

O JUSTO 2

Justiça e verdade e outros estudos

Paul Ricoeur

Tradução
IVONE C. BENEDETTI



wmf **martinsfontes**

SÃO PAULO 2008

*Justiça e verdade**

O ensaio que proponho é de natureza puramente exploratória. Sua meta mais distante é justificar a tese de que a filosofia teórica e a filosofia prática são de níveis iguais; como nenhuma delas é filosofia primeira em relação à outra, mas ambas são "filosofia segunda" em relação àquilo que Stanislas Breton caracterizou como função *meta-* (eu mesmo, no número do centenário da *Revue de métaphysique et de morale*, defendia essa reformulação da metafísica nos termos da função *meta-*, na qual seriam unidos "os gêneros máximos" da dialética dos últimos *Diálogos* de Platão e a especulação aristotélica sobre a pluralidade dos sentidos do ser ou do ente). Não é dessa função *meta-*, assumida hipoteticamente, que falarei hoje, mas daquilo que chamei igualdade de nível das duas filosofias segundas. Para nos atermos a essa tese, proponho considerar as idéias de justiça e verdade como idéias reguladoras de mais alto nível na condição de secundaridade em relação à função *meta-*. O objetivo da demonstração seria atingido se mostrássemos duas coisas: 1. que essas duas idéias podem ser formuladas independentemente uma da outra: seria a primeira figura de igual-

* Texto apresentado na conferência ocorrida em outubro de 1995 no Institut catholique de Paris, no centenário da Faculdade de Filosofia e publicado em P. Capelle, *Le Statut contemporain de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996.

dade; 2. que elas se entrecruzam de maneira rigorosamente recíproca: seria a segunda figura de igualdade. Portanto, num primeiro momento, pensar a justiça e a verdade uma sem a outra; num segundo momento, pensá-las no modo da pressuposição recíproca ou cruzada.

Essa empreitada nada tem de revolucionária; situa-se na linha das especulações sobre os transcendentais, na distinção entre eles e em sua convertibilidade mútua. Colocando-nos assim sob essa antiga égide, trazemos à tona a ausência da idéia do belo em nossa empreitada, ausência cuja reparação suscitaria provavelmente uma meditação comparável em torno da irreducibilidade dessa instância e de sua imbricação com as outras duas. Nesse sentido, o presente estudo padece de uma limitação reconhecida e assumida.

A objeção imediata oposta a essa empreitada diz respeito à substituição do bom pelo justo no ápice da ordem prática. A ela respondo que, na primeira abordagem, esses dois predicados eminentes podem ser considerados sinônimos. Sua relação verdadeira, que já quero caracterizar como dialética, aparecerá ao longo do exame. Digamos por ora que parecerá mais fácil – o argumento, portanto, é puramente didático – justificar, por um lado, a pretensão do justo a ocupar o ápice da hierarquia prática e, por outro, sua imbricação na busca da verdade como constituinte de um projeto prático, digamos, o projeto de uma prática teórica. Nessa dupla justificação consistirá o caráter moderno de uma reavaliação da tradição dos transcendentais, reavaliação que incide na distinção e no modo de convertibilidade deles.

Num primeiro momento, tomarei a idéia de justo como termo de referência e defenderei a supremacia do justo, pensado sem o verdadeiro, na hierarquia das idéias reguladoras de ordem prática. Num segundo momento, tratarei de mostrar de que maneira específica o justo arremonta de alguma maneira o verdadeiro em sua circunscrição.

Supremacia do justo no campo prático

Ao abordar o primeiro estágio de minha análise, pensei na declaração de Rawls no início de *Théorie de la justice*: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade é a primeira virtude das teorias.” Duas coisas são afirmadas simultaneamente aí: a disjunção entre justiça e verdade e o emparelhamento entre justiça e instituições. A segunda parte da tese parece comprometer a ambição da primeira, que é de promover a justiça ao ápice da prática. Portanto, é importante mostrar em que sentido as duas metades da tese são interdependentes.

