sem o impulso vingativo?

De outro modo, essa temática reaparecerá, quando tratarmos da anistia na perspectiva de Ricoeur e também do lugar do perdão dentro da ordem jurídica. Mas neste final de capítulo a questão precisava ser já inserida por ser uma situação em que a histórica impunidade em nosso

país estará disputando espaço com um espírito de vingança muito aflorado e ao mesmo tempo disfarçado de técnica jurídica. Ainda não teremos como analisar concretamente os fatos pois, além de serem recentes, seus desfechos podem estar muito à frente de nós. Mas esses fatos mostram a relevância do que aqui debatemos e como Ricoeur pode nos ajudar a pensar nosso tempo como ele mesmo fez com o seu.

3 JUSTIÇA E PERDÃO: UM CAMINHO RESTAURATIVO

Ao chegarmos até aqui, a partir do percurso que fizemos, deve ter ficado claro que, para Ricoeur, a justiça está diretamente ligada à superação do espírito de vingança que assombra a humanidade desde tempos remotos. Enquanto ser social, o ser humano se encontra em constante necessidade de resolução de conflitos que, em grande parte da história, se deu por meios violentos e desproporcionais. E como vimos também, embora o processo judicial seja um espaço no qual a violência deveria ceder espaço ao debate argumentativo e dialogal em busca da justiça, por conta da própria fragilidade do querer viver juntos e do espírito vingativo que permanece, o sistema judiciário se encontra à beira do fracasso.

Diante dessa realidade, esta última parte de nossa pesquisa deseja questionar se, a partir de Ricoeur, é possível apontar uma alternativa para, ao menos, amenizar os efeitos do fracasso social que é a racionalidade penal, vista anteriormente. Nesse sentido, o perdão surge como uma categoria que, acompanhando a justiça, poderia fazer força para alterar a dinâmica de uma sociedade que tem perdido a noção da generosidade.

Porém, apesar de parecer pertinente que o perdão acompanhe a justiça em sua atuação para a resolução de conflitos, surge uma dificuldade: o amor, a caridade, o perdão… são de outra lógica que não a da justiça. Seria possível unir tais perspectivas tão distintas? Não abriria espaço para um outro risco, quando o espírito de vingança é trocado pela tradição da impunidade? É o que passamos a investigar.

3.1 Superabundância e equivalência: dinâmicas conciliáveis?

É muito comum em algumas tradições ou mesmo sociedades como a nossa, marcadas pelo encontro do pensamento grego e judaico com o cristão que deles se alimentou, ouvirmos as pessoas dizerem “Deus é amor, mas também é justiça!” ou “Deus é bom, mas é justo”. Em nossa literatura igualmente, como acontece em *O auto da compadecida* (SUASSUNA, 1975), cujo filme produzido no ano 2000, sob direção de Guel Arraes, deu ainda mais cor, podemos verificar essa oposição principalmente no julgamento dos personagens ao final da trama. Neles, de modo especial nos discursos de Satanás e de Maria, percebe-se uma clara oposição. Chamamos a atenção para perceber que, se por um lado Maria é tida como “a compadecida”, cheia de generosidade e amor, não é certo dizer que a justiça estivesse do lado de Satanás que, à luz do que temos escrito, aproxima-se bem mais do espírito de vingança. Embora Satanás quisesse se opor à mãe de Jesus lembrando que Deus é justo, como limite ao perdão, ele o faz

na intenção de condenar. Assim, na verdade, é a figura do juiz, que ali é Deus, e sendo justo, não abre mão da superabundância do amor recordado por Maria, toda compadecida.

Ao citar essa obra, nosso objetivo não é analisá-la literariamente. Queremos apenas, fazendo uma brevíssima leitura ao estilo de Ricoeur e sua hermenêutica, ilustrar como os conflitos humanos, marcados por suas tradições culturais e religiosas, colocam em movimento dialético duas lógicas que parecem se opor frontalmente. E é exatamente essa relação, entre amor (compaixão, perdão, gratuidade…) e justiça, que devemos verificar como Ricoeur a desenvolveu para então compreendermos a possibilidade e viabilidade de uma acompanhar a outra mesmo sendo tão diferentes.

Assim, de início, é preciso declarar que o perdão, no campo do amor e da generosidade, não é da lógica da justiça. Ricoeur diz haver uma clara "desproporção entre amor e justiça" (2012, p. 5). Desenvolvamos, primeiramente, a lógica da justiça, inclusive em continuidade com o que já vimos trabalhando desde o capítulo anterior. O que nos fará sentir o peso da desproporção dita por Ricoeur e também a ousadia (o desafio) que é uni-las.

Para seguirmos Ricoeur em sua exposição sobre a perspectiva da justiça, tomamos como orientação a segunda parte do texto *Amor e Justiça*. Ali, no início, ele nos apresenta seu plano no qual visa considerar "a justiça no nível da prática social, em que ela se identifica com o aparelho judiciário de uma sociedade e caracteriza um Estado de direito, depois no nível dos princípios de justiça que regem nosso emprego do predicado 'justo' aplicado às instituições" (RICOEUR, 2019, p. 16). No entanto, como se pode verificar, o fio dessa reflexão já apareceu em nosso texto anteriormente, quando apresentamos as leituras de Ricoeur sobre o judiciário e seu modo de proceder. Conforme anunciado naquela ocasião, é agora que iremos dar mais atenção ao último ponto, isto é, ao discurso e argumentos da justiça, que permitem, na sequência, confrontá-los com a outra lógica, que é do amor e do perdão.

Se voltamos à parte final do texto *O justo entre o legal e o bom*, observamos que Ricoeur o conclui com o que ele chama de "discurso da justiça", evidenciando, no entanto, que esse discurso já perpassa todos os âmbitos trabalhados anteriormente (as circunstâncias e canais de justiça). O discurso da justiça está tanto no debate público que busca estabelecer valor e prioridade entre os bens sociais quanto no procedimento próprio do judiciário, que "da lei à pronunciação da sentença através do processo, não é mais que um longo discurso" (RICOEUR, 1995, p. 106).

É interessante que, como motivação para melhor explicitar essa dimensão argumentativa da justiça, está o risco de o monopólio estatal da violência assumir um papel de síntese de todo trabalho da justiça. Assim, ao insistir no caráter discursivo e argumentativo da

justiça, Ricoeur não quer ficar preso à perspectiva da força pública e à execução penal, quando na violência temos "a espada eclipsando a balança" (RICOEUR, 1995, p. 106). Esse cuidado tomado pelo filósofo é importante para nós, inclusive, porque vai ajudar a evitar o risco de se achar que a lógica da justiça é dura demais diante da lógica do perdão, ou até mesmo parecer algo "cruel". Mas não, "antes de constringir, a sentença visa a pronunciar o direito, isto é, a situar as partes no seu justo lugar" (RICOEUR, 1995, p. 106-107).

Na dinâmica processual, compondo sua lógica, o discurso da justiça movimenta a prova (com certa precisão, ancoradas em perícias técnicas por exemplo) "que constringe intelectualmente, como nas matemáticas, e o uso sofístico da linguagem" (RICOEUR, 1995, p. 107). As provas produzidas, inclusive tecnicamente, não são absolutas e necessariamente determinantes, mas a argumentação jurídica também não pode ser "condenada ao sofisma". Desse modo, temos "um discurso que, não podendo provar, visa, todavia, a convencer, sem se reduzir a agradar". Nessa perspectiva, tal "estatuto epistemológico" [...] "é o da lógica do provável, pela qual Aristóteles definia a 'dialética' e à qual ele vinculava a 'retórica', ou a arte de utilizar argumentos prováveis no uso público da palavra" (RICOEUR, 1995, p. 107).

Ricoeur considera, ainda, nesse âmbito do discurso jurídico, que o provável não encerra todas as possibilidades argumentativas, mas o fato de sempre haver espaço para um "mas" que pode ser exemplificado pelos tantos recursos possíveis às instâncias judiciais superiores. Mas isso não significa que a causa em questão fique eternamente aberta, já que visa colocar fim em um determinado conflito. Aqui, unem-se "lógica e ética no argumento. Essa ética não é senão a do melhor argumento, aquele que o outro pode entender. Que fórmula resumiria melhor essa ética da argumentação que o antigo adágio: *Audi alteram partem?*" (RICOEUR, 1995, p. 108). Esse caráter do argumento processual está em consonância com o que destacaremos mais adiante sobre o reconhecimento da imputação ao final do processo.

Essa perspectiva do discurso jurídico, em complemento ao que se trabalhou no capítulo anterior, permite-nos concluir pela lógica da proporcionalidade (ainda que questionável sua efetividade) que rege tal racionalidade, especialmente a penal. Nosso filósofo vai evidenciar como sua marca a lógica da equivalência que, por sinal, não coincide com a do amor e perdão, e em um posterior contraste ficará ainda mais evidente. A lógica da justiça é marcada pela equivalência e reciprocidade (RICOEUR, 2012, p. 28).

Assim, podemos agora trazer aquela outra lógica na qual está fundamentado o perdão, mas que se compõe com o amor, a generosidade, a compaixão… sendo expressão da mesma lógica que está em oposição à da equivalência, própria da justiça (CAVALEIRO in XAVIER, 2019, p. 227-232).

Se a justiça é da ordem da equivalência e da reciprocidade, Ricoeur vai dizer que o perdão é da economia da dádiva. Conforme se pode constatar no Epílogo de *A memória, a história, o esquecimento*, denominado *O perdão difícil*, o filósofo indica algo da perspectiva do perdão já em sua etimologia, isto é, na relação "dom-perdão, *gift-forgiving*, *dono-perdono*, *Geben-Vergeben*…" (RICOEUR, 2007a, p. 486). Além disso, semelhantemente ao que se fez no tema da vingança, Ricoeur busca uma racionalidade mais profunda e mesmo arcaica que ajude a perscrutar o enigma do perdão que não se mostra apenas como uma ruptura rápida demais com a dinâmica de troca ou reciprocidade. Evidentemente, rompe-se de imediato com uma ideia de troca calculista e interesseira. Por outro lado, no entanto, de algum modo o dom também vincula.

O amor fala uma língua diferente daquela da justiça que fomos destacando e, em *Amor e Justiça*, evidenciam-se três características que marcam o que Ricoeur chama "estranheza ou bizarrice" do discurso do amor. Num primeiro momento, em oposição à prosa da justiça, com suas formalidades e regras (que ao final pode inclusive dar uma palavra de justiça que seja de condenação), Ricoeur fala de uma poética do amor, do hino que louva e agradece. Analisando as características próprias do louvor, percebe-se que essa linguagem não leva a um sentimentalismo ou algo do tipo (RICOEUR, 2012, p. 6-7).

"Hino, benção, macarismos, temos aí todo um feixe de expressões literárias que podemos agrupar em torno do louvor. Por sua vez, o louvor é do domínio mais geral, bem delimitado, da poesia bíblica" (RICOEUR, 2012, p. 7). Em discordância às regras de um discurso que busca "a univocidade no nível dos princípios", a poesia bíblica é amplificadora de sentido, com possíveis interpretações inéditas. Em nota, Ricoeur exemplifica o caso do hino composto em 1Coríntios 13, no qual aparecem tais características.

A segunda estranheza que Ricoeur destaca do discurso do amor se refere à possibilidade de seu emprego na forma imperativa. Esse imperativo já se encontra lá nas bases dos textos judaicos, com o "amarás o Senhor teu Deus" e "amarás o próximo como a ti mesmo" (RICOEUR, 2012, p. 8). Tal ideia pode parecer perturbadora, um escândalo se pensarmos o imperativo enquanto obrigação com sua força de moral kantiana. Ricoeur desenvolve então o sentido do amor enquanto mandamento. Em síntese, ele trabalha o mandamento como algo que precede a lei, e nesse sentido o mandamento de amar se revela como algo próprio do amor "que se recomenda a si mesmo". Em outras palavras, "é um mandamento que contém as condições da sua própria obediência pela ternura da sua instância: ama-me" (RICOEUR, 2012, p. 11). Além disso, dentro da distinção de mandamento e lei, que nosso autor empresta de Rosenzweig, o próprio Ricoeur propõe dizer ainda de uma outra forma a relação entre o mandamento e o

amor. Ele propõe a ideia de “um uso poético do imperativo”, distinguindo-o do mandamento em sentido moral ou kantiano.

E por fim, a terceira característica da expressão estranha do amor: refere-se à relação com o amor sentimento, que Ricoeur tomou todo cuidado de trazer buscando evitar cair em certo sentimentalismo. A apresentação dessa terceira característica é sintetizada da seguinte forma: “É sob o signo da poética do hino e da poética do mandamento que podemos situar essa terceira característica que resumirei com um só termo: o poder da metaforização que se prende às expressões do amor” (RICOEUR, 2012, p. 12). Assim, o “ama-me” confere ao amor um dinamismo cheio de afetos que se entrelaçam, afetam-se. E, linguisticamente, esse dinamismo se mostra “na produção de um vasto campo de analogias entre todas as modalidades afetivas do amor, graças ao que elas podem se significar mutuamente” (RICOEUR, 2012, p. 12-13).

