

# O JUSTO 1

*A justiça como regra moral e como instituição*

Paul Ricoeur

Tradução  
IVONE C. BENEDETTI



**wmf martinisfontes**

SÃO PAULO 2008

FGV-SP / BIBLIOTECA	
Data	N.º da Chamada
22.07.12	340.12
Tombo	RS41j
2005/12	V.1 e.1

Esta obra foi publicada originalmente em francês com o título  
**LE JUSTE I**  
 por Éditions Esprit, Paris.  
 Copyright © Éditions Esprit 1995.  
 Copyright © 2008, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,  
 São Paulo, para a presente edição.

"Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Carlos Drummond de Andrade de l'Ambassade de France au Brésil, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Étrangères et Européennes."  
 "Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação Carlos Drummond de Andrade da Embaixada da França no Brasil, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores e Européias."

1ª edição 2008

**Tradução**  
 IVONE C. BENEDETTI

**Acompanhamento editorial**  
 Luzia Aparecida dos Santos  
**Revisões gráficas**  
 Maria Luiza Favret  
 Mauro de Barros  
**Produção gráfica**  
 Geraldo Alves  
**Paginação/Fotolitos**  
 Studio 3 Desenvolvimento Editorial

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
 (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ricoeur, Paul  
 O justo 1 : a justiça como regra moral e como instituição /  
 Paul Ricoeur ; tradução Ivone C. Benedetti. - São Paulo :  
 WMF Martins Fontes, 2008.

Título original: Le juste I.  
 ISBN 978-85-7827-015-5

1. Direito - Filosofia 2. Ética 3. Justiça 4. Justiça (Filosofia)  
 I. Título. II. Série.

08-00609

CDU-340.114

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Justiça : Direito 340.114

Todos os direitos desta edição reservados à  
**Livraria Martins Fontes Editora Ltda.**  
 Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil  
 Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3101.1042  
 e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.wmfmartinsfontes.com.br

## ÍNDICE

Prefácio .....	1
Quem é o sujeito do direito? .....	21
Conceito de responsabilidade. Ensaio de análise se- mântica .....	33
É possível uma teoria puramente procedimental da justiça? A propósito de <i>Uma teoria da justiça</i> de John Rawls .....	63
Depois de <i>Uma teoria da justiça</i> de John Rawls.....	89
A pluralidade das instâncias de justiça .....	111
Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt..	133
Interpretação e/ou argumentação .....	153
O ato de julgar .....	175
Condenação, reabilitação, perdão.....	183
Consciência e lei. Implicações filosóficas.....	199



(BIBLIODATA) SP000571801

ciárias eqüitativas só seria satisfeito se a aplicação não se limitasse a subsumir um caso a uma norma, mas terminasse seu percurso na própria aplicação da pena. Parece-nos que, ao cabo e ao fim, é nas medidas de reabilitação que possibilitem ao condenado recuperar-se na plenitude de suas capacidades jurídicas e do exercício de sua cidadania que o ato de julgar presta homenagem à sua finalidade última: fortalecer a paz cívica.

Foi colocado no fim o ensaio intitulado "Lei e consciência", pela simples razão de que as duas noções aproximadas nesse título designam, respectivamente, as duas grandes problemáticas entre as quais se divide a teoria da justiça: problemática do *si*, em busca de sua identidade moral, problemática dos *predicados* que preside à qualificação moral da ação humana.

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 idéia de justo nas situações de incerteza e de conflito ou, resumindo, no regime ordinário ou extraordinário do *trágico da ação*.

## Quem é o sujeito do direito?

Gostaria de mostrar que a questão jurídica formal "quem é o sujeito do direito?" não se distingue, em última análise, da questão moral formal "quem é o sujeito digno de estima e respeito?" (distinguirei os dois termos adiante). E a questão moral formal remete, por sua vez, a uma questão de natureza antropológica: quais são as características fundamentais que tornam o *si* (*self, Selbst, ipse*) capaz de estima e respeito?