Farei a demonstração da primeira parte da definição de Rawls com os recursos postos à disposição na parte ética de *Soi-même comme un autre*, a fim de garantir o estatuto eminente da justiça. Proponho duas leituras cruzadas da estrutura da moralidade. Uma leitura horizontal leva-me a derivar a constituição do si da tríade formada por querer vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Uma leitura vertical segue a progressão ascendente que, partindo de uma abordagem teleológica guiada pela idéia do viver-bem, atravessa a abordagem deontológica na qual dominam norma, obrigação, proibição, formalismo e procedimento, terminando seu percurso no plano da sabedoria prática, que é o plano da *phrónesis*, da prudência como arte da decisão equitativa em situações de incerteza e conflito, portanto no ambiente do trágico da ação. Segundo essa leitura cruzada, a justiça está situada na intersecção dos dois eixos porque, por um lado, ela figura pela primeira vez em terceiro lugar na tríade cujos termos relacionei e, por outro, favorecida pela transposição da tríade de um plano para outro, a justiça continua até o fim como terceira categoria nomeada. A justiça poderia ser considerada a categoria mais alta do campo prático se pudéssemos mostrar que há progressão do primeiro ao terceiro termo da tríade básica no plano horizontal e também no eixo vertical que faz a idéia de justiça culminar na idéia de equidade. Essa é a tese que agora eu

gostaria de defender, especificando o tipo de progressão que reina ao longo dos dois eixos.

A tríade pertencente ao eixo horizontal não consiste absolutamente na simples justaposição entre o si, o próximo e o distante; a progressão é a mesma da constituição dialética do si. O querer viver bem enraíza o projeto moral na vida, no desejo e na carência, como marca a estrutura gramatical do querer. Mas sem a mediação dos outros dois termos da tríade, o querer vida boa se perderia na nebulosa das figuras variáveis da felicidade, sem poder pretender igualar-se ao famoso bem platônico que Aristóteles não se abstém de ironizar. Eu diria que o curto-circuito entre o querer vida boa e a felicidade resulta do desconhecimento da constituição dialética do si. Essa constituição dialética faz que o caminho de efetivação do querer vida boa passe pelo outro. A fórmula de *Soi-même comme un autre*, nesse sentido, é uma fórmula primitivamente ética que subordina a reflexividade do si à mediação da alteridade do outro. Mas a estrutura dialética do querer vida boa fica incompleta quando pára no outro das relações interpessoais, no outro segundo a virtude da amizade. Falta ainda a progressão, o desdobramento, o coroamento constituídos pelo reconhecimento do outro como estranho. Esse passo do próximo ao distante, ou mesmo da apreensão do próximo como distante, é também o passo da amizade à justiça. A amizade das relações privadas recorta-se sobre o fundo da relação pública da justiça. Antes de qualquer formalização, de qualquer universalização, de qualquer tratamento procedimental, a busca de justiça é a busca de uma justa distância entre todos os seres humanos. Justa distância, meio-termo entre a pouquíssima distância própria a muitos sonhos de fusão emocional e o excesso de distância alimentado pela arrogância, pelo desprezo, pelo ódio ao estranho, desconhecido. Eu veria na virtude da hospitalidade a expressão emblemática mais próxima dessa cultura da justa distância.

É em relação a essa busca da justa distância que pode ser pensado uma primeira vez o elo entre justiça e institui-

ção. A função mais geral da instituição é garantir o nexo entre o próprio, o próximo e o distante em alguma coisa como uma pólis, uma república, um Commonwealth. É nesse sentido, ainda indiferenciado da instituição, que o nexo pode ser dito instituído, ou seja, instaurado. E é ao preço dessa indiferenciação inicial que o querer de viver em instituições justas já pertence ao plano teleológico definido pela meta de vida boa.

Antes de considerar a progressão da idéia de justiça no eixo vertical que leva à preeminência da sabedoria prática e, com ela, da justiça como equidade, pode-se fazer uma primeira observação referente à relação entre bondade e justiça. A relação não é nem de identidade, nem de diferença; a bondade caracteriza a meta do desejo mais profundo e, assim, pertence à gramática do querer. A justiça como justa distância entre o si e o outro, encontrado como distante, é a figura inteiramente desenvolvida da bondade. Sob o signo da justiça, o bem torna-se bem comum. Nesse sentido, pode-se dizer que a justiça desenvolve a bondade que a envolve.

Mas a primazia moral da idéia de justiça só é plenamente reconhecida ao cabo do percurso sobre o segundo eixo da constituição da moralidade. Sob o signo da norma, categoria rainha do ponto de vista deontológico, a justiça passa pela prova de universalização, formalização e abstração procedimental. Ela também é levada ao nível de imperativo categórico. Transposta para esse plano formal, a progressão interna à tríade formada por próprio, próximo e distante coincide com as três formulações do imperativo kantiano e, conforme diz Kant nos *Fundements...*, ela vai da unidade à pluralidade e à totalidade. Assim transposta para o plano da norma, a tríade básica torna-se tríade formada por autonomia do si, respeito à humanidade na pessoa do si e de outrem e projeção da cidade dos fins na qual cada um seria ao mesmo tempo súdito e legislador.