Assim, podemos ter claro que o dinamismo do amor, que envolve o perdão, tem sua lógica que não aquela mesma da justiça. E, se por um lado, a lógica da justiça já começou a ser desenvolvida no capítulo anterior, com suas circunstâncias e canais, a economia do dom que envolve o amor será ainda mais aprofundada a seguir, quando o perdão entrará de vez em cena. Essas duas lógicas são fundamentais para nosso tema, e por isso evidenciadas aqui, porque são elas que estão por detrás da possibilidade e dificuldade de se permitir que o espírito de transbordamento gratuito ingresse no mundo do judiciário, marcado por sua pretensão de proporcionalidade e equivalência.

Antes, porém, de levar essa discussão diretamente para o curso do processo judicial, em que perdão e justiça também parecem entrar em disputa, é de grande valia perceber como Ricoeur já oferece uma saída dialética a partir de uma hermenêutica do texto bíblico. Aqui, uma vez mais, vemos os estudos de nosso autor se conectando e se complementando. Sem invadir o campo da teologia, dentro de um estudo referente à relação entre a dinâmica da justiça e do amor, ele consegue trazer uma análise do texto evangélico, oferecendo saídas inclusive para uma posterior hermenêutica jurídica. Esse caminho é possível na linha da análise que nosso autor faz a partir da aparente oposição entre a Regra de Ouro e o mandamento supremo do amor.

Tal mandamento nos coloca em direção à lógica da superabundância, do transbordamento próprio da economia do dom. Sem ainda entrarmos propriamente no tema da gratuidade que constitui o ato de perdoar, deparamo-nos com Ricoeur afirmando ser o mandamento radical de amar os inimigos “o único à altura do espírito de perdão” (RICOEUR, 2007a, p. 488). Isto, pois esse mandamento exige o extremo (RICOEUR, 2007a, p. 489) em um espírito que não é o da reciprocidade ou equivalência e que no tópico a seguir será melhor

desenvolvido já que é nessa dinâmica que o perdão rompe com a ideia de se "dar esperando algo em troca". Ocorre que esse mandamento exigente, quase impossível, além de se voltar contra o princípio da retribuição e contra a lei de talião (a qual pretende corrigir), de certo modo vai também contra a Regra de Ouro.

Em seu artigo de 1989, *A Regra de Ouro em questão*, Ricoeur nos ajuda a compreender filosoficamente como essa questão se mostra enquanto "fórmula máxima suprema da moralidade" a qual cabe ao filósofo refletir e formalizar, caso seja possível. Lida no Evangelho, a Regra tem sua forma negativa ("Não faças ao teu próximo o que não gostarias que fizessem a ti") e outra positiva ("Assim, tudo o que quiseres que os homens façam por ti, faze-o tu por eles"). Como se pode ver, aqui estão "traços da ação", que Ricoeur desenvolve em outros momentos, mas que se destacam o que ele define como "relação assimétrica entre o que um faz e o que é feito ao outro, o que o outro sofre" (RICOEUR, 1996a, p. 174-175).

Além disso, aquela discussão apresentada anteriormente, que envolve a ética (numa teleologia) e uma moral (deontológica, do dever), na qual também entrou em questão a origem da noção do que são os bens a serem distribuídos (e obrigações a serem suportadas) e sua eventual hierarquia e prioridade na satisfação, também aparece associado ao que, em tese, deseja-se que os outros nos façam e nós, então, devemos fazer a eles. "É a esses bens e a esses males fundamentais que a Regra de Ouro alude quando fala do que cada um gostaria ou não gostaria que lhe fosse feito" (RICOEUR, 1996a, p. 175).

Considerando ainda a ética aristotélica e a moral kantiana que abordamos na segunda parte deste trabalho, é sobre a moral kantiana que podemos associar a Regra de Ouro, "subordinada a um imperativo deslastrado de qualquer referência a bens e a males empiricamente definidos" (RICOEUR, 1996a, p. 176). De tal modo, numa perspectiva filosófica, a Regra de Ouro pode ser trabalhada a partir da possível relação entre o imperativo categórico kantiano em suas formulações. No texto *A Regra de Ouro em questão*, Ricoeur buscará verificar se as formulações do imperativo categórico ("Age apenas segundo a máxima que faz com que possas querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal" e "Age de tal maneira que trates a humanidade tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro ao mesmo tempo como fim e jamais simplesmente como um meio") fazem justiça à Regra de Ouro plenamente, mas não entraremos em tal discussão por conta de nosso objetivo com o tema.

O que nos cabe ainda asseverar sobre a Regra de Ouro é o fato dela pertencer à lógica da equivalência que vínhamos desenvolvendo na perspectiva da justiça. De tal modo, ela é marcada pela reciprocidade "que essa regra instaura entre o que um faz e o que é feito ao outro, entre agir e ser objeto, e por implicação entre o agente e o paciente" (RICOEUR, 2012, p. 27).

Tal constatação nos coloca uma questão com a qual iremos fechar essa parte introdutória do capítulo: a possibilidade, ou mesmo a necessidade, de conciliação da Regra de Ouro com o novo mandamento, o mandamento do amor aos inimigos.

Inicialmente, podemos destacar que:

> A conciliação entre a lógica de equivalência, ilustrada pela Regra de Ouro, e a lógica de superabundância, encarnada pelo novo mandamento, torna-se quase impossível se, acompanhando certos exegetas como Albrecht Dihle em Die Goldene Regle, aproximarmos a Regra de Ouro da lei de talião (*Jus talionis*), que é a expressão mais rudimentar da lógica de equivalência e de seu corolário, a regra de reciprocidade (RICOEUR, 2019, p. 27).

Quem advoga pela superação da Regra de Ouro, como que abolida pelo novo mandamento, foca na exigência de reciprocidade e equivalência que permanecem dependente da lei de Talião ("Olho por olho, dente por dente"). Nesse sentido, conforme recorda Ricoeur, seria contra esse espírito, de "interpretação perversa da Regra de Ouro", que Jesus teria instituído um mandamento mais exigente do amor (RICOEUR, 1996a, p. 179). No entanto, Ricoeur se pergunta se deveríamos nos render a essa incompatibilidade inicial ou se seria possível uma outra interpretação que favorecesse a conciliação. E, então, busca uma saída que se afaste de incompatibilidade absoluta.

Observa-se, inicialmente, que o mandamento de amar os inimigos compartilha do mesmo contexto que a Regra de Ouro (RICOEUR, 2012, p. 29), ou seja, estão próximos inclusive textualmente no Evangelho. De tal modo, uma oposição absoluta seria não só estranha, mas também evidentemente contraditória. Assim, Ricoeur responde à pergunta sobre a incompatibilidade entre os dois princípios de forma negativa,

> se se vê no mandamento de amor um corretivo supra-moral mais que um substituto à Regra de Ouro, máxima suprema da moralidade. O mandamento de amor, segundo essa interpretação, realizaria a conversão da Regra de Ouro de sua inclinação interessada na direção de uma atitude de acolhimento do outro; ao *com o fim de que* do *Do ut des*, ela substituiria o porque da economia do dom: "porque te foi dado, dê também (RICOEUR, 1996a, p. 179).

De tal modo, o mandamento do amor não abole a Regra de Ouro,

> mas a reinterpreta no sentido da generosidade e, assim, faz dela um canal não apenas possível mas necessário de um mandamento que, em razão do seu estatuto supraético, só alcança a esfera ética à custa de comportamentos paradoxais e extremos, os mesmos que são recomendados na esteira do novo mandamento: "Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei aos que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam. Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e, ao que te houver tirado a capa, não lhe negues também a túnica. Dá a todo o que te pedir; e, ao que tomar o que é teu, não lho reclames (Lucas 6, 27-30) (RICOEUR, 2019, p. 29).

É claro que, assim como a Regra de Ouro corre o risco de ser pervertida e se tornar caminho de vingança (um pouco mais proporcional se comparada com a desproporção antes de Talião, em que se poderia pagar um olho com uma vida), a lógica da superabundância não pode

descambar para a covardia, e por isso mesmo poderá também ser socorrida pelo crivo da moralidade "resumido na Regra de Ouro e formalizado pela regra de justiça" (RICOEUR, 2019, p. 29-30). Esse risco deve ser considerado.

3.2 Da profundidade da falta à altura do perdão

A dialética entre a lógica da equivalência que envolve a justiça e a superabundância própria do amor, conforme trabalhamos, remete ao debate do possível lugar do perdão dentro da ordem jurídica que uma leitura restaurativa deseja encontrar. Isso porque o processo judicial é da ordem da equivalência e reciprocidade, de modo que um espaço aberto à gratuidade e à generosidade precisa ser bem estabelecido, delimitado, para que não se converta em outra forma de injustiça, afastada da vingança, mas aproximada da impunidade.

No entanto, assim como o tópico anterior nos preparou para chegarmos ao final compreendendo o conflito que está em questão (entre as duas lógicas) e a possibilidade de uma conciliação entre elas no contexto judicial, este presente tópico também nos ajudará numa perspectiva de compreender as circunstâncias do perdão enquanto realidade humana. É por isso que aqui a antropologia ricoeuriana aparecerá um pouco mais em evidência, embora, como já é sabido, ela seja algo que perpassa toda sua obra assim como sua ética (ALMEIDA, 2023, p. 22-23. 72). Restará evidenciado a realidade da obra de Ricoeur na qual "não se pode falar de antropologia sem ética" (ALMEIDA, 2023, p. 23).

Obviamente, não temos a pretensão de abordar toda a antropologia do autor à essa altura de nosso texto. Mas, antes, buscaremos destacar da antropologia de Ricoeur, em relação com sua ética, os elementos que nos permitem compreender como surgem as condições do perdão. De tal modo, a partir especialmente de *O Perdão Difícil*, encontramos o primeiro ponto a ser examinado. Ao propor uma "equação do perdão", Ricoeur começa afirmando que "a falta é o pressuposto existencial do perdão" (RICOEUR, 2007a, p. 467). E como um dado, a falta "dá o que pensar" à reflexão:

> O que se oferece primeiro à reflexão é a designação da estrutura fundamental na qual essa experiência vem se inscrever. Essa estrutura é a da imputabilidade de nossos atos. De fato, não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, presumi-lo ou declará-lo culpado. E apenas se podem acusar atos imputáveis a um agente que se considera como seu autor verdadeiro. Em outros termos, a imputabilidade é essa capacidade, essa aptidão, em virtude da qual ações podem ser levadas à conta de alguém (RICOEUR, 2007a, p. 467).

É claro que a profundidade da falta leva ainda a outros lugares abordados por Ricoeur, mas dentro de nossa proposta não recebem tanto espaço. Daremos ênfase ao mal, que de algum modo também teve lugar na abordagem do paradoxo político em nosso primeiro capítulo, já

que a falta também pode assumir esse sentido, como em Jean Nabert, um dos principais influenciadores de Ricoeur (RICOEUR, 2007a, p. 470). Assim, em uma perspectiva processual penal tratada pelos tribunais, inclui-se também os crimes e, num sentido geral, dentro da filosofia de Ricoeur, àquela frustração da legítima expectativa (dentro de um Estado de Direito e democrático) de que o concidadão tem que "não faremos a ele aquilo que não queremos que nos façam", conforme vimos. É por esse caminho que começamos a seguir: de um ser humano que é falível e que por isso age mal, mas que também é capaz, dentre tantas coisas, de perdoar, ainda que o perdão também constitua um enigma diante de um mal que igualmente é enigmático.

Auxilia-nos a obra de Frederico Almeida, chamada *O homem capaz e a antropologia filosófica de Paul Ricoeur*, que de início já nos esclarece "que a noção de capacidade surge a partir da ideia de falibilidade, ou melhor, a ideia de *homme faillible* nos leva em direção ao ponto fulcral de toda antropologia ricoeuriana [...], ou seja, à noção de *homme capable*" (ALMEIDA, 2023, p. 72). Segundo Almeida, é em *Finitude et culpabilité* que Ricoeur desenvolve de modo mais específico a ideia da falibilidade humana:

> O filósofo analisará como uma vontade encarnada pode, por meio de sua ação, ser afetada pelo mal e, por causa disso, ser manchada pela culpa. Ele, assim, aponta uma desproporção evidente na base do ser humano e busca mostrar que a dualidade do finito e do infinito oferece a possibilidade de uma ontologia da desproporção, cuja mediação deveria ser realizada pelo ser humano. Conforme nosso autor, não podemos reduzir a culpabilidade ao problema da finitude e a falibilidade é vista como um risco de ser humano (ALMEIDA, 2023, p. 72-73).

