



## A PRÁTICA ÉTICA DA JUSTIÇA

*The ethical practice of justice*

Walter F. Salles  
The Society for Ricoeur Studies

**Resumo:** Quando se aborda o tema da justiça, não é raro o debate ser conduzido quase que imediatamente ao âmbito do direito. Em geral, o conflito das interpretações acontece em torno da definição de uma sociedade justa, nas esferas da justiça legal. O presente artigo situa a reflexão sobre a justiça aquém e além do ordenamento jurídico, e a posiciona na intercessão entre ética e justiça a partir de uma aproximação hermenêutica. A hipótese que motiva o desenvolvimento da minha reflexão é a convicção de que enfrentamos uma crise ética que se agiganta de maneira avassaladora e que a sua compreensão está para além de uma espécie de tecnicismo que pretende resolver as adversidades humanas como se solucionam os problemas tecnológicos. O objetivo principal deste trabalho é mostrar a urgente necessidade de reeducar as novas gerações a partir de valores fundamentais que ajudaram a edificar a Civilização ocidental, valores como a honestidade e a busca da verdade.

**Palavras-chave:** Ética; Honestidade; Justiça; Verdade.

**Abstract:** When dealing with the topic of justice, it is not uncommon for the debate to be conducted almost immediately within the scope of the law. In general, the conflict of interpretations occurs around the definition of a just society, in the spheres of legal justice. This article places the reflection on justice below and beyond the legal order, and places it on the intercession between ethics and justice from a hermeneutical approach. The hypothesis that motivates the development of my reflection is the conviction that we face an ethical crisis that is overwhelming and that its understanding is beyond a kind of technicality that aims to solve human vicissitudes as technological problems are solved. The main objective of this work is to show the urgent need to re-educate the new generations based on fundamental values that helped to build Western Civilization, values such as honesty and truth.

**Keywords:** Ethics; Honesty; Justice; Truth.

### 1. Introdução

Ao lidar com o tema da justiça, não é incomum que o debate seja conduzido quase imediatamente para o âmbito da lei. Em geral, o conflito de interpretações ocorre em torno da definição de uma sociedade justa nas esferas da justiça legal.

Meu principal argumento é que a observação do filósofo francês Paul Ricoeur no sétimo estudo da obra *O si-mesmo como outro*, qual seja, "o senso de justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos, apesar de nunca deixar de suscitá-los"<sup>1</sup>, e

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre* (Coll. Points-Essais, 330). Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 231.

que convida-nos ainda hoje a colocar a reflexão sobre a justiça para fora do contexto da ordem legal. Uma das possibilidades que apresento neste trabalho é colocá-la na intercessão entre ética e justiça a partir de uma abordagem hermenêutica. A hipótese que motiva minha reflexão é a de que estamos diante de uma crise ética e seu entendimento nos conduz para além de um tipo de tecnicidade que visa solucionar as adversidades humanas à medida em que os problemas tecnológicos e burocráticos são resolvidos.

Meu objetivo, então, é ampliar o debate sobre a justiça a partir da confluência das perspectivas antropológica, ética e hermenêutica, tendo em vista que o desejo de justiça na vida cotidiana não se restringe ao ordenamento jurídico e que, portanto, também é necessário pensar a justiça como uma virtude que ajuda a dar sentido à existência humana.

Eu desenvolvo meu argumento em três partes. Na primeira parte, eu reflito sobre aquilo que nomeio de crise ética civilizacional. Na segunda parte, eu apresento as contribuições das tradições greco-romana e judaico-cristã para o debate em torno da justiça. Na terceira parte, eu busco mostrar como o pensamento de Paul Ricoeur pode contribuir com a reflexão sobre essa crise. Minha conclusão sugere que nos encontramos diante da necessidade de uma reeducação ética a partir de valores como a busca pela verdade.

O leitor deve estar ciente de que não tenho por objetivo apresentar um estudo sistemático sobre a ideia de justiça em Paul Ricoeur, o que já possui uma vasta bibliografia. O que, de fato, pretendo, é abordar um tema que considero crucial a partir do pensamento de Paul Ricoeur: aspectos de uma crise ética contemporânea, mas especificamente o fechamento do ser humano sobre si mesmo e a não-busca da verdade. E, para tanto, outros autores farão parte desta jornada hermenêutica.

## **2. A crise ética contemporânea.**

De uma maneira bem esquemática, é possível dizer que a noção de ética no Ocidente conhece quatro momentos principais. Primeiro, uma ética na qual predominava a natureza e em que cada um devia se adequar a uma ordem transcendente (cosmo). O segundo momento é caracterizado, sobretudo, pela referência a Deus que tem a ética cristã como principal paradigma. Este momento é sucedido pela ética da razão (iluminismo). Hoje, temos algo que pode ser denominado como ética do relativismo, implicando, portanto, na ausência de um fundamento sólido, de valores absolutos<sup>2</sup>. E se para o pensamento moderno a luz de Deus já não iluminava mais nada, para parte do pensamento contemporâneo a luz da razão ofuscou-se.

Feita esta observação, chamo a atenção para algo que pode passar despercebido inicialmente pelo leitor na formulação do título deste ensaio, ou seja, o fato de ele enfatizar a relação entre o exercício da justiça e a prática da ética. Tal ênfase se faz necessária porque esta relação há muito tempo já não é mais tão evidente, em parte, devido à concentração da discussão sobre a justiça no ordenamento jurídico.

---

<sup>2</sup> FERRY, Luc. *Aprender a viver. Filosofia para novos tempos*. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2010; Idem. *A Revolução do amor. Para uma espiritualidade laica*. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2012, p. 121-221.

Entretanto, é importante lembrar que, muitas vezes, é a condição trágica da existência humana que reconduz o formalismo moral e jurídico ao campo da ética e ao contexto da antropologia filosófica, algo bem ilustrado pela tragédia grega *Antígona* de Sófocles<sup>3</sup>. A experiência humana de indignação, *Isto não é justo!*, é também a experiência diante da injustiça que coloca o ser humano face ao enigma da violência e diante do escândalo do mal, como observa de maneira pertinente o jurista francês Antoine Garapon na introdução do livro de Bertrand Mazabraud<sup>4</sup>. E não seria nenhum exagero afirmar que essa indignação surge e aumenta na medida em que nos sistemas legais dos quais temos conhecimento a justiça legal não conduza, com certa regularidade e coerência, a resultados relativamente justos<sup>5</sup>. A aparente neutralidade da linguagem técnica do direito corre o risco de colocar de lado conflitos éticos, bem como o desejo de justiça, ou seja, o sistema jurídico parece fornecer uma mediação impessoal, abstrata e objetiva do conflito social, o que frequentemente conduz o discurso jurídico a desconsiderar aspectos particulares do contexto social. Isso faz com que profissionais encarregados de realizar o trabalho jurídico ignorem as desigualdades socioeconômicas, bem como as disparidades jurídicas<sup>6</sup>. Em parte, isso ocorre porque operadores do direito estão mais focados em aspectos econômicos do que em dimensões éticas que envolvem querelas jurídicas. Em geral, disputas jurídicas que abrangem violências sexuais e difamações morais não são resolvidas apenas com uma compensação financeira<sup>7</sup>. Querer resolver as adversidades humanas como se solucionam os problemas técnicos com o auxílio de ajustes burocráticos parece não ser o melhor caminho.