Esse procedimento retroativo, que conduz do direito à moral e da moral à antropologia, convida a concentrar-nos, para começar, na especificidade da pergunta *quem?* em relação às perguntas *o quê?* e *por quê?* A pergunta *o quê?* incita à descrição; a pergunta *por quê?*, à explicação; quanto à pergunta *quem?*, incita à identificação. É na natureza desta última operação, pressuposta em todas as discussões sobre a identidade (seja de pessoas, seja de comunidades históricas), que me deterei na primeira parte de minha contribuição. Isto porque, examinando as formas mais fundamentais da pergunta *quem?* e respostas a essa pergunta, somos levados a conferir sentido pleno à noção de sujeito *capaz*. Caberá então na segunda parte percorrer na ordem ascendente as mediações de ordem interpessoal e institucional que possibilitam a transição do sujeito capaz a um sujeito de pleno direito que se expressa no plano moral, jurídico e político.

*Sujeito capaz*

A noção de *capacidade* será fulcral em minha comunicação. A meu ver, ela constitui o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito. Se é possível atribuir-lhe essa função, isso decorre de seu nexos íntimo com a noção de identidade pessoal ou coletiva.

A maneira mais direta de pôr à mostra esse nexos é tratar as diferentes asserções sobre a identidade pessoal ou coletiva como respostas a uma série de perguntas que implicam o pronome relativo *quem*? Quem é aquele que fala? Quem realiza esta ou aquela ação? De quem é a história aqui narrada? Quem é responsável por esse dano ou esse mal feito a outrem?

A pergunta *quem fala?* é sem dúvida a mais primitiva, uma vez que todas as outras implicam o uso da linguagem. Somente alguém capaz de designar-se pessoalmente como o autor de suas enunciações pode dar resposta a essa pergunta. O exame desse ponto pertence a uma pragmática do discurso, ilustrada pela conhecida teoria dos *speech-acts*. Também é preciso dar a essa pragmática um prolongamento reflexivo, a fim de remontar da multiplicidade dos atos de enunciação ao ato pelo qual o enunciador se designa como o pólo idêntico ou – utilizando outra metáfora husserliana – o foco de irradiação de um número indefinido de atos de fala.

É do mesmo modo que se formula a segunda pergunta com quem? *Quem é o autor de tal ação?* A pergunta o quê?, conforme sugerimos acima, é satisfeita com uma descrição que implica verbos de ação, e a pergunta por quê?, com uma explicação de causas ou motivos. A questão da atribuição da ação a alguém é de outra ordem e responde à pergunta quem? Strawson e Hart falam, nesse aspecto, de *ascription*, que eu diria *atribuição* (*assignment*). A identificação de um agente, portanto a atribuição a alguém de uma ação ou de um segmento de ação, é uma operação freqüentemente difícil, por exemplo quando alguém se propõe avaliar o grau de implicação desta ou daquela pessoa numa empresa com-

plexa que reúna vários agentes. Esse problema apresenta-se constantemente no plano do conhecimento histórico ou em procedimentos jurídicos que tenham em vista identificar singularmente o indivíduo responsável que será eventualmente obrigado a reparar um dano ou a submeter-se à pena por um ato delituoso ou criminoso. Tal como no caso precedente do discurso, a capacidade de um agente humano para se designar pessoalmente como autor de seus atos tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres. Chegamos aqui ao cerne da idéia de capacidade, a saber, do poder-fazer, aquilo que em inglês é designado com o termo *agency*. Infelizmente, o vocabulário filosófico nesse ponto é paupérrimo: ou nos contentamos com metáforas (o agente, segundo sugestão de Aristóteles, é o “pai” de suas ações, tal como é pai de seus filhos; é também o seu “senhor”), ou voltamos ao uso mais primitivo da idéia de causa eficiente; esta, expulsa da física desde Galileu e Newton, volta de alguma maneira a seu local de nascimento, que é a experiência do poder exercido sobre nossos membros e, através destes, sobre o curso das coisas. Esse poder de intervenção é pressuposto pelo conceito ético-jurídico de imputação, essencial à atribuição de direitos e deveres.