De tal modo, é possível perceber que na constituição do ser humano está uma tensão vinculada à vontade finita "implícita à dialética do agir e do sofrer", base da finitude. A desproporção, dita acima, é constitutiva da falibilidade do ser humano e raiz de sua vulnerabilidade ao mal que, segundo Almeida, é a "categoria antropológica por excelência" (ALMEIDA, 2023, p. 73). Ainda segundo ele, é com base no pensamento kantiano que Ricoeur encontra respaldo para a reflexão sobre a falibilidade e, a partir de Santo Agostinho e Jean Nabert, a questão do mal. Assim, podemos dizer com François Dosse, que a falibilidade humana, situada entre a finitude e a infinitude, enquanto ente temporal que é, "fornece as condições de possibilidade do mal" (DOSSE in ALMEIDA, 2023, p. 73).

É preciso recordar, no entanto, que na reflexão ricoeuriana sobre a vontade, na qual se encontram os temas da falibilidade e também da capacidade, evidencia-se que a liberdade e responsabilidade humana precisam ser preservadas, mesmo diante de eventuais condicionamentos. Conforme veremos a seguir, o homem é compreendido como aquele que age, que decide e consente, capacidades intimamente ligadas aos atos trágicos que envolvem as

relações humanas, gerando o “imperdoável”, mas que ao mesmo tempo exige responsabilização e possibilita o perdão. Almeida inclusive recorda as palavras de Ricoeur quando diz que se o homem deixasse de decidir, de se mover e consentir, isso o levaria à desumanização, ou seja, deixaria de ser homem (ALMEIDA, 2023, p. 73).

Deve-se ter em mente que não objetivamos aqui desenvolver o tema do mal em sua profundidade, tema este tão complexo não só em Ricoeur, mas em toda a história da filosofia. O importante é ficarem claras as condições antropológicas de possibilidade dessa realidade, dentro do contexto de falibilidade humana que, em síntese, “decorre da fragilidade que o ser humano tem de mediar sua constitutiva desproporção entre finitude e infinitude. Ela está relacionada com a ideia de desproporção, porém não com a de uma justificativa para o mal, que requer sua compreensão, inteligência e algo a mais” (ALMEIDA, 2023, p. 94).

A ideia de falibilidade, no entanto, leva a uma outra ideia também muito importante enquanto marca do ser humano, aquele inclusive que vai ao tribunal reclamar ou se defender, trata-se da ideia de homem capaz. Mas antes de fazer essa passagem de matéria, vale ao menos destacar uma outra passagem, de caráter metodológico que até já mencionamos anteriormente: a passagem de uma fenomenologia à hermenêutica. Isso ocorre porque Ricoeur percebe que a fenomenologia não dava conta de explicar a experiência do mal (ALMEIDA, 2023, p. 74). Algo semelhante acontece quando Ricoeur fala de Deus e, na impossibilidade de uma descrição de seu ser, passa-se à uma hermenêutica de como Deus é nomeado no decorrer da história humana, inclusive a partir dos textos sagrados (SALLES, 2010, p. 66).

Assim, ao proceder essa passagem de uma fenomenologia à uma hermenêutica (sem perder de vista aquela ideia de um enxerto de uma na outra, já que não há uma negativa da anterior ao se passar à nova metodologia), Ricoeur situa o homem entre um mal que ao mesmo tempo é algo que ele mesmo coloca no mundo, dada sua constituição de desproporção abordada anteriormente, mas também como algo que o antecede no mundo. E ainda, que se existe um mal que vem antes dele, por mais radical que seja, não chega a ser originário à medida que a bondade é que se mostra originária (RICOEUR, 2007a, p. 472 e 499).

De tal modo, dentro da antropologia de Ricoeur há o “pressuposto de que existe, no ser humano, uma bondade nas suas mais distintas dimensões e essa bondade leva o sujeito a buscar agir de forma boa e justa no mundo” (ALMEIDA, 2023, p. 74). Por isso, além de uma falibilidade, desenvolve-se a ideia de capacidade que nos ajudará a ir cada vez mais na direção do ser humano que se coloca diante do outro com sua reclamação e, talvez, com seu arrependimento e confissão. Aqui, aprofunda-se a concepção de um sujeito que é livre e capaz, “constituído e reconhecido mediante sua abertura para o outro; esse sujeito encarnado na

realidade [que] deve viver de forma boa com e para outrem" (ALMEIDA, 2023, p. 74), conforme vimos ao abordarmos sua ética no capítulo inicial.

Esse sujeito é visto em um movimento hermenêutico do "si". Este, mais que remeter limitadamente a um "eu" ou um "você", refere-se ao

> pronome reflexivo de todos os pronomes gramaticais, pessoais e impessoais que 'percorrendo seus atos, experiências e objetivações é capaz de se retomar reflexivamente, de se apropriar de sua identidade'. Esse sujeito apresenta a capacidade de agir, de ser razoável e de ser responsável" (ALMEIDA, 2023, p. 75).

Inclusive, vale destacar o que disse François Dosse e citado por Frederico Almeida: "o grande fio condutor de todo o pensamento de Ricoeur é a interrogação sobre o que o homem é capaz" (DOSSE in ALMEIDA, 2023, p. 150). E no movimento da hermenêutica do si, desdobra-se a ideia de capacidade. Ao fazer a "pergunta-mestra", "quem?", as respostas "conduzem à designação de si como aquele que pode: que pode falar, iniciar um curso de acontecimentos por sua intervenção física no andamento das coisas, reunir a história de sua vida em uma narrativa coerente e aceitável" (RICOEUR, 2016, p. 310-311).

Ao desenvolvermos brevemente as capacidades que conjuntamente descrevem o homem capaz, nós o faremos tendo em consideração nosso objetivo de fundo: colocar em evidência aquele que deseja viver uma vida boa com os outros, sob regra de justiça, recorrendo às instituições justas para soluções de conflitos, dentro dos seus limites que remetem ao que ele pode e não pode, principalmente em sua abertura aos outros. Ao final, a capacidade de imputação moral nos colocará de vez diante da falta atribuída e/ou admitida por alguém, mas também diante do poder responder de quem sofre a ação (no caso, injusta).

Não surpreende estar no início a capacidade de falar, de "poder dizer". Inclusive, em *Percurso do reconhecimento*, onde também é trabalhado a sequência "dizer, fazer, narrar, imputabilidade", Ricoeur justifica a prioridade reconhecida "eu posso falar" de duas formas. Ele resgata do mundo grego, em primeiro lugar, o fato de que "os sujeitos que agem e sofrem na epopeia, na tragédia e na teoria aristotélica da ação são sujeitos falantes". E, nessa perspectiva, os personagens e heróis trágicos estão sempre falando sobre suas respectivas ações: "Eles se nomeiam quando se fazem reconhecer, eles interpretam a si mesmos quando se desmentem; quanto ao sujeito da decisão e do anseio, é ele que é designado como a 'causa' e o 'princípio' de que depende o que eles fazem. O filósofo os faz falar sobre sua ação" (RICOEUR, 2006a, p. 109-110). Já aqui, podemos anunciar que os sujeitos em uma ação judicial, em uma ação penal, também são sujeitos falantes e assim se portam no decorrer do processo que visa transferir para o discurso aquilo que seria resolvido de outra forma fora do tribunal.

A outra razão, Ricoeur a toma da “pragmática moderna do discurso”, a partir do filósofo Austin, quando diz que falar é “fazer coisas com as palavras”. Assim, inaugura-se “a ideia de capacidade pelo poder dizer”, conferindo “à noção de agir humano a extensão que justifica a caracterização como homem capaz do si que se reconhece em suas capacidades" (RICOEUR, 2006a, p. 110). Inclusive, Almeida recorda, na análise que Ricoeur faz do conceito de pessoa a partir do pensamento de Strawson, o fato de o sujeito aparecer inicialmente somente como um “si” (sujeito em potencial), incapaz de autodesignação. Esta seria alcançada apenas no campo pragmático, a partir do confronto com o outro (ALMEIDA, 2023, p. 163). É na relação com o outro (e o entorno) que então se mostra, além do “que se diz”, a “quem se diz algo” e, por fim, um enunciador que se autodesigna ao falar, empregando o seu respectivo pronome pessoal, na primeira pessoa do singular (RICOEUR, 2006a, p. 111).

Nesse sentido, ainda no campo do poder dizer, vale destacar um último traço que Ricoeur evidencia em relação ao sujeito falante, vinculada a hermenêutica do homem capaz. Ocorre que

> a autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. Desse modo, a estrutura pergunta-resposta constitui a estrutura básica do discurso enquanto implicando locutor e interlocutor (RICOEUR, 2006a, p. 111).

Tudo isso vai fazendo ainda mais sentido, dentro de nossa pesquisa, quando se visualiza os atores do processo que precisam falar e se ouvirem; ao se designarem, reconhecem-se minimamente para, ao final, algo de justo ser produzido em conclusão. Mas não só durante o processo, mas naquilo que o causou, por exemplo, uma ofensa que o enunciador dirigiu a seu interlocutor e então, por meio de palavras, fez algo que não deveria fazer. Mas há, nas capacidades do homem capaz, um “eu posso” que diz respeito a um fazer em seu sentido estrito. Refere-se à própria ação “que designa a capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social do sujeito que age” (RICOEUR, 2006a, p. 111).

Assim, ao fazer ocorrer algo no mundo, o sujeito pode se reconhecer como aquele que causou determinada ocorrência. Ricoeur, não só em *Percurso do reconhecimento*, aprofunda as teorias da ação, desde Aristóteles, ligando a ação e seu agente, até as teorias mais contemporâneas, o que aqui não nos cabe fazer. Mas ao menos sobre a adscrição da ação a um agente, vale a pena destacar o seguinte:

> O termo "adscrição" salienta o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do qual se diz também que ele a possui, que ela é "sua", que ele se "apropria dela". A adscrição visa, no vocabulário que ainda é o da pragmática do discurso, à capacidade de o próprio agente designar a si mesmo

> como aquele que faz ou que fez. Ela faz a ligação do quê e do como ao quem (RICOEUR, 2006, p. 113).

Optamos por trazer esse supracitado trecho, dentro de uma seleção apertada de aspectos, quando se dá preferência apenas aos mais relevantes tendo em vista nossos objetivos, por conta de algo muito importante ao qual voltaremos dentro do contexto específico do perdão. Trata-se da possibilidade de se desligar o agente de seu ato. Discussão importante porque, embora o que os códigos desaprovem sejam as infrações à lei, "o que os tribunais punem são pessoas" (RICOEUR, 2007a, p. 497). Assim, em torno da união entre agente e ação, veremos Ricoeur debater a possibilidade de uma desvinculação (e suas consequências) além da mediação da linguagem até chegarmos ainda às questões levantadas em torno da imputabilidade.

Nessa ligação entre ação e linguagem, antes de passarmos à capacidade narrativa, é oportuno e útil a recordação da resposta de Ricoeur ao artigo de David Stewart, que trouxemos no início de nossa pesquisa. Naquela ocasião, explicitando seu interesse central pelo tema do agir e pela ação, e suas implicações éticas, além da ontologia que aqui apenas citamos, ele dizia que "a linguagem é o ponto de organização" de suas investigações, de modo, inclusive, que não faça sentido se afirmar que seu pensamento tenha passado por uma "virada linguística". Assim, podemos afirmar com David Pellauer que "a primeira coisa que deve ser dita é que Ricoeur, quando pensa sobre a ação, está preocupado com a ação que foi incorporada à linguagem. É a ação sobre a qual se pode falar e sobre a qual se fala de fato" (PELLAUER, 2013, p. 61).

Evidencia-se, novamente, a presença da linguagem como algo que perpassa os vários âmbitos do pensamento do autor. No "poder falar" e "poder agir" já é possível observar esse papel da linguagem interagindo, e agora isso fica ainda mais claro tratando-se da capacidade narrativa. De tal modo, entramos no "poder narrar e narrar-se". Afinal, não seria essa uma capacidade fundamental a ser estimulada nos tribunais quando se busca soluções consensuais de conflitos e, principalmente em nosso caso, quando vítima e acusado tentam compreender o que aconteceu e suas consequências, numa interação que escape ao espírito de vingança?

É muito esclarecedora a nota que Ricoeur insere em *O si-mesmo como outro*, quando aborda o tema da identidade pessoal e narrativa. Ele retoma a ocasião em que introduziu a ideia de identidade narrativa, em *Tempo e Narrativa III*, enquanto possibilidade de integração entre história e ficção. A partir de algumas questões, Ricoeur sintetiza:

> acaso não consideramos mais legíveis as vidas humanas quando interpretadas em função das histórias que as pessoas contam sobre elas? E essas histórias de vida, por sua vez, não se tornam mais inteligíveis quando lhes são aplicados modelos narrativos - enredos - extraídos da história propriamente dita ou da ficção (drama ou romance)? Portanto, parecia plausível considerar válida a seguinte cadeia de asserções: a compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, mediação privilegiada; esta última se

> abebera na história tanto quanto na ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia, ou, digamos, uma ficção histórica, entrecruzando o estilo historiográfico das biografias ao estilo romanesco das autobiografias imaginárias (RICOEUR, 2019, p. 112-113).