Por isso, Paul Ricoeur apontará um outro caminho, ou seja, interpretar o sentido não-jurídico da ideia de justiça, sem jamais abandonar a reflexão em torno do justo em sua dimensão jurídico-procedimental. Um dos traços principais dessa abordagem está na estrutura dialética que contrapõe o legal (normas, leis) e o desejo de ser bom, sendo esta tensão parte integrante da própria ideia de justiça<sup>8</sup>. A justiça como virtude que orienta as ações humanas permanece como horizonte ou como fim jamais plenamente alcançado. Todavia, para além dessa concepção sedutora - a justiça como horizonte de sentido para a existência humana - existe uma dimensão perturbadora na medida em que a pergunta "O que é uma sociedade justa?" é atingida pela incerteza, tendo em vista a ausência de consenso em torno do que vem a ser o bom e o justo. A nobreza da virtude da justiça não pode ser pensada sem a sua vulnerabilidade, provocada pela constante ameaça da presença do mal na história que, uma vez assumida na forma de violência para com o outro, transforma o agente da ação em um criminoso aos olhos da prática judiciária ou em um pecador para algumas linguagens

---

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre* (Coll. Points-Essais, 330). Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 291.

<sup>4</sup> MAZABRAUD, Bertrand. *De la juridicité. Le droit à l'école de Ricoeur*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 7.

<sup>5</sup> JOHNSTON, David. *A Brief History of Justice*. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2011, p. 5.

<sup>6</sup> MERTZ, Elizabeth. *The Language of Law School. Learning to 'think a lawyer'*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 213-217.

<sup>7</sup> DAICOFF, Susan S. *Comprehensive Law Practice. Law as a Healing Profession*. North Carolina: Carolina Academic Press, 2011.

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *Lectures 1. Autour du Politique* (Coll. Points-Essais, 382). Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 178.

religiosas. Como horizonte de sentido, a justiça suscita o desejo de decidir e escolher em situações de incerteza e de conflito, tendo em vista fazer a coisa certa<sup>9</sup>. Muitas vezes uma escolha que é realizada não entre branco e preto, mas entre cinzento e cinzento<sup>10</sup>. Neste sentido, a justiça exige o diálogo e igualmente requer o ato de interpretação nas situações concretas em que ela se aplica, ou seja, no trágico da ação humana.

É a partir desta necessidade do diálogo que trago para esta discussão uma espécie de parábola, na qual o escritor britânico G. K. Chesterton narra (e, provavelmente, inventa) a discussão em torno de um poste de iluminação a gás, que algumas pessoas influentes desejavam derrubar<sup>11</sup>. O primeiro personagem a fazer uso da palavra é um monge que encarna o espírito da Idade Média ao tecer algumas considerações sobre o valor da luz. Mas tanto o monge quanto o poste são imediatamente jogados ao chão por uma turba movida pelo espírito da praticidade nada medieval: a retórica escolástica do monge não foi suficientemente convincente. Mas essa praticidade logo se demonstra conflituosa porque se alguns se interessavam pelo ferro do qual o poste era feito, outros, na verdade, não tinham interesse algum no poste, queriam apenas destruir patrimônios públicos. Outros, ainda, almejavam a escuridão porque seus objetivos eram maus, e havia aqueles que desejavam trocar a lâmpada a gás pela luz elétrica. Após uma intensa disputa noturna, os debatedores percebem que afinal o monge tinha razão, pois tudo depende de qual é a filosofia da luz, qual é, na verdade, o seu sentido. Mas, como observa Chesterton, o que poderia ter sido discutido sob a luz da lâmpada, ou seja, o sentido das coisas versus a praticidade técnica do mundo moderno, agora teria que ser debatido na escuridão.

É nesta escuridão que nos encontramos uma vez que o poste da Tradição<sup>12</sup> que sustentava os valores éticos que iluminavam a Cultura ocidental foi jogado ao chão. E, talvez, o desmoronamento do poste seja metáfora da queda do próprio ser humano, porque o ser humano circunscrito aos limites humanos, restrito ao horizonte da vida material, tende a perder o sentido da ética, como fala, por exemplo, C.S. Lewis em *Ética para viver melhor* ao afirmar que esta perda de valores ético é a causa de grande parte dos males do século XX<sup>13</sup>. Tudo leva a crer que seja um erro querer substituir a prudência pela técnica ou acreditar que a humanização de nossa civilização consista em ajustes técnicos e não na recuperação ética do ser humano, o que conduzia o filósofo britânico Roger Scruton a questionar, por exemplo, o papel do cientificismo nas artes e nas humanidades<sup>14</sup>. Talvez a mais drástica consequência oriunda da falta dos princípios éticos seja o risco de os seres humanos perderem a própria humanidade, uma vez que abolir a

---

<sup>9</sup> SANDEL, Michael J. *Justice. What's the Right Thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux (FSG), 2009.

<sup>10</sup> RICOEUR, Paul. *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001, p. 74.

<sup>11</sup> CHESTERTON, G. K. *Hereges*. Tradução de Antônio Emílio Angueth de Araújo e Márcia Xavier de Brito. Campinas-SP: Ecclesiae, 2014, p.47-48.

<sup>12</sup> Refiro-me aqui especificamente à Tradição cristã que por cerca de 11 séculos ajudou a edificar os alicerces daquilo que se costumou chamar de Civilização Ocidental.

<sup>13</sup> LEWIS, C. S. *Ética para viver melhor. Diferentes atitudes para agir corretamente*. Tradução de Claudia Ziller. São Paulo: Planeta, 2017.

<sup>14</sup> SCRUTON, Roger. "Scientificism in the Arts and Humanities". In: *The New Atlantis*. Washington, D.C.: n. 40, 2013, pp. 33-46.

eticidade consiste em abolir um dos fundamentos da natureza humana enquanto tal<sup>15</sup>.

Uma das características desta perda é o abandono da busca pela verdade e, em seu lugar, fazer reinar a busca pela melhor narrativa. Em meio a oceanos de artigos, livros, manifestos, notícias, quase invariavelmente motivados por interesses pessoais ou de grupo, quem busca pela verdade se sente como um naufrago. Sequer os argumentos de autoridade são capazes de convencer parte dos leitores de sua honestidade, uma vez que, como já há muito tempo advertia Gustavo Corção, o seu frequente uso indevido transparece o "malfeito que ostenta falso rigor e que se atavia de pedantismo científico"<sup>16</sup>. Jogo de palavras, jogos retóricos que deixam claro que, assim como a filosofia nunca nos deixou de acompanhar, o sofisma, tampouco. Atitude bem diferente era aquela por meio da qual algumas pessoas eram passíveis de dizer algo incorreto estando honestamente convencidas de que diziam a verdade, como foi o caso, por exemplo, da teoria do Geocentrismo. Este tipo de comportamento é perpassado pelo debate de ideias como uma conversa respeitosa em busca da verdade, como parece indicar o comportamento do monge na parábola chestertoneana ao ser atropelado pela turba movida pela praticidade moderna.