É em relação a essa tarefa de instaurar a cidade dos fins que o elo entre instituição e justiça pode ser articulado uma

segunda vez. Ele se deixa representar pela noção "das ordens de reconhecimento" proposta por Jean-Marc Ferry em *Les puissances de l'expérience*. Com isso são designados os sistemas e subsistemas entre os quais se distribuem nossas múltiplas fidelidades. É nesse nível que prossegue a discussão entre os defensores de uma concepção unitária dos princípios de justiça, com base no modelo de *Théorie de la justice* de John Rawls, ao preço de uma redução drasticamente procedimental desses princípios, e os defensores de uma concepção pluralista das instâncias de justiça à maneira de Michael Walzer e dos comunitaristas. Mas, mesmo assim fragmentada em "esferas de justiça" segundo a terminologia deste último, a idéia de justiça continua sendo idéia reguladora suprema, no mínimo como regra de vigilância nas fronteiras que cada uma das esferas tende a transgredir quando à mercê da paixão de dominação. Mas, através das regras procedimentais que presidem a distribuição dos papéis, das tarefas e dos encargos, continua a fazer-se ouvir a reivindicação dos mais desfavorecidos nas partilhas desiguais. Com isso fica marcada a filiação da justiça segundo a norma a partir da justiça segundo o querer.

Falta lembrar em algumas palavras de que modo a passagem do ponto de vista deontológico ao ponto de vista da sabedoria prática acarreta uma última transformação da idéia de justiça. Ela incide sobre decisões difíceis que devem ser tomadas em circunstâncias de incerteza e conflito sob o signo do trágico da ação, quer se trate de conflito entre normas de peso aparentemente igual, quer de conflito entre o respeito à norma e a solicitude às pessoas, quer de escolhas que não seriam feitas entre o branco e o preto, mas entre o cinzento e o cinzento, quer enfim de escolhas nas quais seja estreita a margem entre o mal e o pior. Dizer o direito nas circunstâncias singulares de um processo, portanto no âmbito da forma judiciária das instituições de justiça, constitui um exemplo paradigmático daquilo a que nos referimos aqui com a idéia de justiça como equidade. Aristóteles deu sua definição nas últimas páginas de seu tratado sobre

a justiça: "Tal é a natureza do equitativo: é ser um corretivo da lei, lá onde a lei deixou de estatuir devido à sua generalidade." Esse texto de Aristóteles dá a entender que não é apenas diante daquilo que Ronald Dworkin considera *hard cases*, caso difíceis, que a justiça deve se tornar equidade, mas em todas as circunstâncias nas quais o juízo moral seja posto em situação singular e nas quais a decisão é marcada do selo da íntima convicção.

Nesse ponto termina o percurso da idéia de justiça. Ela pode ser considerada como a regra prática mais elevada por ser ao mesmo tempo o último termo da tríade iniciada pelo querer viver bem e o último termo do percurso de nível em nível que termina na sabedoria prática. Quanto à relação com o bom, resume-se na fórmula proposta já no exame da tríade básica: o bom designa o enraizamento da justiça no querer viver bem, mas é o justo que, desdobrando a dupla dialética, horizontal e vertical, do querer viver bem, põe o selo da prudência na bondade.

Implicação do verdadeiro no justo

Chegou a hora de dizer em que sentido a verdade está implicada na justiça. Não me parece constituir pista promissora a procura da verdade em enunciados sucessivos que demarquem o discurso que acabamos de proferir, quer se trate da tríade inicial, quer do encadeamento dos pontos de vista teleológico, deontológico e prudencial. Realmente, alguém pode me perguntar se considero verdadeiro aquilo que acabo de articular aqui. Mas considerá-lo verdadeiro consiste tão-somente numa reiteração das proposições práticas acompanhadas por um sim de assentimento. Mas este não provém de nenhuma outra fonte senão da força do autoposicionamento do próprio querer viver bem na qualidade de instância prática e não teórica. A regra de justiça sob os três enunciados sucessivos que propusemos, culminando na idéia do justo como equitativo, não tem outra verdade senão sua

força de injunção. Nesse sentido, afasto-me dos moralistas de língua inglesa que defenderam a idéia de verdade moral. Compreendo suas razões. Eles querem preservar as proposições morais tanto da arbitrariedade subjetiva ou coletiva, quanto da redução naturalista dos chamados fatos morais a fatos sociais ou biológicos. Quanto ao perigo de arbitrariedade, é conjurado uma primeira vez pela constituição dialética que leva o bom para o nível do justo, graças à mediação do outro, próximo ou distante. É conjurado uma segunda vez pela mesma razão que advertiu a reflexão moral contra a redução naturalista. Essa razão outra não é senão a preservação da diferença entre aquilo que Charles Taylor chama, com razão, de "avaliações fortes" e os fatos ou acontecimentos naturais. A correlação que o autor estabelece na primeira parte de *Sources of the Self* ocorre imediatamente entre a auto-afirmação do si e sua orientação entre as figuras do bem. *The Self and the Good* constituem-se simultânea e mutuamente. Portanto, não há verdade suplementar ou distinta que buscar para a injunção do bom e do justo.