Assim, "o rebento frágil proveniente da união da história e da ficção é a atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que podemos denominar sua identidade narrativa" (RICOEUR, 2010b, p. 418). "Identidade", nesse contexto, corresponde a responder à pergunta "quem fez tal ação?", ou seja, quem é seu autor. Quando se pergunta pelo "quem" da ação, Ricoeur considera que se começa a responder nomeando alguém: "designando-o por nome próprio". No entanto, surge outra questão, sobre qual "o suporte de permanência do nome próprio" no tempo. Ou seja: "O que justifica que se considere que o sujeito da ação, assim designado por seu nome, é o mesmo ao longo de toda uma vida que se estende do nascimento à morte?" (RICOEUR, 2010b, p. 418).

Assumindo a perspectiva de Hannah Arendt[1], a resposta é narrativa, ou seja, responder à pergunta por "quem" "é contar a história de uma vida". De modo que "a história contada diz o quem da ação. Portanto, a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa". É o auxílio da narração que tira a identidade pessoal da antinomia entre o sujeito que permanece sempre o mesmo e ao mesmo tempo vai sofrendo uma série de alterações do decorrer do tempo. Segundo Ricoeur, o dilema desaparece se a identidade *idem* for substituída pela identidade *ipse* (RICOEUR, 2010b, p. 418). Assim:

> É nessa medida que a identidade pessoal, considerada em sua duração, pode ser definida como identidade narrativa, no cruzamento da coerência conferida pelo pôr em intriga com a discordância suscitada pelas peripécias da ação narrada. Por sua vez, a idéia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do idem, do mesmo, e a identidade móvel do ipse, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa (RICOEUR, 2006a, p. 116).

De tal modo, diferindo-se da identidade do "mesmo", a identidade narrativa que constitui a "ipseidade" pode integrar, pode "incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida" (RICOEUR, 2010b, p. 419). De modo que o sujeito é, ao mesmo tempo, aquele que lê sua própria vida e aquele que é escritor dessa história de vida.

Haveria tantas outras questões sobre a identidade narrativa, dada sua riqueza, mas que nos levaria para fora de nossa proposta. Antes, porém, de passar à questão da imputação, vale uma palavra sobre a questão do caráter dentro da dialética entre algo que sempre permanece e

---

[11] Perspectiva também encontrada em outros autores contemporâneos, como Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, conforme nos recorda o professor Elton Ribeiro, em seu livro Reconhecimento ético e virtudes (2012).

algo que vai se transformando. Ricoeur, inclusive, fala de uma relação circular entre caráter e as narrativas que "simultaneamente exprimem e moldam esse caráter" (RICOEUR, 2010b, p. 421). Em *O si-mesmo como outro*, o filósofo exprime o que entende pelo termo:

> Entendo aqui por caráter o conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. Pelos traços descritivos que vão ser ditos, ele acumula a identidade numérica e qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. É assim que ele designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa (RICOEUR, 2019, p. 118-119).

Numa ponte para a imputabilidade, que aos poucos vai permitindo se confrontar a identidade narrativa (essa que oscila entre mesmidade e ipseidade) e a identidade ética ("que requer uma pessoa responsável pelos seus atos") (RICOEUR, 2019, p. 159), podemos trazer um exemplo que muito nos coloca no campo da responsabilidade penal, dado pelo próprio Ricoeur. O exemplo traz concretamente a dialética entre o "mesmo" e o "si":

> a identificação do agressor pela vítima entre uma série de suspeitos que lhe são apresentados dá à dúvida a primeira oportunidade de insinuar-se; ela cresce com a distância no tempo; assim, um réu apresentado ao tribunal pode negar ser o mesmo que o incriminado; que se faz então? Compara-se o indivíduo presente a marcas materiais consideradas como vestígios inegáveis de sua presença anterior no local em litígio; pode ocorrer de se estender a comparação a testemunhos oculares, afirmados com grande margem de incerteza como equivalentes à apresentação passada do indivíduo examinado; a questão de se saber se o homem aqui presente no tribunal e o suposto autor de um crime antigo são uma única e mesma pessoa pode então ficar sem resposta segura (RICOEUR, 2019, p. 116).

Assim, chegamos à imputabilidade, última parte do caminho que propusemos trilhar nas capacidades do homem capaz. E nesse percurso,

> não é irrelevante notar que a cada espécie de poder - de dizer, de fazer, de contar - corresponde um tipo de não poder, de incapacidade, cuja lista aberta confere um conteúdo à idéia de fragilidade, de vulnerabilidade, que por sua vez assumirá uma coloração particular depois de o limiar da ética ter sido ultrapassado. Esse limiar é ultrapassado com a ideia de imputabilidade (RICOEUR, 2016, p. 311).

A essa ideia de imputabilidade, algumas perguntas deverão nos orientar ou, ao menos, inquietar-nos. Por exemplo, quais os critérios e desafios ao se imputar a alguém alguma ação? Algo muda se as ações atribuídas ao sujeito são contemporâneas a ele no momento da imputação ou distantes dele no tempo? Apesar das mudanças, ele permanece o mesmo que agiu mal? Estas questões, e outras, vão sendo apresentadas também à medida quando formos entrando finalmente nas implicações do perdão.

Conceitualmente, Ricoeur faz uma diferenciação entre imputação e imputabilidade. Segundo ele, enquanto a imputação "é um julgamento que consiste em atribuir a alguém, como a seu verdadeiro autor, uma ação suscetível de ser moralmente avaliada como boa ou ruim, permitida ou proibida, justa ou injusta", a imputabilidade seria algo mais radical, uma vez que "expressa a capacidade de um agente de cair sob o julgamento de imputação" (RICOEUR,

2016, p. 311). Interessante que Ricoeur relaciona o conceito de imputação a uma cultura em que a explicação causal dos fenômenos tem forte peso somada ao fato de haver "elaborado uma doutrina moral e jurídica na qual a responsabilidade é enquadrada por códigos elaborados, que colocam delitos e penas nos pratos da balança da justiça" (RICOEUR, 2006a, p. 119).

É nesse sentido que, após termos evidenciado as lógicas (do amor e da justiça) que embasam a dialética na qual participa o perdão e as suas condições antropológicas de possibilidade (o ser falível e capaz), voltamos a nos aproximar da esfera jurídica, na qual reverberam a capacidade de responder, atribuir(-se), reconhecer(-se) e, então, pedir perdão/perdoar. Vale demonstrar que é o próprio Ricoeur que vai nos conduzindo nesse caminho:

> Em um sentido estritamente jurídico, a imputação pressupõe um conjunto de obrigações delimitadas negativamente pela enumeração precisa das infrações à lei escrita, ao que corresponde a obrigação, no direito civil, de reparar a injustiça cometida e, no direito penal, de se submeter à pena. É considerado imputável o sujeito posto na obrigação de reparar os danos e de sofrer a pena (RICOEUR, 2006a, p. 120).

Anteriormente, trouxemos a afirmação de que a falta é o pressuposto para o perdão e que tal experiência se inscreve na estrutura de imputabilidade. E então, que "a imputabilidade é essa capacidade, essa aptidão, em virtude da qual ações podem ser levadas à conta de alguém" (RICOEUR, 2007a, p. 467). Essa "metáfora da conta" é desenvolvida mais de uma vez por Ricoeur, no sentido de uma "obscura contabilidade moral dos méritos e das falhas" (RICOEUR, 2006a, p. 120). E de fato, talvez sob influência de uma equivocada noção de juízo final na tradição cristã, é muito comum a ideia de prestar contas, inclusive no sentido de narrar, contar tudo que está nessa contabilidade moral. Mas Ricoeur chama atenção para uma espécie de "juridização da metáfora", que nos interessa. Trata-se, então, de fazer cair na conta do acusado de uma ação reprovável o peso de sua reprovabilidade.

No entanto, indo além dessa contabilidade, Ricoeur considera uma passagem da "ideia clássica de imputabilidade" para uma "ideia mais recente de responsabilidade", que então abre novos horizontes. Assim, pode-se dizer que, daquela noção de pena preocupada unicamente em reparar a violação da lei, a "ideia de responsabilidade subtrai a de imputabilidade à sua redução puramente jurídica" (RICOEUR, 2006a, p. 121). De tal modo, além da infração à lei, "é na direção da vítima que a ideia de responsabilidade reorienta a de imputabilidade. A imputabilidade encontra assim seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento" (RICOEUR, 2006a, p. 122).

Nesse modo de compreensão da imputabilidade, que traz consigo a ideia de responsabilidade, "torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si

mesmo". Assim, como um acréscimo à ideia de adscrição trazida anteriormente (enquanto vínculo entre a ação e o agente que dela se apropria como sua), a imputabilidade nesse sentido traz a possibilidade (o poder) de "assumir as consequências de seus atos, particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual um outro é considerado vítima" (RICOEUR, 2006a, p. 119). Nesse sentido, é com a imputabilidade que a ideia de sujeito capaz "atinge a sua mais elevada significação" (RICOEUR, 2006a, p. 120).

Com isso, superando uma ideia clássica de imputabilidade "fria" e de simplesmente colocar na conta de alguém o peso de transgredir a lei, a ideia de responsabilidade no sentido supracitado permite novo olhar sobre a relação processual entre acusado, vítima e Estado. Inclusive, em tal direção, "como a capacidade de o sujeito reconhecer-se como o autor verdadeiro de seus atos e responsável por eles" (ALMEIDA, 2023, p. 197). Nesse horizonte, a ideia da justiça dos tribunais em se tornarem espaços mais restaurativos e menos punitivos ganha maior fôlego.

Se de um lado temos a profundeza da falta (desde as suas condições ligadas à fragilidade e a desproporção que marca o ser humano, e juntamente a isso as capacidades do homem, inclusive diante de sua falta), do outro lado se encontra a altura do perdão. Pensando na dialética entre amor e justiça que vimos, "há o perdão como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor, precisamente. O perdão é da mesma família" (RICOEUR, 2007a, p. 473).

E, se o perdão é da mesma família que o amor, isso significa entendermos que ele é de uma lógica diferente da reciprocidade e equivalência que dissemos reger a justiça. Assim, além da economia na qual se situa o perdão, é preciso que desenvolvamos suas características, para que assim, no próximo e último tópico de nossa pesquisa, tenhamos condições de dizer se há lugar para o perdão na ordem jurídica, os critérios e limites para tal conciliação.

A condição existencial do perdão já foi dita e desenvolvida, isto é, a falta. E as capacidades humanas que mais impactam nosso tema também o foram, com exceção à memória e à promessa que ainda ressurgirão, mesmo que discretamente. Agora olhamos o perdão em sua constituição, sem ainda discutir suas implicações jurídicas, o que faremos ao final, de modo que nosso percurso tenha ido "da profundidade da falta à altura do perdão", à altura da qual se anuncia:

> O "há" da voz do perdão o diz a seu modo. Por isso, falarei dessa voz como de uma voz de cima. Ela é de cima, como a confissão da falta procedia da profundidade insondável da ipseidade. É uma voz silenciosa, mas não muda. Silenciosa, pois não é um clamor como o dos furiosos, não muda, pois não privada de palavra. Um discurso apropriado lhe é de fato dedicado, o do hino (RICOEUR, 2007a, p. 473).

Por isso, encontra-se o perdão próximo ao amor, da mesma família. Ricoeur evoca, inclusive, o hino ao amor, de São Paulo, na Carta aos Coríntios. Ele mostra como o hino, enquanto um discurso de elogio e de celebração, não se ocupa com o "quem" (seja do amor ou do perdão), já que "o que o hino denomina não é alguém, pelo menos num primeiro movimento de pensamento, mas um "dom espiritual" (RICOEUR, 2007a, p. 473). Ora, aqui já aparece um elemento fundamental para abordarmos o tema do perdão que é a ideia de "dom", a partir da compreensão ricoeuriana, e vale dizer, dialogando com as características dos discursos marcados pelas lógicas da reciprocidade e da superabundância que apresentamos anteriormente.

No rumo dos dons, o hino ao amor aponta um caminho que supera todos os outros. Ao fazer isso, a partir da litania "Ainda que eu…" sucedida de hipóteses tais como falar muitas línguas, ter vários outros dons ou práticas nobres, temos um "ataque retórico do tema pela denúncia de um defeito, de uma falta, na articulação do ter e do ser", que "exprime em termos negativos a via da eminência. A via do que ultrapassa todos os outros dons espirituais" (RICOEUR, 2007a, p. 474). Na sequência, o hino aponta o que a caridade é: não leva o mal em conta, não se alegra na injustiça, tudo desculpa, tudo crê, espera e suporta… Ricoeur diz que a caridade é o que ela faz, e em direção ao diálogo entre amor e justiça, nosso autor conclui: "portanto, se ela não leva o mal em conta, é porque ela desce ao lugar da acusação, da imputabilidade, que faz as contas do si mesmo" (RICOEUR, 2007a, p. 474).