Assim, hoje, encontramos-nos diante de um dilema moderno e contemporâneo: ao colocar muito mais alto o desejo de se servir da verdade do que o desejo de servir à verdade, o ser humano se serve da verdade para atingir um (ou mais) objetivo pré-determinado<sup>17</sup>. Ainda que o abismo que separa ambas as posturas seja profundo, ele é ao mesmo tempo fortemente estreito ao aponto de podermos confundir os lados ou facilmente passarmos de um lado para o outro, e nessa passagem nos perdermos. Não somente o conteúdo, como também a forma, expressa de maneira patente a mudança de paradigma da investigação intelectual: desde expressões cunhadas com um novo valor moral positivo ou negativo até discussões sobre gêneros nas palavras, a ideologia também invade a gramática. Todo este cenário da discussão em torno da relação entre ética e verdade sofreu uma profunda modificação quando o ser humano passou a se considerar como a medida de todas as coisas. Ao perder o norte da transcendência na bússola da ética e tornado sua própria referência, o ser humano moderno já não sabe para onde está a se dirigir. Esquece, por exemplo, como adverte Charles Taylor, que a secularização moderna significa também que a referência à transcendência não desaparece por completo do espaço público, embora a crença religiosa seja cada vez mais concebida como uma opção de vida entre tantas outras<sup>18</sup>.

### 3. O soerguimento do poste ou a volta aos fundamentos

Toda essa situação, na qual o ser humano muitas vezes se sente "des-bussolado", de alguma maneira nos remete aos estudos de Zygmund Baumann, nos quais ele utiliza a metáfora da liquidez para

---

<sup>15</sup> LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2017.

<sup>16</sup> CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1963, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.49.

<sup>18</sup> TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2018, pp. 15-19. Ver ainda RICOEUR, Paul. "L'herméneutique de la sécularization: foi, idéologie, utopie". In: *Archivio di Filosofia*. Roma: n. 4, 1975, pp .49-68.

explicar como se processam as relações humanas na atualidade<sup>19</sup>. Uma metáfora que, por vezes, faz ecoar a tão citada frase do Manifesto comunista de Karl Marx e Friedrich Engels "tudo o que é sólido desmancha no ar", o qual, por sua vez, se refere às relações sociais, de modo especial às relações de produção<sup>20</sup>.

Esta situação da cultura contemporânea parece ser, para alguns, um convite a uma volta aos fundamentos, um volver-se para o passado movido por uma advertência de G.K. Chesterton no tocante à romantização do futuro:

As últimas décadas foram marcadas por um cultivo especial da romantização do futuro (...) O futuro é um refúgio onde nos escondemos da competição feroz de nossos antepassados (...) O futuro é uma parede branca na qual cada homem pode escrever seu próprio nome tão grande quanto queira. O passado já está abarrotado de rabiscos ilegíveis de nomes como Platão, Isaías, Shakespeare, Michelângelo, Napoleão. Posso moldar o futuro tão estreito quanto a mim mesmo. Já o passado tem por obrigação ser tão amplo e turbulento quanto a humanidade. E o resultado dessa atitude moderna é este: os homens inventam novos ideais porque não se atrevem a buscar os antigos. Olham com entusiasmo para a frente porque têm medo de olhar para trás.<sup>21</sup>

Às vezes, seguir em frente significa dar um passo para trás. E se aceitamos este desafio, é possível perceber que a tradição medieval, em consonância com o mundo grego antigo e o mundo romano, torna possível dizer que a justiça ilumina tanto a subjetividade humana quanto a ordem jurídico-social. Além disso, podemos compreender que a realização humana acontece nas encruzilhadas da vida, em um conflito de interpretações, para usar uma expressão tão cara a Paul Ricoeur<sup>22</sup>, que em meio às divergências não deixa de apontar para um ponto em comum, qual seja, a ideia de justiça associada à noção de alteridade. E esta alteridade já é, ao menos para a Tradição cristã, um reflexo da Transcendência divina. E falar de Tradição cristã, neste contexto, não é falar em favor da supremacia da visão mítico-religiosa ou da lei revelada ou ainda de uma ordem jurídica derivada da revelação bíblica. Eu apenas faço aqui memória de alguns aspectos que emanam do encontro entre Atenas, Jerusalém e Roma, ou seja, do entrelaçamento entre a razão filosófica grega, o monoteísmo judaico-cristão e o direito romano, um entrecruzamento que deu origem, por exemplo, à ideia de igualdade de todos perante a lei, o reconhecimento de inviolabilidade da dignidade humana em cada pessoa e a responsabilidade das pessoas por suas ações. Tudo isto acabou por se estabelecer como critério de justiça.

Deixemo-nos guiar, mais uma vez, pela presença do monge da parábola de G. K. Chesterton. A derrubada do monge é uma metáfora viva do espírito anti-medieval que considera a Idade Média como a

---

<sup>19</sup> Ver, por exemplo, as seguintes obras de Baumann: *Modernidade líquida*, *Amor líquido*, *Tempo líquido*, *Medo líquido*.

<sup>20</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Nesta obra, o autor apresenta um ensaio histórico e literário no tocante ao espírito da sociedade e da cultura dos séculos XIX e XX.

<sup>21</sup> CHESTERTON, G. K. *O que há de errado com o mundo*. Campinas-SP: Ecclesiae, 2013, p. 39-42.

<sup>22</sup> RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutiques. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

“Idade das Trevas” e não como uma era cheia de luz<sup>23</sup>, que à luz trouxe a universidade, fez florescer o engenho humano, iluminou homens como Santo Tomás de Aquino, para quem ser ético é praticar a justiça<sup>24</sup>. Uma prática que pode ser sintetizada pelo adágio *faz o bem e evita o mal*, o qual tem como pressuposto o fato de o ser humano estar naturalmente voltado a um fim para o qual foi criado e, por conseguinte, é somente partir desta perspectiva teleológica que a prática da justiça ganha um horizonte de sentido. O que é amplamente atestado pela Sagrada Escritura, em particular o Novo Testamento, ao apresentar a justiça como critério fundamental para se entrar no Reino dos céus, ou seja, os injustos não herdarão o Reino de Deus<sup>25</sup>. É o que, séculos antes, já dizia Santo Agostinho ao longo de sua obra *A Cidade de Deus*: uma sociedade justa é aquela na qual as leis temporais estão de acordo com o direito eterno e, conseqüentemente, a justiça precede o Estado e é eterna. Em outras palavras, o conceito de justiça transcende qualquer configuração social específica por estar associado à noção de criação e, em última instância, a Deus. Portanto, o senso de justiça é algo inscrito na alma por Deus ao criar o ser humano, sendo a justiça um hábito da alma e, conseqüentemente, ser justo é, na verdade, ser humano. Além disso, este desejo de justiça é anterior às leis, e a justiça coletiva é impossível sem a justiça pessoal entendida como um hábito a ser educado<sup>26</sup>.