Damos um passo a mais na exploração da noção de sujeito capaz ao introduzirmos, com a dimensão temporal da ação e da própria linguagem, o componente narrativo da identidade pessoal ou coletiva. O exame da noção de identidade narrativa dá ensejo a distinguir a identidade do si da identidade das coisas; esta última se reduz em última instância à estabilidade e até à imutabilidade de uma estrutura, ilustrada pela fórmula genética de um organismo vivo; a identidade narrativa, em contrapartida, admite a mudança; essa mutabilidade é a mutabilidade das personagens das histórias que contamos; essas personagens são urdidas simultaneamente à própria história. Essa noção de identidade narrativa é da maior importância para a pesquisa da identidade dos povos e das nações; pois ela contém o mesmo caráter dramático e narrativo que freqüentemente podemos confundir

com a identidade de uma substância ou de uma estrutura. No nível da história dos povos, assim como no dos indivíduos, a contingência das peripécias contribui para o significado global da história contada e para o significado de seus protagonistas. Esse reconhecimento implica desfazer-se de um preconceito referente à identidade reivindicada pelos povos sob a influência da arrogância, do medo ou do ódio.

Atinge-se um último estágio na reconstituição da noção de sujeito capaz com a introdução de predicados éticos ou morais, associados ora à idéia de *bem*, ora à de *obrigação* (prefiro reservar a qualificação de ético à primeira espécie de predicados, e a de moral à segunda espécie; mas a discussão desse ponto não importa aqui). Esses predicados aplicam-se primordialmente a ações que julgamos e consideramos boas ou más, permitidas ou proibidas; aplicam-se, ademais, reflexivamente aos próprios agentes aos quais imputamos essas ações. É aqui que a noção de sujeito capaz atinge seu mais elevado significado. Nós mesmos somos dignos de estima ou respeito desde que capazes de considerar boas ou más, de declarar permitidas ou proibidas as ações alheias ou nossas. Um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados "bom" e "obrigatório" aos próprios agentes.

Acrescentarei duas observações a essas considerações. Em primeiro lugar, gostaria de sugerir que há um nexo de implicação mútua entre a auto-estima e a avaliação ética de nossas ações que visem à "vida boa" (no sentido de Aristóteles), assim como há um nexo entre o auto-respeito e a avaliação moral dessas mesmas ações submetidas à prova da universalização das máximas da ação (no sentido de Kant). Juntos, auto-estima e auto-respeito definem a dimensão ética e moral do si-mesmo, na medida em que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica.

Em segundo lugar, gostaria de dizer que a estima e o respeito por si mesmo não se somam simplesmente às formas de autodesignação consideradas acima, mas as incluem e, de alguma maneira, as recapitulam. Por isso, pode-se perguntar: na qualidade de quê podemos nos estimar ou res-

peitar? Primeiramente, por sermos capazes de nos designarmos como locutores de nossas enunciações, agentes de nossas ações, heróis e narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos. A essas capacidades se somam as que consistem em avaliar nossas ações em termos de "bom" e "obrigatório". Estimamo-nos como capazes de estimar nossas próprias ações, respeitamo-nos por sermos capazes de julgar imparcialmente nossas próprias ações. Assim, auto-estima e auto-respeito dirigem-se reflexivamente a um sujeito capaz.