E então, a caridade permanece, sempre presente, e é declarada a maior, acima da fé e da esperança. Ela é a maior "porque ela é a própria Altura. Ora, se a caridade desculpa tudo, esse tudo compreende o imperdoável. Senão, ela mesma seria aniquilada" (RICOEUR, 2007a, p. 474). E nesse sentido, concordando com Jacques Derrida, Ricoeur declara: "o perdão dirige-se ao imperdoável ou não é". Isso porque o perdão se mostra incondicional, sem exceções ou restrições. Da baixeza da falta, ele se mostra à altura tal a ponto de não pressupor um pedido de perdão. Aqui, novamente, mas numa outra perspectiva, reaparece a desproporção entre dois extremos: a "desproporção entre profundidade da falta e a altura do perdão", que vai dinamizar todo o ensaio sobre *O perdão difícil*.

Embora o perdão, assim como a falta, mostre-se como uma realidade humana, "há perdão onde houver o imperdoável", ao menos no nosso contexto ocidental, temos dois fatores a serem considerados. O primeiro refere-se ao fato de o mandamento de perdoar, na mesma seara do mandamento do amor, ser "transmitido por uma cultura determinada" (RICOEUR, 2007a, p. 474). Com Derrida, Ricoeur nota a linguagem que envolve a mensagem do perdão dentro de uma herança religiosa, judaica seguida do cristianismo e islã, reunidos na tradição abraâmica. Destaca ainda que, apesar de pertencer a uma tradição singular e mesmo conflituosa,

está em vias de universalização. Quer dizer, os dons, por exemplo, mencionados anteriormente e que nos encaminha no tema do perdão, não podem ser desvinculados da experiência kerigmática de Jesus Cristo no seio de uma comunidade específica. Por outro lado, dentro de um processo de universalização, temos o discurso cristão sendo mundializado mesmo sem a presença de uma comunidade propriamente cristã.

O segundo fator trazido não se afasta dessa relação de amplitude da mensagem e modelos cristãos em um mundo mais amplo. Trata-se do que Derrida chama "encenação". Segundo Ricoeur, ao usar esse termo, Derrida estaria se voltando para "todas as cenas de arrependimento, de confissão, de perdão ou de desculpas que se multiplicam na cena geopolítica desde a última guerra, e de modo acelerado faz alguns anos" (RICOEUR, 2007a, p. 475). Ricoeur argumenta que tal encenação faz com que a linguagem abraâmica do perdão seja difundida pelo mundo, mas de um modo não crítico.

Se à medida que vamos nos aproximando do final de nosso texto, à semelhança da falta/mal, o perdão vai se mostrando como enigma, isso não é um defeito. O perdão que não é devido, mas oferecido, não sendo uma norma a ser submetida, como o é na imputabilidade, apresenta-se extraordinariamente. Embora atue no luto, na pacificação, na reconciliação… não pode ser domado sob o risco de perder sua pureza, inclusive conceitual (RICOEUR, 2007a, p. 475). Com certeza, há muito o que se dizer sobre o perdão quando nossa opção não é simplesmente submetê-lo ao "silêncio místico" (PINTO, 1998). Assim, considerando os recortes mais relacionados à nossa problemática, é que passamos ao último tópico deste texto, ainda em continuidade ao perdão difícil, essa instigante maneira de se re-agir no mundo. O percurso será feito, no entanto, visando entender, com tudo o que já foi dito antes, se há um lugar para o perdão na ordem jurídica, mesmo sendo esta ordem marcada de reciprocidade, equivalência e proporcionalidade.

3.3 O lugar do perdão na ordem jurídica

Para, finalmente, clarearmos o lugar do perdão dentro da ordem jurídica, com tudo o que esta significa, é preciso descermos mais na direção da vítima e situarmos sua condição dentro da relação jurídica não só com um Estado-juiz, mas um Estado que se arroga a titularidade da maioria das ações penais por meio de suas promotorias (Ministérios Públicos). Será a partir da vítima também que iremos na direção do acusado, de modo que, num olhar "restaurativo", possamos reafirmar um processo que busque não apenas a reparação pela violação da lei, mas a reabilitação para o culpado e reparação para a vítima (RICOEUR, 2006b, 232-233). Essa posição é importante porque, dentro da alta probabilidade de fracasso da

tradicional racionalidade penal, interagem o mal político e o espírito de vingança privado que atua a partir das estruturas públicas.

Vimos que, no decorrer da história da filosofia política, a atenção diante de um crime variava, ora focando na lei violada, ora no ofendido ou ainda no ofensor. Todas elas, quando isoladas e desproporcionais, geram injustiça. Já dissemos o bastante sobre o monopólio do Estado em fazer punir a transgressão de suas leis, como detentor da violência; dissemos da vítima que precisa cuidar para que sua indignação não se converta em pura vingança; e sobre o acusado, precisamos considerar sua habilidade em se subtrair à justiça (RICOEUR, 2007a, p. 479) além do risco do excesso de responsabilização. Nessa linha, em complemento ao que se abordou anteriormente sobre a imputabilidade, é preciso dizer que

> a idéia de imputabilidade encontra seu papel moderador, graças à recordação de uma conquista do direito penal, a da individualização da pena. A imputação também tem sua sabedoria: uma responsabilidade ilimitada geraria indiferença, ao arruinar o caráter "meu" de minha ação. Entre a fuga à responsabilidade e suas conseqüências e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso encontrar a justa medida e não deixar o princípio-responsabilidade derivar para longe do conceito inicial de imputabilidade e de sua obrigação de reparar ou de sofrer a pena, nos limites de uma relação de proximidade local e temporal entre as circunstâncias da ação e seus eventuais efeitos danosos (RICOEUR, 2006a, p. 122).

Tendo resgatado tais considerações, é nesse meio que o tema do perdão é reinserido, sendo necessário compreendermos sua possibilidade e critérios para que possa entrar no campo jurídico. Antes, é preciso ainda um esclarecimento: como se sabe, na ordem jurídica existe a possibilidade do perdão judicial ou mesmo o caso de perdão do ofendido em algumas situações[2], e no Brasil não é diferente, como se pode ver no arts. 105 ao 107 do Código Penal (BRASIL, 1940). Ocorre que o perdão, no sentido ricoeuriano, não deve ser visto normativamente, como uma regra, inclusive por não ser da ordem da justiça. De tal modo, o dito perdão judicial é uma regra com previsão legal e critérios que não são aqueles que começamos a evidenciar anteriormente. O mesmo vale para outras formas de extinção da punibilidade previstas em lei, que de certo modo tentam imitar o perdão propriamente dito, como é o caso da graça e da anistia.

Por um lado, o direito de graça "é um privilégio régio usado apenas periodicamente, à discrição do chefe de Estado". Trata-se de uma espécie de "resíduo de um direito quase divino

[2] Há casos de crimes cujo perdão da vítima extingue a punibilidade do ofensor, no entanto são crimes que, dada sua natureza privada, coloca-nos fora de nosso tema principal que se refere às ações de titularidade do Estado que se vê como aquele detentor do controle processual no qual a vítima tem menos espaço e se trata ainda de crimes realmente significativos. Além disso, embora citemos como exemplo o caso do Brasil, por se tratar do local no qual esta dissertação é escrita, a pesquisa se baseia em Ricoeur, numa perspectiva filosófica geral, além de casos concretos (não nos caberia aqui, como se faria numa dissertação de Direito, um estudo dos tipos distintos de crimes, por exemplo).

ligado à soberania subjetiva do príncipe e justificado, na época do teológico-político, pela unção religiosa que coroava o poder de coerção do príncipe" (RICOEUR, 2007a, p. 459). Por outro lado, a anistia, que por sua vez cabe ao parlamento, é de instância política. Numa orientação bem diferente do perdão, Ricoeur mostra que a anistia se trata "de uma verdadeira amnésia institucional que convida a agir como se o acontecimento não tivesse ocorrido" (RICOEUR, 2008a, p. 194-195). Por detrás das considerações que Ricoeur faz sobre esses institutos estatais está a crítica que evidencia os fracassos das tentativas de se institucionalizar o perdão, que assim Ricoeur sintetiza: "Evocou-se acima essa caricatura do perdão que é a anistia, forma institucional do esquecimento" (RICOEUR, 2007, p. 495).

É verdade que, recordando aquelas outras capacidades, em que se relacionam "lembrar" e "prometer", em relação ao futuro o empenho da palavra pode ser institucionalizado. Porém, se se pode dizer que há "instituições confiáveis da promessa", às quais podemos associar ao crédito (como é o caso das instituições financeiras, por exemplo), por outro lado não se pode dizer o mesmo sobre o perdão, não havendo como institucionalizá-lo. Portanto,

> a questão colocada é então a do lugar do perdão na margem de instituições encarregadas da punição. Se a justiça é mesmo para ser feita, sob pena de que a impunidade dos culpados seja consagrada, o perdão somente pode se refugiar em gestos incapazes de se transformarem em instituições. Esses gestos que constituiriam o incógnito do perdão designam o lugar inelutável da consideração devida a todo homem, singularmente ao culpado (RICOEUR, 2007a, p. 466).

Isso se dá porque o perdão tem seu modo de ser que foge àquilo que é próprio da justiça, com tudo que temos visto. E nesse sentido, em um primeiro momento, podemos afirmar que o perdão não teria lugar dentro dessa ordem:

> De fato, o perdão não pertence à ordem jurídica; ele nem sequer pertence ao plano do direito [...] O perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade. De um ponto de vista que se pode dizer epistemológico, ele pertence a uma economia da dádiva, em virtude da lógica de superabundância que articula e que deve ser oposta à lógica de equivalência que rege a justiça; nesse aspecto, o perdão é um valor não só suprajurídico, mas supra-ético (RICOEUR, 2008a, p. 196).

Isso significa dizer que o perdão não pode substituir a justiça em sua função, sob o risco de, além de não reparar as dificuldades da justiça que tem levado a certo fracasso, gerar um mal ainda maior, de impunidade.

> O axioma é este: nessa dimensão social, só se pode perdoar quando se pode punir; e deve-se punir quando há infração a regras comuns. A sequência das conexões é rigorosa: onde há regra social, há possibilidade de infração; onde há infração, há o punível, a punição visando restaurar a lei ao negar simbólica e efetivamente o dano cometido à custa de outrem, a vítima. Se o perdão fosse possível nesse nível, ele consistiria em retirar a sanção punitiva, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria impunidade, que é uma grande injustiça (RICOEUR, 2007a, p.476).

Nesse sentido, se as características do perdão se mostram distantes das possibilidades do terceiro estatal no conflito, já que a economia da dádiva não lhe cabe, podemos nos perguntar do que ou de quem nos aproximamos? Não seria da vítima? Tudo indica que, quando se pergunta "Quem pode perdoar?", somos conduzidos à vítima que, por sinal, não deve perdão, mas pode perdoar, já que é esta a lógica da generosidade e não da equivalência. Assim, com exceções que não nos vem muito ao caso no momento (como acontece aos líderes que, em nome de seu respectivo grupo, pode exercer o perdão enquanto substituto das vítimas reais), quando se pergunta "quem pode perdoar?", "em termos absolutos, talvez somente a vítima" (RICOEUR, 2008a, p. 196).

Aqui é preciso reconhecer o devido e justo lugar de cada um nessa relação que se torna processual. Por um lado, a vítima não pode encurtar a distância entre o dano e a punição, entre crime e castigo, sob o risco de sua indignação se tornar vingança; assim, ela não pode substituir o lugar de terceiro que, no caso, cabe ao Estado-juiz, e até mesmo à promotoria que, ao fazer a acusação, o faz dentro de seus padrões condizentes com a tradição constitucional. Mas por outro lado, o Estado não pode querer (ou não deveria) substituir a vítima na sua posição, entre outras, de poder perdoar. Embora o crime, além da vítima, atinja também ao Estado, pela violação de suas leis, como vimos, o perdão é de uma ordem, ao menos em casos ordinários, que não cabe ao Estado ofertar.

Eis a realidade que atingimos: o perdão, além de não falar a mesma linguagem que a justiça, sendo de outra ordem, e não pertencendo ao Estado, mas à vítima, fica à margem do processo judicial. Mas isso significa dizer que são absolutamente inconciliáveis? Ou ainda, dito de outro modo, "não é vetado perguntar se o perdão não terá algum efeito secundário sobre a própria ordem jurídica, uma vez que, escapando-lhe, paira sobre ela" (RICOEUR, 2008a, p. 197). É com essa questão em mente que vamos nos aproximar do final de nosso texto que, assim como em Ricoeur, permanecerá aberto como um caminho a ser buscado.