Como sabemos, essa verticalização da noção de justiça ou a referência à Transcendência divina, em consonância com o comportamento ético, tem suas raízes no pensamento greco-romano, que tanto contribuiu para a edificação da Cultura ocidental. No tocante à cultura grega antiga, a tragédia grega *Orestéia* de Ésquilo, mais especificamente as *Eumênides*, ainda hoje nos dá a pensar<sup>27</sup>. A tragédia *Eumênides* põe em cena o acontecimento mítico da instituição do tribunal no Areópago pela deusa Palas Atena, com o intuito de julgar o caso de Orestes, que tem por objeto o fato de ele ter matado a própria mãe. As *Eumênides* - como outras tragédias gregas - narram uma filosofia da falta e da responsabilidade, ou ainda, “a transmissão da falta, na solidariedade familiar e na hereditariedade dos castigos”<sup>28</sup>. A cena do julgamento é marcada pela contenda entre as Erínies<sup>29</sup> (acusação) e Apolo (defesa). Os juízes são escolhidos por Atena e

---

<sup>23</sup> PÉROUD, Regine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Tradução Maurício Bret de Menezes. São Paulo: Linotipo Digital, 2016. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2018.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino aborda o tema da justiça de maneira detalhada na *Suma Teológica* IIa - IIae, q.58. No artigo 2, ele defende a ideia de que a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um o que lhe pertence.

<sup>25</sup> 1Cor 6,7-9; Mt 5,6.10.20; 6,33; Gl 5,5; Rm 14,17.

<sup>26</sup> É notória a defesa que Agostinho faz do Cristianismo frente à queda do Império romano (*A Cidade de Deus* IV,4). Para ele, a ruína desse Império ocorreu devido aos vícios de seus habitantes. Roma perdeu-se porque lhe faltava a verdadeira justiça que é fruto do amor a Deus. Sem essa justiça, os reinos nada mais são do que gangues de criminosos sob o comando de um líder e unidos por um pacto de conveniência.

<sup>27</sup> *Orestéia* é a única das trilogias de Ésquilo que foi conservada na íntegra. Essa trilogia é formada pelas tragédias *Agamênon*, *Coéforas* e *Eumênides*.

<sup>28</sup> BERVEILLER, Michel. *A tradição religiosa na tragédia grega*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 95.

<sup>29</sup> As Erínies, Fúrias na mitologia romana, são a personificação da vingança. São elas: Tisífone (vingadora que pune os casos de patricídio, fratricídio e homicídio), Megera (personifica o rancor, a cobiça, a inveja, o ciúme) e Alecto (pune os delitos morais como ira, cólera, soberba).

devem votar de acordo com o senso de justiça, e nesse episódio mítico entrelaçam-se divindade, humanidade e justiça.

Eu reconheço-me devedor da leitura proposta por Martha Nussbaum quando, na introdução de sua obra *Anger and Forgiveness*, aborda alguns aspectos da tragédia grega *Orestéia*, a fim de ressaltar duas importantes transformações operadas por esta tragédia: uma famosa e outra negligenciada<sup>30</sup>. A famosa transformação diz respeito ao fato de Palas Atena introduzir instituições legais (conselho dos juizes) para substituir e extinguir o aparentemente infundável ciclo de vingança promovido pelas Erinies que estavam encarregadas de punir os mortais, movidas por uma incomensurável sede de vingança que somente se satisfazia com a morte violenta do criminoso<sup>31</sup>. Na segunda transformação, frequentemente despercebida, as Erinies não são esquecidas, Palas Atena as persuade a se juntarem ao tribunal da cidade, concedendo-lhes um lugar de honra ao reconhecer a importância delas para as instituições e o bem-estar da cidade. O tribunal, como instituição, e a presença divina, caracterizada pela deusa Palas Atena e pelas Erinies, têm um papel fundamental na coibição da injustiça, tal como aparece no discurso de Palas Atena dirigida ao povo<sup>32</sup>. A tragédia grega *Orestéia* nos ensina que as Erinies (Vingadoras) e as Eumênides (Benevolentes) são as mesmas, sendo as Eumênides despertadas pelo crime que por vezes clama por compaixão, misericórdia e perdão<sup>33</sup>.

Mas se a segunda transformação à qual alude Martha Nussbaum é frequentemente negligenciada, um terceiro aspecto é reiteradamente esquecido. A dimensão religiosa da tragédia, o aspecto transcendente, e seu possível impacto sobre a noção de justiça é com frequência posto de lado. O simbolismo religioso da linguagem que narra a tragédia grega é pouco considerado em nossa secular sociedade contemporânea ao se desconsiderar o fato de que a tragédia grega é, pela sua origem, função social e pelos assuntos abordados, essencialmente religiosa<sup>34</sup>. A religião não é um acessório, mas o próprio coração da tragédia grega que põe em cena a relação entre os seres humanos e os deuses, entre os seres humanos e seu destino, ou seja, o ser humano encontra-se face a um poder mais forte que transcende sua liberdade. Assim, "O que confere um caráter trágico aos acontecimentos descritos por Ésquilo, o que lhes dá essa grandeza e seriedade a que se pode chamar a grandeza e a seriedade trágicas, é sobretudo o que de transcendente, de sobrenatural, numa palavra religioso, ele lhes acrescenta"<sup>35</sup>.

De que maneira, então, a tragédia grega *Eumênides* pode nos ajudar a pensar a perspectiva religiosa, transcendente, em torno do tema da justiça? Na medida em que nos lembra o fato de a justiça do Tártaro, levada a termo pelas Erinies, ser arrancada das profundezas da terra e elevada a um lugar mais próximo do céu, que é simbolizado, no teatro grego, pelo Areópago, no qual estava o templo da deusa Palas Atena. Em termos simbólicos, Palas Atena

---

<sup>30</sup> NUSSBAUMAN, Martha. *Anger and Forgiveness*. Resentment, Generosity, Justice. New York: Oxford University Press, 2016, p. 1-13.

<sup>31</sup> É importante ressaltar que a punição não era uma prerrogativa humana.

<sup>32</sup> ÉSQUILO. *Orestéia III. Eumênides*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2013, p. 47-48.

<sup>33</sup> RICOEUR, Paul. *Le Juste 1*. Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 207-208.

<sup>34</sup> BERVEILLER, Michel. *A tradição religiosa*, p. 15.

<sup>35</sup> Idem, p. 19.

representa a parte superior, o céu, e as Erínies o que de mais baixo há no ser humano. Isto revela que a existência humana é uma existência tensional entre o céu e a terra, entre o transcendente e o imanente, mundano. Por conseguinte, temos uma justiça feita pelos seres humanos, mas inspirada pelos deuses, do alto, pelo céu e portadora de uma transcendência.

É a partir de alguns aspectos desta tradição grega que a filosofia de Platão e Aristóteles estará na base da Civilização ocidental, sobretudo no que diz respeito à justiça como uma virtude que precisa ser ensinada, educada e praticada, a fim de se tornar um hábito. A tal ponto que serei justo ou eticamente correto não porque há uma lei que me diz para sê-lo, mas sim porque isto me humaniza.