#### *Estrutura dialógica e institucional do sujeito do direito*

O que falta ao sujeito capaz, cujos níveis de constituição acabamos de percorrer, para que ele seja um *verdadeiro* sujeito de direito? Faltam-lhe as condições de atualização de suas aptidões. Estas precisam da mediação contínua de formas interpessoais de alteridade e de formas institucionais de associação para se tornarem poderes reais aos quais corresponderiam direitos reais. Especifiquemos. Antes de deduzirmos as conseqüências dessa afirmação para a filosofia política e para a filosofia do direito, é preciso esclarecer o que se acaba de chamar formas interpessoais de alteridade e formas institucionais de associação. O exame deve incidir não só na necessidade de mediação, que pode ser chamada de mediação do outro em geral, mas também na necessidade do desdobramento da própria alteridade em alteridade interpessoal e alteridade institucional. Para uma filosofia dialógica, é tentador limitar-se às relações com o outro, que se costuma situar sob o emblema do diálogo entre "eu" e "tu"... Somente essas relações merecem ser qualificadas de interpessoais. Mas a esse face-a-face falta a relação com o *terceiro*, que parece tão primitiva quanto a relação com o *tu*. Esse ponto é da maior importância, se quisermos entender a passagem da noção de homem capaz para a de sujeito real de direito. Isto porque somente a relação com o

terceiro, situado no plano de fundo da relação com o tu, confere base à mediação institucional exigida pela constituição de um sujeito real de direito, em outras palavras, de um cidadão. Ora, essas duas necessidades – a de mediação pela alteridade em geral e a da distinção entre o outro como tu e o outro como terceiro – podem ser estabelecidas no plano da antropologia fundamental no qual nos baseamos para elaborar a noção de sujeito capaz.

É em cada um dos quatro níveis nos quais nos situamos sucessivamente que podemos mostrar a necessidade de uma constituição triádica a reger a passagem da capacidade à efetivação. Voltemos ao primeiro nível de nossa análise antropológica do homem capaz, ao nível do sujeito falante. Pusemos a tônica principal na capacidade do locutor de se designar como enunciador único de suas enunciações múltiplas. Mas fingimos ignorar que é no contexto da interlocução que um sujeito de discurso pode identificar-se e designar-se. Dentro desse contexto, a um locutor em primeira pessoa corresponde um destinatário em segunda pessoa. A enunciação, conseqüentemente, é no mínimo um fenômeno bipolar, que liga um *eu* e um *tu*, cujos lugares podem ser trocados, sem que as pessoas deixem de ser insubstituíveis. O domínio dos pronomes pessoais não será completo enquanto as regras dessa troca não forem plenamente entendidas. Esse pleno domínio contribui do seguinte modo para o surgimento de um sujeito de direito: *assim como eu*, o outro pode designar-se como *eu* ao falar. A expressão *assim como eu* já anuncia o reconhecimento do outro como meu igual em termos de direitos e deveres. Dito isso, vemos logo em seguida que essa análise, na qual o outro figura apenas como um *tu*, fica truncada. Não só lhe falta o ele/ela da tríade dos pronomes (aquele ou aquela de quem se fala), mas também lhe falta a referência ao próprio instituto da linguagem, na qual se enquadra a relação interpessoal do diálogo. Nesse sentido, ele/ela representa o instituto, na medida em que este engloba todos os locutores de uma mesma língua natural que não se conheçam e só estejam inter-

ligados pelo reconhecimento das regras comuns que distinguem uma língua de outra. Ora, esse reconhecimento não se reduz apenas à adoção das mesmas regras por todos, mas comporta a confiança que cada um deposite na *regra de sinceridade*, sem a qual o intercâmbio lingüístico seria impossível. Espero que cada outro queira dizer o que está dizendo, *means what he/she says*, essa confiança assenta o discurso público numa base fiduciária na qual o outro aparece como terceiro, e não mais simplesmente como tu. A bem da verdade, essa base fiduciária é mais que uma relação interpessoal, é a condição institucional de toda e qualquer relação interpessoal.