Na conclusão de *Condenação, reabilitação, perdão*, Ricoeur sugere que o perdão acompanhe a justiça especialmente no seu esforço em se livrar do espírito de vingança que a assombra, inclusive quando a vingança vem com pretensões de agir sob o título de justiça (RICOEUR, 2008a, p 196). É nessa perspectiva que se deve ler o fechamento de *Amor e justiça*, quando se diz que:

> É tarefa da filosofia e da teologia discernir, sob o equilíbrio refletido que se exprime nessas fórmulas de compromisso, a secreta discordância entre a lógica de superabundância e a lógica de equivalência. É também sua tarefa dizer que é somente no juízo moral em situação que esse equilíbrio instável pode ser instaurado e protegido. Podemos então afirmar de boa-fé e com a consciência tranquila que o projeto para exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico,

> social e político, é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos - código penal e código de justiça social - constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil e interminável (RICOEUR, 2012, p. 33).

Esse acompanhamento do perdão à justiça, ainda que de modo secundário, sem usurpar, mas ajudando a reinterpretar os textos (inclusive legais) em busca de normas mais justas, remete-nos àquela relação entre a Regra de Ouro e o mandamento do amor. Por um lado, pode se mostrar difícil o sucesso de uma lei penal que não estivesse vinculada à equivalência, ou mesmo um direito civil a partir do "emprestar sem nada esperar em troca". Isso mostra que "o supramoral não deve descambar para o não moral, quando não para o imoral - por exemplo, para a covardia -, ele tem que passar pelo princípio de moralidade, resumido na Regra de Ouro e formalizada pela regra de justiça" (RICOEUR, 2019a, p. 30). Mas por outro lado, da "tensão viva entre a lógica de superabundância e a lógica de equivalência", desse confronto, a lógica de equivalência recebe "a capacidade de se elevar acima das suas interpretações perversas". Assim, "a regra de justiça, expressão por excelência da lógica de equivalência e de reciprocidade, parece acompanhar o destino da Regra de Ouro posta sob o juízo do novo mandamento" (RICOEUR, 2019a, p. 28).

Parece-nos, com Ricoeur, que assim age o perdão quando a justiça dos tribunais se deixa acompanhar por seu espírito. Além de ser um forte aliado nas interpretações das leis com equidade, também ajuda a vencer aquele fundo religioso arcaico no qual habita a vingança e que está presente no campo jurídico. "Não caberá ao perdão exercer sobre o sagrado malevolente a catarse que dele fará emergir um sagrado benevolente?" (RICOEUR, 2008a, p. 197). Ocorre que, além do espírito do perdão se movendo dentro das estruturas da justiça, no sentido amplo, desde as leis aos procedimentos interpretativos do juiz, é preciso dizer algo sobre esse espírito atuando entre as partes, acusado e vítima, com o que encerramos.

Mostramos que, além do seu papel importante de terceiro na relação processual, há o lado perverso de um Estado que pune de modo seletivo, com uma proporcionalidade questionável e um modo inadequado, apontado por Ricoeur em seu contexto (RICOEUR, 2008a, p. 187-194) e visível em nosso país, conforme mostrado sobre a realidade carcerária. No entanto, vimos que o tema do perdão nos coloca diante do suposto culpado (seja ele réu ou condenado) e da vítima, já que não pode ser diretamente institucionalizado. Embora alguns tribunais tenham incentivado e efetivado modelos restaurativos, facilitando alguns encontros entre réu e vítima, garantindo a justa distância, são a estes (as partes) que cabem se reconhecerem e iniciarem um processo de restauração do que a violência rompeu.

Para que isso seja possível, seria necessário que o acusado entre na dinâmica de volta à justiça que sua ação violou, numa perspectiva de reparação possível, reconhecendo-se como verdadeiro autor daquilo que lhe é imputado. Podemos inclusive pensar na forma de autoatribuição da culpa chamada confissão: "esse ato de linguagem pelo qual um sujeito toma sobre si, assume a acusação" (RICOEUR, 2007a, p. 468). E a vítima, justamente indignada, seja envolvida pela lógica superabundante que se opõe a toda investida da tentação da vingança. Mas, há uma desproporção entre culpado e vítima: enquanto ao culpado caberia o dever moral de dizer a verdade e se desculpar, à vítima não lhe cabe o dever de perdoar, não lhe é exigível. E então, por que a vítima se colocaria nessa dinâmica de perdão?

Primeiro não se pode esquecer que o perdão acompanha a justiça, sem comprometê-la. Não irá descambar para a impunidade; inclusive, mesmo que a vítima perdoe e mesmo se reconciliando com seu agressor, isso não anula a violação à lei estatal que continuará sendo devidamente processada. Além disso, perdoar não é imediatamente esquecer, e nisso se distancia uma vez mais da anistia. Entre esta e o perdão está o tema da memória. Se perdoar não é esquecer, anistiar é. Ricoeur inclusive relacionar anistia e amnésia (RICOEUR, 2008a, p. 194-195).

Podemos perguntar, então, o que faz o perdão?

> Apesar de não devido, ele não deixa de ter finalidade. E essa finalidade tem relação com a memória. Seu "projeto" não é apagar a memória; não é o esquecimento; ao contrário, seu projeto, que é anular a dívida, é incompatível com o de anular o esquecimento. O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória (RICOEUR, 2008a, p. 196).

Assim, em vez de apagar imediatamente o passado, o perdão faz revisitar a fim de colher como fruto a liberdade da vítima, já que o ódio e a vingança prendem ao passado, além de alimentar ciclos de violência. A vingança reabre repetidas vezes a ferida, enquanto o perdão a cura. Vale lembrar o texto *O perdão pode curar?* (1996), de Ricoeur, onde ele desenvolve tal ideia. Inclusive, em diálogo com a psicanálise, mostra como uma falsa ideia de perdão, enquanto esquecimento, na verdade torna a ferida sempre presente a partir dos mecanismos de repetição. Lembrando Freud, evidencia a chamada "compulsão de repetição" como um obstáculo ao processo de cura psicanalítica e interpretação, quando "o paciente repete em vez de se lembrar" (RICOEUR, 1996b, p. 3). Nesse sentido, ao invés de romper, os ciclos de violência podem ser reproduzidos de formas variadas.

Já o perdão na perspectiva abordada por Ricoeur, como uma prerrogativa da vítima cuja fonte é a superabundância da dádiva, quando exercido, enquanto um processo vivenciado pelo

ofendido, independentemente da postura do culpado, é libertador. E nesse sentido, aí sim, à medida que se liberta das amarras da dívida, aos poucos pode inclusive ir se esquecendo:

> Por um lado, o perdão é o contrário do esquecimento de fuga; não se pode perdoar o que foi esquecido; o que deve ser destruído é a dívida, não a lembrança, como lembra Olivier Abel num magnífico ensaio sobre esta questão. Mas, por outro lado, o perdão acompanha o esquecimento activo, aquele que ligamos ao trabalho de luto, e é neste sentido que ele cura (RICOEUR, 1996b, p. 6-7).

Acrescente-se ainda, mesmo na experiência de narrar as ações e seus efeitos, ao se narrar os danos sofridos, ainda assim atua o esquecimento e a seleção ao se lembrar. Mas ao se contar, numa perspectiva narrativa, e não mais como um cálculo moral, de se ir imputando, contabilizando as faltas de alguém... o contar, em tal perspectiva, pode ter um sentido também terapêutico, como acontece no exemplo citado por Ricoeur dentro de contextos de restauração social:

> Do lado das vítimas, o benefício é inegável em termos indivisamente terapêuticos, morais e políticos. Famílias que lutaram durante anos para saber puderam dizer sua dor, exalar seu ódio perante os ofensores e diante de testemunhas. À custa de longas sessões, puderam narrar as sevícias e nomear os criminosos. Nesse sentido, as audiências permitiram verdadeiramente um exercício público do trabalho de memória e de luto, guiado por um procedimento contraditório apropriado. Ao oferecer um espaço público à queixa e à narrativa dos sofrimentos, a comissão certamente suscitou uma *katharsis* compartilhada. Além do mais, o importante é que, além dos indivíduos convocados, profissionais oriundos dos meios de negócios, da imprensa, da sociedade civil, das Igrejas tenham sido convidados a sondar suas memórias (RICOEUR, 2007a, p.476).

Aqui não nos interessa muito, no trecho supracitado, sua eficácia histórica, que o próprio Ricoeur questiona as condições naquela época. Mas nos interessa mais o processo de fundo descrito, numa marcha processual de narrativas e escutas dentro da luta por justiça. Mais perto de nós, podemos citar o processo existencial e jurídico que vivem as vítimas do crime socioambiental ocorrido em Brumadinho, em janeiro de 2019. Ali, há um processo de luta por justiça, medo do risco de impunidade, construção de reparação… e as vítimas vão se refazendo, entre outros meios, por um caminho de perdão vivido pela fé, pela arte, pela partilha de suas histórias e sofrimentos, num interessante caminho restaurativo (LAURENCIO, 2024, p. 27-36). Claro que nesse caso também, ainda muito recente inclusive, não temos como tirar conclusões absolutas, apenas perceber como é esse percurso que une perdão e luta por justiça, tentando afastar os males da impunidade e da vingança.

Em alguns casos, há uma dificuldade, mesmo para quem está disposto a oferecer perdão, que é saber a quem perdoar. Por exemplo, vítimas do mal sistêmico como o tráfico. No caso de Brumadinho, por mais que se tente esconder por detrás de um CNPJ ou pessoa jurídica, aos poucos se vai chegando a certos nomes de prováveis culpados, num procedimento de individualização da pena. Mas dentro do processo de perdão, a figura do culpado também se

faz importante na hora de separar a pessoa de seus atos. Diante da dúvida se há essa possibilidade, Ricoeur até apresenta o argumento de Derrida quando diz que "separar o culpado de seu ato, ou em outras palavras, perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que não aquele que cometeu o ato" (RICOEUR, 2007a, p.498). Mas ele parece compreender de modo diferente quando diz:

> Obviamente, o perdão tem esse efeito de dissociar a dívida de sua carga de culpabilidade e, de algum modo, desnudar o fenômeno da dívida, enquanto dependência de uma herança recebida. Mas ele faz mais. Pelo menos, deveria fazer muito mais: desligar o agente de seu ato (RICOEUR, 2007a, p.497).

Ora, o "quem" da ação é muito importante em vários dos âmbitos que trouxemos até aqui, inclusive no reconhecimento do perdão. Ao mesmo tempo, dentro da possibilidade ou mesmo necessidade de se separar o autor de seus atos, o perdão vê além:

> Sob o signo do perdão, o culpado seria considerado como capaz de outra coisa além de seus delitos e faltas. Ele seria devolvido à sua capacidade de agir, e a ação, à de continuar. É essa capacidade que seria saudada nos mínimos atos de consideração nos quais reconhecemos o incógnito do perdão encenado na cena pública. Finalmente, é dessa capacidade restaurada que a promessa que projeta a ação para o futuro se apoderaria. A fórmula dessa fala libertadora, abandonada à nudez de sua enunciação, seria: tu vales mais que teus atos (RICOEUR, 2007a, p. 501).

A vítima reconhece no seu agressor alguém que está presente além da possibilidade de falhar, "alguém" que falhou com ela. Apesar de sua gratuidade, no fundo, espera-se algo em troca: que o "inimigo" se converta em amigo (RICOEUR, 2007a, p. 489). Mas para isso, o culpado também precisaria passar por um processo de reconhecimento, de si como verdadeiro autor dos fatos. Sem propriamente entrar na ampla reflexão sobre o conceito feita por Ricoeur em *Percurso do reconhecimento*, podemos lembrar apenas as distinções na passagem da voz ativa à passiva do termo reconhecer. Dá-se destaque à capacidade de distinguir e identificar. Assim,

> identificar e distinguir constituem um par verbal indissociável. Para identificar é preciso distinguir, e é ao distinguir que se identifica. Esse requisito não rege apenas uma teoria do reconhecimento limitada ao plano teórico; ele governará, com a mesma insistência, todos os usos provenientes da inversão do reconhecer para o ser reconhecido: é a ser distinguida e identificada que a pessoa humilhada aspira (RICOEUR, 2006a, p. 36).

O professor Elton Ribeiro nos ajuda com a seguinte síntese sobre o tema: "entre ética, política e reconhecimento estão implicados temas como a constituição social da identidade humana, os processos de subjetivação do sujeito contemporâneo, a questão da dignidade humana, da linguagem, da narratividade, do diálogo e da justiça, entre outros" (RIBEIRO, 2016, p. 391) E assim, à essa altura, é conveniente recordar a identidade narrativa que abordamos dentro das capacidades do homem capaz.