Para Platão, como sabemos, o ser humano é dotado do que ele chama de virtude (areté) que significa controle, ordem, equilíbrio, proporcionalidade, algo que pode ser aperfeiçoado mediante a educação e a prática, um hábito que é capaz de conduzir o ser humano ao fim para o qual foi criado. O ser humano virtuoso tem os deuses a seu favor e todos os seres humanos, bons ou maus, justos ou injustos, virtuosos ou viciosos, todos se submetem ao julgamento dos deuses. É o que narra o mito de Er<sup>36</sup>: para além da justiça humana, relativa e falha, há a justiça divina, infalível e absoluta, da qual ninguém pode se furtar. Uma sociedade justa está em íntima relação com a prática das virtudes e, dentre elas, de modo especial, a justiça. Esta centralidade da justiça, claramente expressa na obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, manifesta que viver eticamente é viver conforme a justiça. Mas trata-se de uma árdua tarefa: "(...) a justiça é por muitas vezes considerada a maior das virtudes (...), somente a justiça, entre todas as virtudes, se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro (...) e que difícil tarefa é essa"<sup>37</sup>. A prática da justiça não pode ser pensada sem se ter em conta a sua vulnerabilidade em consonância com a condição trágica da existência humana<sup>38</sup>. Daí a importância de educar os cidadãos na prática das virtudes e de modo especial educar na justiça, fazer do ser humano um cidadão justo para o bem de todos. O conhecimento teórico do que é bom ou justo por si só não torna alguém justo, somente se é justo praticando a virtude da justiça com o auxílio da educação.

O mundo de Platão e Aristóteles era de certa maneira reduzido, circunscrito ao que os historiadores chamam de cidade-estado. As conquistas de Alexandre, o Grande, deram origem ao império grego e conferiram uma nova visão de ser humano, que passa a ser considerado cada vez mais como um indivíduo universal. Esta noção de universalidade herdada pelo mundo romano permitiu, por exemplo, a Cícero afirmar a existência de uma lei natural universal que dirige o curso da conduta humana, bem como que todos os seres humanos são iguais perante a esta lei eterna<sup>39</sup>. Com a

---

<sup>36</sup> Ver Platão. *A República*, Livro X, 614b-621b.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979, p. 122.

<sup>38</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, p. 291. Ver também Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>39</sup> Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) foi um dos grandes representantes do pensamento político, filosófico e jurídico da cultura romana clássica. Ele foi um dos principais intérpretes da cultura grega. No tocante à justiça, ver *Dos Deveres (De*

teoria ciceroniana estamos ainda sob o registro da transcendência, uma vez que a lei natural presente no ser humano transcende as leis positivas, o Senado e a República, ela é universal. O ser humano deve ser justo porque isto está inscrito em sua natureza e não porque foi legislado a partir de um conjunto de leis ou ditado por um Imperador. A rigor, a lei eterna que a todos governa não é produto da inteligência humana e tampouco da vontade popular, ela é um presente (dom) dos deuses ao ser humano. Por isso, a justiça deve ser buscada por si mesma e ser justo é algo naturalmente humano antes de ser uma prescrição legal, sendo que o conceito de justiça decorre de uma ordenação natural que supõe a divindade. O desejo e o senso de justiça são, pois, algo inato no ser humano, mas precisa ser educado e, sobretudo, praticado até tornar-se um hábito, como já diziam os gregos. O binômio desejo-senso de justiça não depende das convenções sociopolíticas, mas sim da natureza, e as leis devem retificar os vícios e fomentar as virtudes no convívio social<sup>40</sup>.

Esse encontro entre Atenas, Jerusalém e Roma deu origem, portanto, a valores fundamentais que ajudaram a edificar a Civilização Ocidental, como recordou o Papa emérito Bento XVI há cerca de dez anos<sup>41</sup>. E, como é possível concluir a partir deste encontro civilizacional, umas das urdiduras que permitem o entrelaçamento das tramas desses valores é a dimensão da transcendência que se contrapõe ao fato de o ser humano moderno se arvorar a medida de todas as coisas. E quando, já desde os gregos antigos, a justiça é vista como aquilo que diz respeito ao outro, ou seja, ser justo é ser justo com alguém, esta noção acaba por distinguir a justiça das demais virtudes, como afirma Tomás de Aquino: "Dentre as outras virtudes, é próprio à justiça ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem" (Suma Teológica II,II, 57,1). Assim, o ser humano mostra-se justo porque confirma o outro naquilo em que ele é diferente, ao mesmo tempo que procura dar-lhe o que lhe pertence<sup>42</sup>.

Neste sentido, como define o filósofo norte-americano Russell Kirk, a justiça como virtude é, de fato, um estado de espírito, ou seja, mais do que simplesmente obedecer a normas e leis, ser justo é uma maneira de ver a realidade<sup>43</sup>. Para Kirk, a esta noção de justiça subjaz a ideia da existência de uma ordem ética duradoura que é feita para o ser humano (justo por natureza), bem como o fato de as verdades éticas serem permanentes (valores absolutos) ainda que possam ser interpretados. Há uma ordem transcendente e leis naturais que regem a vida humana e, por conseguinte, a sociedade. Isto faz da prática da justiça uma questão de ordem religiosa e ética, e nesta ótica, o ser humano é tido como governado pela crença em uma ordem, por um senso de certo e errado, por convicções pessoais de justiça e honestidade, enfim pela busca da verdade. Tudo isso independentemente de uma

---

*Officiis*, citado por Tomás de Aquino na Suma Teológica, no Tratado sobre a Justiça), *Das Leis e Da República*.

<sup>40</sup> Uma boa síntese do pensamento ciceroniano na linha do que acabei de dizer pode ser vista em Eduardo C. B. BITTAR e Guilherme Assis de ALMEIDA. *Curso de Filosofia do direito*. 10ª edição. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2015, p. 191-209.

<sup>41</sup> Ver o discurso do Papa Bento XVI pronunciado no Palácio Reichstag, Berlim, 22 de setembro de 2011 (Fonte: site do Vaticano).

<sup>42</sup> PIEPER, Joseph. *Virtudes fundamentais*. As virtudes cardeais e teologais. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 77.

<sup>43</sup> KIRK, Russel. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014, p. 103-113.

organização sócio-política porque a justiça não está circunscrita a uma cultura, a um período histórico ou estamento social. Ela é inerente à natureza humana como virtude que tem que de ser educada, incentivada e protegida, e igualmente a justiça não é um assunto estritamente humano na medida em que possui uma referência à transcendência.

Todavia, a modernidade exortou a humanidade a seguir por outra trajetória. Da verticalização da noção de justiça passamos para o registro da horizontalização, da transcendência o ser humano voltou-se, então, para a imanência. Para a mentalidade moderna, o método científico passou a ser o único caminho possível em direção ao conhecimento e à verdade. Tudo aquilo que não esteja compreendido nas fronteiras da ciência ou não existe ou possui uma realidade secundária. O mundo está organizado a partir de princípios mecanicistas, não existem forças que não sejam racionalmente detectáveis, não há leis éticas inerentes à natureza humana, não há sentido último para os seres humanos, a salvação da humanidade vem da ciência<sup>44</sup>.

Entretanto, com o passar dos séculos, a luz da razão moderna (materialista, imanente) que tanto criticou a possibilidade de a luz divina iluminar a existência humana, ofuscou-se. Estamos na escuridão! É nesta obscuridade que somos chamados a dialogar mais claramente com o monge da parábola de Chesterton, por mais paradoxal que isto possa ser. E o faremos, agora, com o auxílio de Paul Ricoeur.