Logo, se cabe buscar uma dimensão veritativa para as idéias de bondade e de justiça, isso deve ser feito numa direção totalmente diferente da direção à qual se vinculou a idéia de verdade moral. É na direção das pressuposições antropológicas da entrada numa dimensão moral que se deve dirigir o olhar. São as pressuposições em virtude das quais o homem é considerado um ser capaz de receber a injunção do justo. Trata-se, pois, de asserções que remetem àquilo que o homem é quanto a seu modo de ser, aquilo que ele precisa ser para ser sujeito acessível a uma problemática moral, jurídica ou política, digamos, *grosso modo*, a uma problemática de valor. Ilustro a seguir minhas afirmações com a diferença de estatuto que Kant estabelece entre a idéia de imputabilidade e a de autonomia. A imputabilidade decorre da *Critique de la raison pure*: é uma proposição existencial que figura na tese da *Troisième Antinomie cosmologique*; é uma implicação da afirmação segundo a qual o homem traz coisas para o mundo, introduz começos no curso do mundo; é um

outro nome da livre espontaneidade em virtude da qual a ação é passível de louvor ou censura, porque o homem é considerado seu verdadeiro autor (*Urheber*). A asserção de imputabilidade, e não a de autonomia, por pertencer ao campo teórico, é passível de verdade; a autonomia é de outra ordem: ela se baseia na conexão entre a liberdade e a lei, segundo uma implicação *a priori* que manifesta a razão como prática; seja o que for o famoso *factum rationis* com que Kant caracteriza a implicação constitutiva da autonomia, ele não remete a autonomia, categoria prática, para a imputabilidade, categoria "física", no sentido não fiscalista do termo.

Eu gostaria de mostrar como a idéia kantiana de imputabilidade pode ser redistribuída segundo os níveis teleológico, deontológico e prudencial, aos quais pertencem sucessivamente as figuras justiça (que consideramos sob o regime do querer), da norma e do juízo prudencial. Três figuras de imputabilidade às quais correspondem três modalidades de verdade.

Ao nível teleológico do querer vida boa em instituições justas correspondem as modalidades existenciais do homem capaz, que são reconhecidas através da variedade das respostas à pergunta quem? Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem se considera responsável pelas consequências de sua ação? As respostas são afirmações que versam sobre poderes. Posso falar, agir, narrar-me, reconhecer-me responsável pelos efeitos dos atos cujo autor me reconheço. Em suma, o tema existencial correlativo ao querer viver bem é a auto-afirmação do homem capaz. Essa idéia de capacidade, portanto, é a primeira figura da imputabilidade como proposição existencial.

E essa pressuposição pode ser chamada de verdadeira. Mas em que sentido do verdadeiro e do falso? Chamar de verdadeiro admite uma polissemia correlativa do domínio considerado. O corte significativo, de acordo com uma análise que compartilho com Jean Ladrière, passa entre a ação e os fenômenos naturais colocados sob leis chamadas leis da natureza, segundo regras de subsunção correspondentes aos

diferentes tipos de explicação. A ação, por outro lado, é compreendida como tema de narrativa. Dito isto rapidamente, rapidamente demais, passo à asserção principal, a saber, que a dimensão veritativa da qual decorrem os poderes que especificam a idéia geral de capacidade humana é a asseveração*. Expliquei-me em *Soi-même comme un autre* sobre o estatuto epistêmico da idéia de asseveração, e Jean Greisch generosamente me esclareceu sobre aquilo que continuava equívoco em meu recurso a essa idéia-chave. No essencial, é uma crença, um *Glauben*, num sentido não *dóxico* do termo, se reservarmos o termo *dóxa* para um grau menor *de epistême*, na ordem dos fenômenos da natureza e também na ordem dos fatos humanos passíveis de serem tratados como observáveis. A essa outra acepção da idéia de verdade correspondem a exigência de verificação e a prova de refutabilidade, segundo a concepção popperiana. A crença própria à asseveração é de outra natureza; ela é da natureza da confiança; seu contrário é a desconfiança, e não a dúvida, ou a dúvida como desconfiança; ela não pode ser refutada, mas recusada; e só pode ser restabelecida e reforçada por meio de um novo recurso à asseveração e, eventualmente, pelo socorro dado por alguns amparos graciosos.