Assim, diante de um mal, de uma ofensa, de um dano, na construção das condições de reconhecimento, é necessário que a vítima possa contar o que lhe foi feito e suas consequências, e o culpado, ainda que dentro das regras processuais penais (ou mesmo na área cível), escutar o que o outro narra de sua ação. E o culpado, por sua vez, reconhecendo-se como autor, seja capaz de um exercício de se pensar no contexto de sua vítima. Como resultado possível, espera-se que se distingam e identifiquem. Esse reconhecimento deve ir além do queixoso como vítima e do acusado como culpado. Reconhecem-se como pessoas, dentro do percurso para o bem, que marca a ética ricoeuriana, que têm valor além do que fazem e de que não merecem ser tratadas sem a urgente estima de si e solicitude. O culpado reconhece que seus atos passaram longe da solicitude; e embora a vítima não dependa do pedido de perdão, o culpado o pode pedir.

> A tensão da ipseidade em relação à mesmidade, que torna o reconhecimento de si irredutível ao conhecimento de algo ou de alguém, se repete na tensão entre ipseidade e alteridade. Não há como eliminar inteiramente os dilaceramentos na ipseidade, pois a identidade pessoal é reafirmada não como unidade, continuidade e permanência no tempo, mas como "sustentação de si" (*maintien de soi*), não como um substrato do sujeito, mas como identidade narrativa que possibilita ao sujeito responder por seu passado e por seus atos e se comprometer por seu futuro e por suas promessas (DRAWIN, 2016, p. 467).

Assim, se por um lado o perdão dá futuro à memória, desligando do que passou, da dívida passada, por outro lado a promessa é essa capacidade de, nas mudanças que acontecem no tempo, tempo narrativamente humano, oferecer uma segurança frente ao futuro, empenhando a própria palavra. Nesse sentido, a promessa "liga", constituindo dialética com o perdão (RICOEUR, 2007a, p. 492). Essa dinâmica é vivida narrativamente. E embora não seja um dever da vítima, ao se buscar uma restauração daquilo que o mal violou, ela oferece o dom que é o desligamento por meio do perdão; e o réu é capaz de empenhar sua palavra, talvez desacreditada pelas suas ações, prometendo que não mais agirá mal.

Principalmente para quem lida com o ordinário dos cárceres e dos tribunais, tudo pode parecer muito distante de ser atingido. Mas a filosofia, por mais que se aproxime dos estudos sociais, mais que descrever, pode refletir e oferecer caminhos ao mundo que vem deixando de sonhar. A filosofia pode, encarnada como é a filosofia de Ricoeur, encher o mundo de esperança, recordando-o que também o homem é capaz e pode fazer bem o que faz. No campo criminal, como se viu, há uma tendência que vai mudando no decorrer da história, sua preocupação ora recai sobre a lei violada, ora sobre o criminoso e ora sobre a vítima (RICOEUR, 2006b, p. 248). Mas o que se busca é uma tripla conciliação já que as ações se implicam mutuamente, numa complexa solidariedade.

> É a capacidade de solidariedade que deve tornar-se o objetivo de uma justiça não violenta. É essa capacidade que é atingida e pervertida nos delitos e crimes que a lei pune. No erro, não é apenas o sofrimento da vítima, a sua identidade íntima, mas

> também o vínculo da alteridade, que é prejudicado pelas múltiplas formas de negação do reconhecimento[3] (RICOUER, 2006b, p. 250).

E nesse sentido, além da narratividade da qual sugere-se que as partes tenham maior peso, inclusive com a possibilidade do reconhecimento e da reconciliação, como se sabe, ao final do processo judicial, é oferecida por parte do juiz uma narrativa de condenação. Aqui, como se disse, o papel do perdão é de acompanhar, ajudando a justiça a se afastar das más inclinações vingativas, de modo que não terá peso suficiente para mudar a sentença. No entanto, é preciso lembrar que a própria lei prevê alternativas às penas mais graves, como restrições de direitos, serviços comunitários e outros meios para redução de pena (RICOEUR, 2006b, p. 252). No Brasil, quando um autêntico processo de conciliação não é feito, acontece por parte da vítima uma sensação de injustiça, quando vê seu algoz saindo tão facilmente dos presídios, e por parte do réu, uma "encenação" no sentido de Derrida, lembrado anteriormente, para manipular a justiça e permanecer no mal, sem levar a sério a promessa feita. Isso também coloca em questão o risco de se enfraquecer a presença de um terceiro, apesar de seus males como visto no capítulo anterior. Idealmente, diz Ricoeur:

> Distanciando-nos um pouco destes exercícios de justiça mediadora, podemos retornar ao próprio projeto de justiça restaurativa e reconstrutiva. Se este projeto reivindica uma certa proximidade com o modelo mais preocupado com a vítima, ele não poderia se sacrificar nesta preocupação a referência à lei, sob pena de ceder à sedução da vitimização em corrente. A justiça restaurativa ou reconstrutiva não consiste na vingança pela lógica da vítima sobre a lógica da retribuição; o objetivo é devolver o poder a cada um dos componentes da justiça criminal. Todo esse referente não é um destinatário específico, mesmo que fosse a vítima, mas a relação de cada um com todos [4] (RICOUER, 2006b, p. 254).

O Estado, como se viu, falha, inclusive na substituição quando lhe cabe substituir algum dos componentes. E mesmo na sua posição de terceiro, ele se mostra incapaz de o fazer sozinho. Porém, conforme reflete Ricoeur, é difícil imaginar no contexto criminal uma atuação mediadora que estabeleça uma distância mais justa possível que não venha de um terceiro. Talvez, além das partes se "aproximarem" em uma disposição benevolente, sabendo que isso muitas vezes não tem a mínima condição de acontecer, seria também necessária uma maior

---

[3] C'est une capacité à la mutualité qui doit devenir l'enjeu d'une justice non violente. C'estcette capacité qui est atteinte et pervertie dans les délits et crimes que la loi punit. Dans le tort, ce n'est pas seulement la souf-france de la victime, son identité intime, mais aussi le lien d'altérité, qui est lésé par les formes multiples du déni de reconnaissance.

[4] Prenant quelque distance à l'égard de ces exercices d'une justice de médiation, on peut revenir sur le projet même d'une justice restauratrice, reconstructive. Si ce projet revendique une certaine proximité avec le modèle le plus soucieux de la victime, il ne saurait sacrifier à ce souci la référence à la loi, sous peine de céder à la séduction d'une victimisation em chaîne. La justice res tauratrice ou reconstructive ne consiste pas en une revanche de la logique victimaire sur la logique de la rétribution; elle vise à rendre du pouvoir à chacune des composantes de la justice pénale. Ce référent entier n'est pas un destinataire déterminé, fût-ce la victime, mais la relation de chacun à tous.

aproximação da sociedade e das organizações não governamentais. Mas mesmo elas sofrem com o risco do espírito vingativo. Ricoeur recorda algo interessante sobre o papel do terceiro: "quanto ao juiz, figura do terceiro, não é necessariamente aquele que pune, pode ser também aquele que preside a conciliação"[5] (RICOUER, 2006b, p. 255).

Apesar das dificuldades em se realizar o desejo de uma sociedade verdadeiramente pacificada, inclusive pela via judiciária, ainda que as propostas discutidas numa perspectiva restaurativa sejam questionáveis ou difíceis de se realizar, nada muda que a racionalidade penal permanece um escândalo cada vez mais dramático. É preciso, sob o auxílio da filosofia e outros saberes, estar em constante avaliação do que Ricoeur chama de "triângulo judicial". Bem mais que respostas, é preciso contribuir com o espírito de generosidade e compaixão que, embora não seja o modo próprio da justiça, reorienta-a para o bem quando se encontra diante do risco da perversão. Esse movimento de constante reavaliação "deve ser conduzida com espírito de modéstia, sob o impulso do que continua a ser um escândalo para o intelecto e o coração, ou seja, a dureza da pena"[6] (RICOEUR, 2006b, p. 255). Essa reavaliação seria guiada, como se viu, numa tripla direção: satisfação da lei, da vítima e da pessoa condenada.

[5] Quant au juge, figure du tiers, il n'est pas forcément celui qui punit, il peut être aussi celui qui préside à la conciliation.

[6] Cette rééva-luation devrait être conduite dans un esprit de modestie sous l'aiguillon de ce qui reste un scandale pour l'intel-ligence et le cœur, à savoir la pénibilité de la peine.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida humana é mediada pela palavra, pela capacidade de dizer, de contar. Como se recordou, a partir de Ricoeur, a possibilidade de tornar a vida inteligível passa pela capacidade narrativa que marca a humanidade. E nesse sentido, é narrando que se pode abordar o tema do mal e o trágico que acontece no mundo. Essa primazia da linguagem, que perpassa toda a obra de Ricoeur, não teria motivo para se ausentar de sua reflexão no que se refere à justiça praticada nos tribunais. Até mesmo porque o processo judicial, conforme nos mostrou o filósofo, é um grande discurso, que vai da falta à sentença, da queixa inicial ao reconhecimento final.

É dentro dessa centralidade da palavra e suas possibilidades que somos introduzidos no mundo jurídico cuja ordem pode muitas vezes se mostrar por demais rebuscada e difícil de compreender. Isso ocorre porque levar um conflito para o âmbito judicial significa vencer a impulsividade ou a tentação "do fazer justiça com as próprias mãos" e se colocar numa dinâmica que, regida pelo diálogo, busca superar a violência que tende a ameaçar a vida em sociedade de diversos modos. A violência, no entanto, tem raízes mais profundas do que se pode imaginar, atravessando os séculos por meio das tradições e da própria constituição humana.

Assim, dentro de um paradoxo, como ocorre no político em sentido amplo, é preciso identificar a possibilidade de perversão que está sempre colocando sob risco à fragilidade que envolve todo o querer viver junto. Esse querer compartilhar a vida é fundado na frágil disposição da vontade dos cidadãos, cuja manutenção se dá no exercício público da palavra (recordando H. Arendt, por meio de Ricoeur) e, quando esta deixa de ser ouvida, tem-se a violência avançando. O próprio Estado, supostamente fundado na violência, acaba colocando seus cidadãos numa constante tensão: embora se fale em um Estado de direito, muitas vezes democrático, a perversão do monopólio da força avança violentamente sobre as pessoas.

Tão profunda quanto às origens do Estado, há ainda outras influências arcaicas que também permeiam o viver junto. Trata-se das forças vingativas e amedrontadoras que agem por meio de sua gênese no sagrado. É nesse sentido que Ricoeur busca ir às raízes do "mal", por saber que não é tão simples a superação do espírito que atua dificultando que, entre outras instâncias, o Estado por meio de seus tribunais possa promover espaços que permitam que a vingança seja substituída pelo diálogo. É nesse sentido ainda, diante do mito da pena, que Ricoeur fala de uma "sacralização do jurídico pelo sagrado, e uma juridicização do sagrado pelo jurídico", cuja dinâmica precisa ser revista para que se possa expurgar ao máximo o espírito de violência e vingança.

Além disso, numa dimensão mais pessoal, há outras raízes que inviabilizam a superação por completo da resolução imediata dos conflitos. A indignação, tão espontânea e necessária diante de uma injustiça, não é por si só capaz de enfrentar o incidente ofensivo, já que ela também pode ser desvirtuada. Entre o ato que gera a indignação e a reação de quem sofreu o mal injusto há um espaço muito curto que pode fazer com que o grito por justiça se converta na verdade em uma ação maculada e permeada por vingança. É para evitar um "curto-circuito" que Ricoeur evoca a figura de um terceiro entre ofensor e ofendido; um terceiro que tenha uma palavra mediadora entre crime e castigo.

Assim, mesmo fazendo parte do próprio Estado, que por vezes também é quem causa a ofensa, o judiciário é quem assume o papel de terceiro, encarnado na pessoa do juiz, para ajudar a construir um espaço dialogal. O tribunal, nesse sentido, seria como um modo de se buscar vencer a tentação da violência que está não só na pessoa indignada, mas no poder institucional e mesmo religioso. É por isso que o Estado de direito traz suas previsões legais, em tese fruto do debate, como armas para vencer o espírito de vingança que não deixa de atuar, inclusive tentando usar das próprias armas da justiça. Eis o desafio de instituições justas entre aqueles que desejam viver bem.

Embora Ricoeur reconheça a necessidade de um terceiro estatal que diga o direito e construa a justa distância entre as partes, ele constata que há uma crise da racionalidade moderna no que se refere ao direito de punir que coloca o sistema muito próximo de um fracasso. E, assim como a violência e a vingança têm raízes profundas, o escândalo da pena também. Ao olhar para a situação dos cárceres, seja pelo número de pessoas presas seja pelas suas condições desumanas, evidencia como tal realidade denuncia uma sociedade fracassada em diversos âmbitos e que provavelmente não tem conseguido superar o espírito de vingança que tinha por objetivo por meio da justiça dos tribunais.