#### **4. Paul Ricoeur e a parábola de Chesterton.**

Como é bem sabido pelos estudiosos do pensamento de Paul Ricoeur, ele sempre estabeleceu uma diferença entre a teologia e os estudos religiosos para manter a autonomia de sua filosofia. Ricoeur perseguia (com ou sem razão) um discurso filosófico autônomo, buscava manter as convicções que o associavam à fé bíblica à parte de seu discurso filosófico<sup>45</sup>. Se por um lado Ricoeur defendeu seus escritos filosóficos contra a acusação de pseudo-teologia, por outro também se absteve de atribuir à fé bíblica uma função pseudo-filosófica. Para Ricoeur, a fé bíblica não tem a solução definitiva para as aporias que a filosofia produz em abundância, mas ela ainda hoje, em um mundo secularizado, pode ser fonte de inspiração para o debate em torno do sentido da justiça. De fato, Paul Ricoeur nunca negou seu interesse pelos estudos bíblicos em sua trajetória filosófica<sup>46</sup>, mas esta postura intelectual não o impediu de refletir filosoficamente sobre a presença do Sagrado, do Transcendente, em nosso mundo marcado pela secularização. Por isso, não é nenhum exagero dizer que os estudos sobre a temática religiosa são uma fonte importante para a compreensão do trabalho de Ricoeur<sup>47</sup>, ainda que ele tenha outras motivações fundamentais que não são absorvidas pelos estudos filosóficos da religião. Este

---

<sup>44</sup> AESCHLIMAN, Michael D. *The Restoration of Man*. C.S. Lewis and the Continuing Case Against Scientism. Seattle: Discovery Institute Press, 2019, p. 10-11.

<sup>45</sup> Ricoeur, Paul. *Reflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995, pp. 78-79.

<sup>46</sup> Ricoeur, Paul. *La critique et la conviction*. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay. Calman-Levy: Hachette Littératures, 1995, p. 220.

<sup>47</sup> RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris: Éditions du Cerf, 2005, p. 91-144.

posicionamento de Ricoeur pode ser exemplificado por uma metáfora pictórica construída a partir de uma pintura de Rembrandt, intitulada *Aristóteles contemplando o busto de Homero*. É curioso, como observa Ricoeur<sup>48</sup>, que nessa pintura Aristóteles não está contemplando Homero, na verdade ele toca o busto de Homero enquanto olha em outra direção. A atitude do filósofo Aristóteles de tocar o poeta Homero revela que a filosofia não parte do nada e nem de si mesma. A filosofia tem um interlocutor não-filosófico, como a poesia do quadro de Rembrandt. Assim, o interesse de Ricoeur pelos estudos religiosos está em sintonia com seu desejo de dialogar com a sociedade contemporânea.

Tendo em vista este desejo dialógico de Ricoeur, podemos agora nos perguntar: como Paul Ricoeur nos ajuda a dialogar com o monge da parábola de Chesterton? Inicialmente, é preciso ter em conta a seguinte observação:

A emergência da ideia de justiça para fora do molde mítico da tragédia grega, a perpetuação de suas conotações divinas até nas sociedades secularizadas, comprovam que o senso de justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos, apesar de nunca deixar de suscitá-los.<sup>49</sup>

Estas três perspectivas apontadas por Ricoeur, a saber, a mitologia grega, as conotações divinas em um mundo secularizado e a ideia de justiça para além do jurídico sem jamais abandoná-lo, servem de urdiduras para a tessitura de uma reflexão sobre a necessidade de uma educação ética fundada em virtudes como a justiça e na visão cristã do amor ao próximo<sup>50</sup>. E nunca é demasiado lembrar que a justiça jurídica não é a realidade diária da maioria das pessoas, e que, por isso, é preciso também pensar a justiça como virtude, como aquilo que ajuda a dar sentido à existência humana. Em outras palavras, "A justiça é uma singular virtude que tem às vezes a exatidão matemática, mas quando menos se espera apresenta bizarras exigências de sacrifícios, que são a linguagem do amor".<sup>51</sup>

Valho-me inicialmente daquilo que Ricoeur chama de interpretação de si diante do mundo do texto e de metáfora viva em suas diversas análises sobre a hermenêutica do texto.<sup>52</sup> A ideia fundamental da qual lanço mão neste momento é o fato de que o símbolo dá a pensar e a leitura de um texto provoca a interpretação da própria vida do leitor. Neste sentido, é possível dizer que o poste da parábola de Chesterton não é a luz, ele a sustenta, e aquilo que gera a luz é algo invisível aos olhos, ou seja, trata-se sempre de algo que transcende o estritamente técnico e material. E se a queda do poste é a metáfora viva da queda do ser humano, a tentativa de reerguer o poste é, na verdade, a tentativa de colocar de pé aquele bípede cuja existência é, ou deveria ser, marcada pela vivência da justiça

---

<sup>48</sup> RICOEUR, Paul. *L'Unique et le singulier*. Entretiens avec Edmond Blattchen. Bruxelles: Alice Édition, 1999, p. 52-72.

<sup>49</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, p. 231. Para o texto em português utilizo Paul Ricoeur. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 219.

<sup>50</sup> RICOEUR, Paul. *Amour et Justice*. Paris: Éditions Points, 2008. Trad. port. Amor e justiça. Lisboa: Edições 70, 2010.

<sup>51</sup> CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*, p. 89.

<sup>52</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986; Idem. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

como virtude que o projeta para um além de si mesmo ou, para dizer com Ricoeur, para um si-mesmo como outro.

Uma incursão pelas obras ricoeurianas com o auxílio da plataforma Digital Ricoeur<sup>53</sup> mostra-nos um dado interessante para a reflexão em torno da aproximação entre ética e justiça. Com exceção dos trabalhos em torno da justiça legal, uma das obras com maior incidência da palavra justiça é *O si-mesmo como outro*, mais especificamente nos capítulos 7, 8 e 9, ou seja, na *pequena ética* de Paul Ricoeur, a qual podemos considerar como uma espécie de epicentro da relação entre ética e justiça. A visada ética (viver com e para os outros em instituições justas) e a ideia de justiça têm no outro seu ponto de intercessão. Se a visada ética é ritmada pelo "com e para os outros", a justiça, por sua vez, é sempre justiça com e para o outro. A presença do outro é epifania (na linha do que apresenta Emmanuel Lévinas) e o outro é para Ricoeur este "mestre de justiça" que nos instrui no caminho ético<sup>54</sup>. É para esta ideia central da *pequena ética* que cronologicamente convergem algumas das obras de Ricoeur. Limito-me somente a algumas devido ao espaço reservado a este ensaio.