A mesma relação triádica eu/tu/terceiro é encontrada no plano que distinguimos pela pergunta *quem age?*, quem é o autor da ação? A capacidade de alguém se designar como autor de suas próprias ações está de fato inserida num contexto de *interação* no qual o outro figura como meu antagonista ou meu coadjuvante, em relações que oscilam entre o conflito e a interação. Mas inúmeros outros estão implicados em toda empresa. Cada agente está interligado a esses outros pela intermediação de *sistemas sociais* de diversas ordens. Tal como Jean-Marc Ferry, é possível designar com a expressão “ordens do reconhecimento” as grandes organizações que estruturam a interação: sistemas técnicos, sistemas monetários e fiscais, sistemas jurídicos, sistemas burocráticos, sistemas pedagógicos, sistemas científicos, sistemas de comunicação de massas etc. É sobretudo como um desses sistemas que o sistema democrático aparece na seqüência das “ordens do reconhecimento” (adiante, voltaremos a esse ponto, que pode dar ensejo a um paradoxo). O fato de o reconhecimento ser o cerne dessa organização é coisa que deve ser lembrada em contraposição a uma abstração sistemática da qual seja banida a consideração das iniciativas e intervenções graças às quais as pessoas defrontam os sistemas. Inversamente, o fato de a organização dos sistemas sociais ser a mediação obrigatória do reconhecimento é coisa que deve ser afirmada em contraposição a

um comunitarismo personalista que sonhe em reconstruir o elo político com base no modelo do elo interpessoal ilustrado pela amizade e pelo amor.

Seria possível duvidar de que a identidade narrativa apresente a mesma estrutura ternária do discurso e da ação. De modo algum. As histórias de vida estão a tal ponto imbricadas umas nas outras, que a narrativa que cada um faz ou recebe de sua própria vida se torna o segmento das outras narrativas que são as narrativas dos outros. Podemos então considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem, cada uma por si e umas às outras, por sua identidade narrativa. É assim que a própria história, no sentido de historiografia, pode ser vista como uma instituição destinada a manifestar e preservar a dimensão temporal das ordens do reconhecimento que acabamos de considerar.

Chegamos agora ao nível propriamente ético da autoestima. Já ressaltamos sua contribuição para a constituição de um sujeito capaz, capaz essencialmente de imputação ético-jurídica. Ora, o caráter intersubjetivo da responsabilização tomada nesse sentido é evidente. O exemplo da promessa ajudará a compreendê-lo. Nela, o outro está implicado de vários modos: como beneficiário, como testemunha, como juiz e, mais fundamentalmente, como aquele que, contando comigo, com a minha capacidade de cumprir a palavra, me chama à responsabilidade, me torna responsável. É nessa estrutura de confiança que se insere o elo social insituído pelos contratos, pelos pactos de todos os tipos, que conferem estrutura jurídica às palavras dadas mutuamente. O princípio de que os pactos devem ser observados constitui uma regra de reconhecimento que ultrapassa o face-a-face da promessa de pessoa a pessoa. Essa regra engloba qualquer um que viva sob as mesmas leis, e, em se tratando do direito internacional ou humanitário, a humanidade inteira. O defrontante já não é o tu, mas o terceiro designado de modo notável pelo pronome *cada um*, pronome impessoal, mas não anônimo.

Chegamos ao ponto em que o âmbito político aparece como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas. Os meios pelos quais ele exerce essa função consistem, em primeiro lugar, na instauração daquilo que Hannah Arendt chamava de "espaço público de visibilidade". Essa expressão prolonga um tema proveniente do Iluminismo, o de "publicidade" no sentido de trazer a lume, sem injunções nem dissimulações, toda a rede de fidelidades dentro da qual cada vida humana desenrola sua breve história. Essa noção de *espaço público* expressa principalmente a condição de pluralidade resultante da extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que, na qualidade de terceiros, ficam fora do face-a-face entre o *eu* e o *tu*. Por sua vez, essa condição de pluralidade caracteriza o querer-conviver de uma comunidade histórica – povo, nação, região, classe etc. –, querer irredutível às relações interpessoais. É a esse querer-conviver que a instituição política confere uma estrutura distinta de todos os sistemas caracterizados acima como "ordens do reconhecimento". Tal como Hannah Arendt, ainda, chamaremos de *poder* a força comum que resulta desse querer-conviver, força que existe tão-somente durante o tempo em que este último é efetivo, conforme nos dão prova negativa as experiências terrificantes do desbaratamento, nas quais o elo é desfeito. Conforme indica a palavra, o poder político, através de todos os níveis de poder considerados acima, apresenta-se em continuidade com o poder por meio do qual caracterizamos o homem capaz. Em contrapartida, a esse edifício de poderes ele confere uma perspectiva de duração e estabilidade, e, mais fundamentalmente, projeta o horizonte da paz pública compreendida como tranqüilidade da ordem.