É essa realidade que nos faz considerar o objetivo do processo judicial, que era transferir para o discurso o que antes seria resolvido pela violência, e olhar novamente para a realidade dos processos. Embora de fato a ordem jurídica seja bem delineada a partir de suas regras, marcada pela lógica de equivalência e busca de reparação, seja da lei infringida ou da vítima ofendida, é preciso reconhecer que poucas vezes se tem conseguido construir paz social e restauração daquilo que o crime destruiu. E uma das causas é que o espaço do tribunal não tem sido propriamente voltado para o discurso, à primazia da palavra. É verdade que ali se fala muito, mas talvez se ouça pouco. E também, que as pessoas que deveriam falar mais não têm essa possibilidade.

É nesse sentido que se recorda o ser humano como aquele que, em suas capacidades, pode narrar e narrar-se. A vítima pode narrar o que lhe aconteceu e a sua vida a partir do que lhe foi feito injustamente. O réu pode narrar o que fez e por que fez algo, por pior que seja. E ao narrar, as partes podem se ouvir. O réu, escutando as consequências de suas ações, pode reconhecer-se como autor, confessar (não só juridicamente) e expressar seu desejo de reparação para a vítima dentro do possível.

Essa atmosfera de escuta, mesmo não sendo perfeita e nem substituta da palavra do terceiro que pronunciará um discurso de condenação (no caso de uma sentença condenatória), pode sim gerar condições para uma outra lógica que não é propriamente a lógica da justiça. De modo especial, a vítima pode se colocar numa economia que é a da dádiva, não por obrigação ou dever, mas pelo enigma do bem que supera o mal, e oferecer perdão. No espaço do tribunal, em que a cada um é dado seu devido lugar, a prerrogativa de perdoar, em regra, só cabe à vítima, de modo a evitar a injustiça da impunidade. Até mesmo porque o perdão da vítima não anula a palavra do juiz ao pronunciar o direito.

Ocorre que, assim como o perdão pode acompanhar a justiça, a palavra da vítima pode associar-se à do juiz de modo que o espírito de vingança encontre cada vez menos espaço dentro da sociedade como um todo e, de modo específico, dentro dos meandros judiciais. Se é verdade que a vingança e a violência não são da ordem da justiça e mesmo assim a rodeiam por conta de suas raízes profundas nas sociedades, inclusive com influências arcaicas e do sagrado, o fato de o perdão (e sua dinâmica de generosidade) ser de outra ordem não o impede de se associar à justiça. Pelo contrário. Como se viu, embora a ética precise passar pelo crivo da norma exatamente por conta da violência e da perversão, a norma não dá conta de tudo, e então é preciso voltar ao que cada caso pede para que o justo aconteça. Nessa volta às situações concretas, a generosidade do perdão é capaz de, sem gerar impunidade, ajudar o direito a não se perder; a generosidade, quando acompanha a justiça, não deixa que esta seja enganada pelo espírito de vingança cujos poderes nem sempre a lei estatal percebe.

Por fim, mesmo a vingança e o perdão não sendo ambos da ordem da justiça, há uma diferença fundamental entre eles: enquanto a vingança desvia a justiça de sua razão de ser, o perdão a coloca ainda mais perto de seus objetivos. É por isso que Ricoeur, mais de uma vez, deixou, como questionamento, se um pouco mais de amor, gratuidade, generosidade e superabundância em nossos códigos não nos faria bem melhores e mais próximos daquilo que nos leva a querer viver como sociedade.

REFERÊNCIAS

ADDOBBATI, Ana. *Justiça condena homem a cinco anos de prisão por roubo de uma galinha*. Jusbrasil, 2006. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/noticias/justica-condena-homem-a-cinco-anos-de-prisao-por-roubo-de-uma-galinha/140129. Acesso em: 09 de mai. 2025.

AGÊNCIA GOV. *Observatório Nacional dos Direitos Humanos divulga radiografia do sistema prisional*. via MDHC, 2025. Disponível em: https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202502/observatorio-nacional-dos-direitos-humanos-disponibiliza-dados-sobre-o-sistema-prisional-brasileiro. Acesso em: 06 de mai. 2025.

ALMEIDA, Frederico Soares. *O homem capaz e a antropologia filosófica de Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: editora Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 5ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2020.

BATISTA, Nilo. *Introdução Crítica ao direito Penal Brasileiro*. 12 ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2011.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Planalto, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 07 set. 2025.

BRASIL. *Decreto - Lei nº 2.848*, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em 06 de mai. 2025.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 3.689*. Código de Processo Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm. Acesso em: 07 set. 2025.

BRASIL. *Lei nº 10.406*, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 139, n. 8, p. 1-74, 11 jan. 2002. Diponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em: 06 de mai. 2025.

CAMARA DOS DEPUTADOS. *Brasil pode ter um milhão de presos até 2025*. CDHM, 2018. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/brasil-pode-ter-um-milhao-de-presos-ate-2025. Acesso em: 06 de mai. 2025.

CARTA CAPITAL. *PGR defende que mulher seja afastada de desembargador de SC investigado por trabalho escravo*. 07.11.2023. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/politica/pgr-defende-que-mulher-seja-afastada-de-desembargador-de-sc-investigado-por-trabalho-escravo/. Acesso em: 09 de mai. 2025.

CNJ. *"Estado de coisas inconstitucional" nas prisões repercute dentro e fora do país.* Agência CNJ de Notícias, 29 de junho de 2020a. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/estado-de-coisas-inconstitucional-nas-prisoes-repercute-dentro-e-fora-do-pais/#:~:text=%C2%B0%20347%2C%20o%20Supremo%20Tribunal,por%20omiss%C3%A3o%20do%20poder%20p%C3%BAblico. Acesso em: 08 de mai. 2025.

CNJ. *CNJ apresenta dados preliminares do Mutirão Processual Penal de 2024*. Agência CNJ de Notícias, 11 de nov. de 2024. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/cnj-apresenta-dados-preliminares-do-mutirao-processual-penal-de-2024/. Acesso em: 08 de mai. 2025.

NOLAN, Michael Mary *et al*. *O lugar do encarceramento na violência institucional contra povos indígenas no Brasil*. CIMI, 19 out. de 2020. Disponível em: https://cimi.org.br/2020/10/encarceramento-povos-indigenass/. Acesso em 06 de set. 2025.

COTRIM, Ademaro. *Instalações elétricas*. 9 ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2009.

CREDER, Hélio. *Instalações Elétricas*. 16 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2016.

DE MORI, Geraldo. *A contribuição de Ricoeur ao debate sobre a justiça na contemporaneidade*. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.4 - n.8, p.69-88 – 2º sem. 2013.

DIAS, José Artur Alves; MACIEL, Álvaro de Medeiros. *Eletricidade Básica para Cursos Técnicos*. João Pessoa: editora IFPB, 2019.

DRAWIN, Carlos. *A problemática filosófica do reconhecimento no pensamento de Paul Ricoeur*. Síntese, Belo Horizonte, v.43,n.137,p.443-473,Set./Dez.,2016.

DRAWIN, C. R; ALMEIDA, F. S. *Ontologia e antropologia*: possíveis diálogos entre as hermenêuticas de Heidegger e Ricoeur. TRANS/FORM/AÇÃO: revista de filosofia da Unesp | v. 47, n.1, e02400117, 2024.

FIUZA, Ricardo Arnaldo; COSTA, Mônica Aragão. *Aulas de Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

FRANCISCO. *Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulus, 2020.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2013.

LAURENCIO, Paulo Henrique. *Brumadinho*: perdão e impunidade a partir de Ricoeur. Annales FAJE, v. 9, n. 5, 2024. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/5965/5411.

LAURENCIO, Paulo Henrique. O dilema da justiça dos tribunais: impunidade e vingança. In: ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Novos ensaios sobre filosofia francesa contemporânea*. 1. ed. Toledo: Instituto Quero Saber, 2025. Disponível em: https://anpof.org.br/wlib/arqs/publicacoes/153.pdf

LEONARDO, Luciana. *Justiça Restaurativa e Perdão*. Uma análise a partir de Paul Ricoeur e Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Lumen juris, 2021.

LONGUINHO, Daniella. *Um em cada quatro presos no Brasil não foi julgado*. EBC, Brasília, 29 de abr. 2025. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2025-04/um-em-cada-quatro-presos-no-brasil-nao-foi-julgado. Acesso em: 06 de mai. 2025.

MARTINS, Flávio Dantas. *Resenha de: Paul Ricoeur* - Os sentidos de uma vida (1913-2005), de François Dosse. Universidade Federal de Goiás, 2018 — ISSN: 2175 - 5892.

MARTINS, Mariana Dumont. Solicitude. in XAVIER, Donizete. *Paul Ricoeur de A a Z*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

NEVES, Daniel Assumpção. *Manual de Direito Processual Civil*. 9.ed. Salvador: JusPodium, 2017.

NUCCI, Guilherme de Souza. *Curso de Direito Penal*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2019.

OLIVEIRA, José Ionilton. *O profeta Amós e a justiça social, por terra, teto e trabalho*. São Leopoldo: IHU, 2020. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603304-o-profeta-amos-e-a-justica-social-por-terra-teto-e-trabalho. Acesso em: 04 de set. 2025.

PASTORAL CARCERÁRIA. *A Criminalização da População Negra e a Perpetuação das Desigualdades.* 20 de novembro de 2024a. Disponível em: https://carceraria.org.br/sem-categoria/a-criminalizacao-da-populacao-negra-e-a-perpetuacao-das-desigualdades. Acesso em: 06 de mai. 2025.

PASTORAL CARCERÁRIA. *Relatório da Pastoral Carcerária Expõe Tortura e Violência no Sistema Prisional Brasileiro*. 9 de dezembro de 2024b. Disponível em: https://carceraria.org.br/noticias/relatorio-da-pastoral-carceraria-expoe-tortura-e-violencia-no-sistema-prisional-brasileiro. Acesso em: 06 de mai. 2025.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. São Paulo: Vozes, 2009.

PELLAUER, David. Ações narradas como fundamento da identidade narrativa. In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Orgs.). *Ética, Identidade e Reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PINTO, P. R. Margutti. *Iniciação ao Silêncio*. Análise argumentativa do Tractatus. S. Paulo, Loyola, 1998.

PONS, Henrique de Oliveira. Rembrandt. in XAVIER, Donizete. *Paul Ricoeur de A a Z.* São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

RAMPAZZO, Lino; DIAS, Mário José. *O conceito de justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: Editora CRV, 2015.

REAGAN, Charles E. *Paul Ricoeur*: His life and work. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1996.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecer-se reconhecido*: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política. Síntese, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 387-400, set./dez., 2016.

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

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés-Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. *Leituras 1*: Em torno ao político. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

RICOEUR, Paul. *Leituras 3*: Nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

RICOEUR, Paul. *O perdão pode curar?* Trad. José Rosa. LusoSofia [Foi pela primeira vez publicado em português na revista Viragem, nº 21 (1996b), pp. 26-29]. Disponível em: https://marcosfabionuva.com/wp-content/uploads/2011/08/o-perdc3a3o-pode-curar.pdf.

RICOEUR, Paul. *O único e o singular*. [Entrevista concedida a] Edmond Blattchen. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

RICOEUR, Paul. *Ensaios sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

RICOEUR, Paul. *Le Juste, la justice et son échec*. Cahier de l'Herne, n°81, 2006b, p.217-260.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad, Alain Françoise [et al.] Campinas: Editora UNICAMP, 2007a. [9ª reimpressão: 2020]

RICOEUR, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visón, 2007b.

RICOEUR, Paul. *O justo 1*: a justiça como regra moral e como institucional. 1.ed. São Paulo:

WMF Martins Fontes, 2008a.

RICOEUR, Paul. *O justo 2*: justiça e verdade e outros estudos. 1.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 1*: em torno da psicanálise. São Paulo: edições Loyola, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. v. 3. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2*. Hermenêutica. São Paulo: edições Loyola, 2011.

RICOEUR. *Amor e justiça.* 2.ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências 3*: antropologia filosófica. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ROSSETTI, Ricardo. O homem justo no âmbito das instituições públicas e os sentidos da justiça. In RAMPAZZO, Lino; DIAS, Mário José. *O conceito de Justiça em Paul Ricoeur*. Curitiba: Editora CRV, 2015.

SALGADO, Rodrigo. *Trabalhadora doméstica é resgatada após mais de 30 anos de trabalho sem salário em Belo Horizonte*. G1 Minas, 29/04/2025. Disponível em: https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2025/04/29/trabalhadora-domestica-e-resgatada-apos-mais-de-30-anos-de-trabalho-sem-salario-em-belo-horizonte.ghtml. Acesso em: 09 de mai. 2025.

SALLES, Sergio. *Nomear Deus*: Tomás de Aquino e Paul Ricoeur. AQUINATE, n°. 12, (2010), 64-77.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. 11 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1975.

VILLAVERDE, Marcelino Agís. *Paul Ricoeur*: Los caminos de la hermenéutica. Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica. ÁGORA (2006), Vol. 25, nº 2: 25-44.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. *A dimensão ética do pensamento de Paul Ricoeur*. São Paulo: edições Loyola, 2023.