Em *Filosofia da vontade*, a justiça é apresentada como um supra valor que contribui com a paz como uma conquista ética<sup>55</sup>. Ideia que ele retoma em *História e Verdade* ao afirmar a justiça como coroamento da paz, como fim humanista da história<sup>56</sup>. A justiça é um valor cujas formas históricas variam e, como valor, a justiça diz respeito à vida em comum. A raiz desta vida em comum baseada na justiça está na afirmação radical do valor da outra pessoa diante de mim, ou seja, as necessidades do outro valem tanto quanto as minhas ou, ainda, que as opiniões alheias procedem de um centro de perspectiva e avaliação que possuem a mesma dignidade que a minha. Isso tem por pressuposto a busca pela verdade tal como Ricoeur retoma em *O Justo 1*, ao falar da argumentação como respeito pelo outro com quem entro em um processo de litígio<sup>57</sup>. Esta valoração do outro já se encontra na máxima antiga da justiça, que afirma o dever de não prejudicar o outro, dar a cada um o que lhe é devido. Ou, ainda, na sua forma kantiana *trate a pessoa do outro como um fim em si mesmo e não como um meio*. A justiça para Ricoeur provoca, pois, um descentramento de perspectiva por meio do qual a perspectiva do outro equilibra a minha, e, além disso, a justiça se manifesta como fome e sede, e, conseqüentemente, desejo, e ao fazê-lo ele retoma a citação bíblica de Mt 5,6: "Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça"<sup>58</sup>. A justiça é regra viva de integração das pessoas em uma vida em comunidade, e, em última análise, é o outro que sacia a minha fome e sede de justiça<sup>59</sup>, a justiça é um valor que está para além do meu próprio interesse e me remete à pessoa do outro. É interessante notar que Ricoeur neste escrito já

---

<sup>53</sup> Esta plataforma contém a maior parte da obra de Paul Ricoeur digitalizada ([www.digitalricoeur.org](http://www.digitalricoeur.org)).

<sup>54</sup> RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre* (Coll. Points-Essais, 330). Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 221-222.

<sup>55</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950, p. 113.

<sup>56</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 238.

<sup>57</sup> RICOEUR, Paul. *Le Juste 1*. Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 163-184.

<sup>58</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950, p. 122.

<sup>59</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950, p. 127.

fala de um conflito (sem detalhar tal conflito) entre amor e justiça, no contexto de outros conflitos que marcam a história das escolhas ou decisões<sup>60</sup>.

Em *História e Verdade*, ao refletir sobre verdade e mentira, Ricoeur afirma que a verdade experimental não pode ser absoluta, o método da ciência experimental não pode ser erigido como critério único de verdade<sup>61</sup>. Isto porque as ações humanas são pautadas também pelo que ele chama de verdade ética<sup>62</sup>, ou seja, a coerência de uma conduta em consonância com valores fundamentais que nos ajudam a tomar decisões cotidianas sobretudo em situações conflituosas como aquela narrada na parábola de Chesterton sobre a luz e o poste. A verdade sem o diálogo sincero transforma-se em mentira que perverte a busca pela verdade porque a verdade, mesmo conhecida, não fundamenta mais o comportamento ético<sup>63</sup>. Quando não buscamos mais verdadeiramente a justiça, pervertemos conseqüentemente a visada ética e a justiça corre o risco de transformar-se em uma solene abstração<sup>64</sup>.

Trata-se de uma deformação à qual pode induzir a premissa que se encontra nas primeiras páginas da obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls, quando ele afirma que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é das teorias e, ao afirmá-lo, Rawls separa justiça e verdade<sup>65</sup>. A maneira ricoeuriana de superar tal disjunção é conceber a justiça e a verdade a partir da metáfora do horizonte e do desejo. Como horizonte, ambas aparecem como referências para nossas ações no dia a dia e, como desejo, são anteriores a qualquer normatização ou circunscrição técnica. A lei ou a norma é posterior ao desejo de querer ser justo que, por sua vez, se manifesta no querer ser verdadeiro. E este desejo deve ser educado até vir a ser internalizado como um hábito, o qual servirá como parâmetro para verificar a coerência de nossas ações.

O último ponto a ser considerado igualmente de maneira sucinta diz respeito à justiça como uma luta contra o mal. Esta luta encontra também na linguagem um campo para o exercício da justiça, porque nomear o mal significa, em parte, situá-lo no tempo e no espaço a fim de combatê-lo. Muitas vezes esta linguagem está subentendida em textos sem ser explicitada, o que leva Ricoeur a analisar, em *A simbólica do mal*<sup>66</sup>, a gramática que utilizamos sem, por vezes, tê-la formulado. Ele o faz porque se sente parte do drama da existência humana e deseja contribuir com a ação contra o mal, a qual vem a ser uma forma de ser justo. A pergunta aqui não é mais sobre a origem do mal, mas sim sobre como agir contra o mal no mundo. E aí nos encontramos no plano da ética, no qual a mentira configura-se como uma forma de injustiça ao se opor à busca pela verdade. A mentira é uma forma de violência que corresponde ao falso testemunho (palavra) e a incoerência de nossos atos (ação).

---

<sup>60</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950, p. 141.

<sup>61</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 169.

<sup>62</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 172-173.

<sup>63</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 191.

<sup>64</sup> RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, p. 355.

<sup>65</sup> RICOEUR, Paul. *Le Juste 2*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 75.

<sup>66</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Éditions Mouton, 1960; trad. port. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.

A análise da simbólica do mal, em última análise, aponta para algo que transcende os limites do estritamente material e requer um olhar sobre o sentido das coisas para além do funcional e do pragmático, tal como queria o monge na parábola de Chesterton, ao propor refletir sobre o sentido da luz para iluminar o obscurantismo da insensatez de determinado comportamento humano. E o que torna a nossa situação ainda mais obscura é que o problema não está somente em que muitos não enxergam a resposta, mas sobretudo em que sequer veem o problema. Por isso, em parte, ver o problema já é vislumbrar uma possível solução, por mais difícil e amarga que ela seja, ainda que tenhamos de enxergá-la em meio à escuridão.

Talvez o caminho para esse diálogo passe pela demonstração do uso de uma linguagem mítica e simbólica que permanece em nossa sociedade secularizada e que, à semelhança da cultura greco-romana e da cultura medieval, precisa dar uma resposta à presença do mal no mundo. Esta linguagem mítico-simbólica está presente, por exemplo, em ideias como castigo, julgamento, punição, condenação, responsabilidade. A dimensão ritual da justiça judiciária é, ainda hoje, uma tentativa de localizar o mal e propor uma solução como o fizeram a mitologia grega e a linguagem bíblica ao propor a prática da justiça como a tentativa de restabelecer uma ordem que a injustiça desordenou.

O voltar-se para esta dimensão mítico-religiosa e, conseqüentemente, transcendente, advém não de uma simples curiosidade religiosa e sim de seu importante papel no exercício da justiça em nossa sociedade secular. Os mitos continuam vivos e o símbolo dá a pensar, como afirma Ricoeur na conclusão de sua obra *A simbólica do mal*<sup>67</sup>. Entretanto, a interpretação da linguagem mítica e simbólica não é uma tarefa fácil, porque frequentemente esta linguagem se esconde por detrás de imagens e está subentendida em textos sem ser explicitada. Igualmente porque este tipo de linguagem fornece um sentido segundo através de um sentido primeiro e, ao fazê-lo, fornece a gramática da linguagem que usamos ao discorrer sobre a justiça e as instituições. Um discurso que discorre sobre o drama da condição humana atormentada pela violência e pela falta (erro), discurso que tem por objetivo conduzir a uma ação justa capaz de se contrapor à ação do mal no mundo. Justiça levada a termo de maneira provisória através de mediações limitadas e tida como ação que se articula a partir de símbolos, ação intrinsecamente conectada com crenças relativas ao sentido da vida e ao propósito final da história, e em última instância com a fé religiosa<sup>68</sup> (BERMAN, 2000, p.ix).