Agora é possível indagar quais valores éticos específicos pertencem a esse nível propriamente político da instituição. Pode-se dizer, sem hesitar, a justiça. "A justiça – escreve Rawls, no início de *Theorie de la justice\** – é a primeira

\* Trad. bras. *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 4.ª ed., 2008.

virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a primeira virtude dos sistemas de pensamento". Ora, quem é o defrontante da justiça? Não o tu identificável por teu rosto, mas *cada um* na qualidade de *terceiro*. "A cada um o que lhe cabe", esse é seu lema. A aplicação da regra de justiça às interações humanas supõe a possibilidade de considerar a sociedade como um vasto sistema de distribuição, ou seja, de partilha de papéis, encargos e tarefas, muito além da simples distribuição de valores mercantis no plano econômico. A justiça, nesse aspecto, tem a mesma extensão das "ordens do reconhecimento" de que falamos acima.

Não entrarei aqui na discussão do princípio ou dos princípios da justiça, que me afastaria de meus propósitos<sup>1</sup>.

Prefiro ater-me à pergunta que abriu caminho para esta investigação: quem é o sujeito do direito? Elaboramos duas respostas. Dissemos no início que o sujeito do direito é o mesmo que o sujeito digno de respeito, e que, no plano antropológico, esse sujeito encontra definição na enumeração das capacidades atestadas nas respostas que damos a uma série de perguntas com *quem?*, culminando na pergunta: a quem a ação humana pode ser imputada? Depois demos uma segunda resposta, de acordo com a qual essas capacidades permaneceriam virtuais, ou até mesmo seriam abortadas ou recalçadas, na ausência de mediações interpessoais e institucionais, figurando o Estado entre estas últimas, num lugar que se tornou problemático.

A primeira resposta corrobora uma certa tradição liberal, segundo a qual o indivíduo precede ao Estado; os direitos vinculados às capacidades e às potencialidades de que falamos constituem direitos *do homem*, no sentido preciso do termo, ou seja, direitos vinculados ao homem na qualidade de homem, e não na qualidade de membro de uma comunidade política concebida como fonte de direitos po-

1. Cf. adiante "É possível uma teoria puramente procedimental da justiça?" (pp. 63 a 88), "Depois de *Uma teoria da justiça* de John Rawls" (pp. 89 a 110), e "Pluralidade das instâncias da justiça" (pp. 111 a 132).

sitivos. Em compensação, a versão ultra-individualista do liberalismo é falsa, uma vez que não leva em conta a etapa antropológica do poder-dizer, do poder-fazer, do poder-narrar, do poder-imputar, em suma, do *posso* fundamental e múltiplo do homem que atua e sofre a ação, e tem em mira referir-se diretamente às realizações efetivas dos indivíduos que, conforme se pode admitir, são contemporâneos do direito positivo dos Estados. Em conclusão, percebe-se a importância da distinção entre capacidade e realização. Ela determina a distinção entre duas versões do liberalismo. Segundo uma, cuja expressão mais notável se encontra na tradição do *Contrat social*, o indivíduo é já um sujeito de direito completo antes de entrar na relação contratual; ele cede direitos reais, que então se chamam naturais, em troca da segurança, como em Hobbes, ou da civilidade ou da cidadania, como em Rousseau e Kant. Por isso mesmo, sua associação com outros indivíduos num corpo político é aleatória e revogável. Não é o que ocorre na outra versão do liberalismo político que tem minha preferência. Sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem; para sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político; nesse sentido, essa pertença não é passível de revogação. Ao contrário. O cidadão oriundo dessa mediação institucional só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que, somando-se às condições *necessárias* pertinentes a uma antropologia filosófica, se torna uma condição *suficiente* da transição do homem capaz ao cidadão real.