Neste sentido, uma hermenêutica da linguagem religiosa se justifica, ao menos no mundo acadêmico, porque, em parte, muitas pessoas já não percebem mais a conexão entre instituições legais e crenças religiosas. Isto porque a religião pouco a pouco se transformou em um assunto privado, ao passo que em geral as instituições laicas conservam seu caráter público, quase sempre associado a políticas sociais. Entretanto, esta aproximação entre o laico e o religioso deve evitar transformar instituições laicas em uma nova forma de teocracia que legisla dogmas religiosos ou a religião em uma nova forma de politização que coopta a religião em

---

<sup>67</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Éditions Montaigne, 1960, pp. 323-332.

<sup>68</sup> BERMAN, Harold. *Faith and Order*. The Reconciliation of Law and Religion. Cambridge: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2000, p. ix.

função de propostas seculares, como bem mostram Scott Hahn e Benjamin Wiker em sua obra sobre a politização da Bíblia<sup>69</sup>. Todavia, eliminar o aspecto religioso é abrir espaço para o Estado ser cultuado como divindade.

## 5. Conclusão

O esforço em aproximar o monge da parábola de Chesterton com o pensamento de Paul Ricoeur, passando pela intercessão entre Atenas, Jerusalém e Roma, que neste ensaio explicitarei a partir da noção de transcendência, foi motivado pelo desejo de recolocar as novas gerações na estrada em direção à verdade e ensinar a cultivar o hábito da virtude intelectual da honestidade. Isto supõe, por sua vez, edificar nossa imaginação moral e fundamentar a prática da justiça a partir de valores que nos colocam em oposição àqueles que defendem que para ser atual é preciso rasgar o antigo, como uma espécie de vingança contra a sabedoria clássica tida como ultrapassada. A busca pela verdade em consonância com a atitude de ser honesto, como nos ensinaram os antigos, nos ajudam, ainda hoje, a decidir e a escolher o melhor caminho a seguir em situações de incerteza e de conflito, tendo em vista fazer a coisa certa. Assim, nós somos chamados a renovar o antigo sem perder o que nos é essencial, ou seja, aquilo que fundou a Civilização ocidental e que pode reconstruí-la. Esta reconstrução requer o soerguimento do poste da tradição que sustenta a luz que nos ilumina, em atenção ao apelo do monge medieval da parábola de Chesterton, para refletir sobre o sentido da luz que em nós não vem de nós e pode brilhar para além de nós mesmos – ainda que na escuridão dos nossos tempos modernos ou pós-modernos. E o que possibilita à luz brilhar está para além da visão, do material, transcendendo os limites humanos, como bem evidenciaram as tradições greco-romana e judaico-cristã.

O caminho aberto por estas tradições nos conduz à tentativa de recuperar no ser humano o gosto pela retidão ética, uma vez que as raízes da crise ética que atinge hoje o Ocidente devem ser procuradas mais na ausência de valores do que no mau funcionamento de regras e normas, das técnicas e dos mecanismos do sistema democrático que estruturam a convivência humana. Valores tais como a busca pela verdade, que solidificou a construção de identidades pessoais e coletivas fundamentadas no respeito à democracia e aos direitos humanos. Trata-se de uma reeducação ética que possa ajudar a enxergar o valor da justiça em meio ao obscurantismo que se abate sobre nossa Civilização ocidental, escuridão que, por vezes, leva a desanimar de querer ser justo e de buscar a verdade.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural. 1979.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

---

<sup>69</sup> HAHN, Scott e WIKER, Benjamin. *Politização da Bíblia*. As raízes do método histórico-crítico e a secularização da Escritura (1300-1700). Tradução de Giovanna Louise. Campinas-SP: Ecclesiae, 2018.

BERVEILLER, Michel. *A tradição religiosa na tragédia grega*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do direito*. 10ª edição. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2015.

CHESTERTON, G. K. *Hereges*. trad. Antônio Emílio Angueth de Araújo e Márcia Xavier de Brito. Campinas-SP: Ecclesiae, 2014.

\_\_\_\_\_. *O que há de errado com o mundo*. Campinas-SP: Ecclesiae, 2013.

CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1963.

DAICOFF, Susan S. *Comprehensive Law Practice*. Law as a Healing Profession. North Carolina: Carolina Academic Press, 2011.

ÉSQUILO. *Orestéia III. Eumênides*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2013.

FERRY, Luc. *A Revolução do amor*. Para uma espiritualidade laica. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2012.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Filosofia para novos tempos. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2010.

HAHN, Scott e WIKER, Benjamin. *Política da Bíblia*. As raízes do método histórico-crítico e a secularização da Escritura (1300-1700). Trad. Giovanna Louise. Campinas-SP: Ecclesiae, 2018.

JOHNSTON, David. *A Brief History of Justice*. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2011.

LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. Tradução de Remo Mannarino Filho. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ética para viver melhor*. Diferentes atitudes para agir corretamente. Tradução de Claudia Ziller. São Paulo: Planeta, 2017.

MAZABRAUD, Bertrand. *De la juridicité. Le droit à l'école de Ricoeur*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017.

MERTZ, Elizabeth. *The Language of Law School*. Learning to 'think a lawyer'. Oxford: Oxford University Press, 2007.

NUSSBAUM, Martha. *The Fragility of Goodness*. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Anger and Forgiveness*. Resentment, Generosity, Justice. New York: Oxford University Press, 2016.

PERNOUD, Regine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. Tradução de Maurício Bret de Menezes. São Paulo: Linotipo Digital, 2016.

RICEOUR, Paul. *Le Juste 1*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul, *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

RICOEUR, Paul. *Amour et Justice*. Paris: Éditions Points, 2008.

RICOEUR, Paul. "L'herméneutique de la sécularization: foi, ideologie, utopie". In: *Archivio di Filosofia*. Roma: n. 4, 1975, pp. 49-68.

RICOEUR, Paul. *Amor e justiça*. Lisboa: Edições 70, 2010.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

RICOEUR, Paul. *L'Unique et le singulier*. Entretiens avec Edmond Blattchen. Bruxelles: Alice Édition, 1999.

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Calman-Levy: Hachette Littératures, 1995.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutiques. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. *Le Juste 2*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

RICOEUR, Paul. *Lectures 1. Autour du Politique* (Coll. Points-Essais, 382). Paris: Éditions du Seuil, 1999.

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

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal. Paris: Éditions Montaigne, 1960; trad. port. A simbólica do mal. Lisboa: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul. *Reflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

SANDEL, Michael J. *Justice. What's the Right Thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux (FSG), 2009.

SCRUTON, Roger. "Scientificism in the Arts and Humanities". In: *The New Atlantis*. Washington, D.C.: n.40, 2013, pp. 33-46.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

---

Doutorado em Ciências da Religião (UMESP)  
Pesquisador Associado The Society for Ricoeur Studies

E-mail: [waltersalles04@gmail.com](mailto:waltersalles04@gmail.com)