Essa é a primeira correlação entre justiça e verdade. Meu querer viver bem em instituições justas é correlativo da asseveração de que sou capaz desse querer viver bem que me distingue ontologicamente dos outros seres naturais.

Uma segunda correlação entre juízo existencial e juízo de avaliação descobre-se no plano deontológico no qual as avaliações fortes revestem-se da forma da norma formal, universal, procedimental. É a esse plano que corresponde a noção técnica de imputabilidade mencionada por Kant no âmbito da *Troisième Antinomie cosmologique*, portanto, como defrontante teórico da idéia prática de autonomia. Proponho especificar esse novo uso da imputabilidade por meio de outro tipo de capacidade que não a capacidade que acabo

* No original, "attestation". (N. da T.)

de articular em termos de capacidade de agir. A idéia dessa capacidade de outra ordem me é sugerida pelo livro de Thomas Nagel, *Égalité et partialité*. Segundo ele, é a capacidade de adotarmos dois "pontos de vista" sobre nós mesmos ou sobre os outros (é o título de seu capítulo 2). Leio o primeiro parágrafo, inteiramente escrito no vocabulário da capacidade:

Nossa experiência do mundo e quase todos os nossos desejos decorrem de nossos pontos de vista individuais: vemos as coisas *daqui*, por assim dizer. Mas também somos capazes de pensar o mundo de maneira abstrata, da posição particular que é a nossa, abstraindo aquilo que somos [...] Cada um de nós parte de um conjunto de preocupações, desejos e interesses próprios e reconhece que ocorre o mesmo com os outros. Em seguida, pelo pensamento, podemos nos distanciar da posição particular que ocupamos no mundo e interessar-nos por todos sem distinguir particularmente aquilo que porventura somos. Realizando esse ato de abstração, adotamos aquilo que chamarei de ponto de vista impessoal (p. 9 da tradução francesa).

Portanto, essa capacidade não é da ordem do poder agir, segundo a grande analogia do agir que proponho em *Soi-même comme un autre*. Ela remete mais ao velho adágio de Sócrates sobre a vida examinada. Este pressupõe antropologicamente a capacidade de realizar o ato de abstração instaurado por aquilo que Thomas Nagel chama de "ponto de vista impessoal", retomando um tema enunciado pela primeira vez em *The View from Nowhere*. A capacidade de justapor em relação à própria vida os pontos de vista pessoais e impessoais é a pressuposição ontológica do imperativo kantiano. De fato, vemos sem dificuldades como asserção existencial e obrigação moral se imbricam:

[...] Como o ponto de vista impessoal não nos distingue do outro, deve ocorrer o mesmo com os valores que caracterizam as outras vidas. Se você é importante do ponto de vista impessoal, qualquer outro também o é (p. 10).

Chega-se assim à fórmula: "Todas as vidas contam, e ninguém é mais importante que ninguém" (*ibid.*). Será essa uma fórmula do âmbito do verdadeiro ou do justo? Uma asserção ou uma obrigação? Eu diria que um misto de fato e direito. Mas o fato nada mais é que a capacidade de adotar o ponto de vista impessoal; ou melhor, a capacidade de negociar entre o ponto de vista pessoal e o ponto de vista impessoal; mas já estamos no juízo moral com a avaliação forte, diria Charles Taylor, incluída no juízo de importância segundo o qual todas as vidas contam, e ninguém é mais importante que ninguém. A capacidade de adotar o ponto de vista impessoal já não se distingue então da capacidade de igualar os juízos de importância que uns fazem sobre os outros. O significado ético da asserção sem dúvida é dominante e pouco difere do imperativo kantiano em sua segunda formulação; tampouco difere do segundo princípio de justiça de Rawls: melhorar a parte mínima nas partilhas desiguais. Mas a proposição francamente moral, que faz do respeito uma obrigação incondicional, respalda-se na proposição ontológica segundo a qual o indivíduo humano é capaz do ponto de vista impessoal que lhe abre o horizonte moral do princípio igualitário da teoria da justiça. A imparcialidade como capacidade de transcender o ponto de vista individual e a igualdade como obrigação de maximizar a parte mínima conjugam-se num juízo misto segundo o qual pode-se o que se deve e deve-se o que se pode.

Essa exata delimitação do juízo como *eu posso* e do juízo como *tu deves* é essencial para a apreciação que se pode fazer sobre as utopias igualitárias. Pois é no nível das capacidades, e não das obrigações, que se desenrola a parte dramática do conflito dos pontos de vista. No nível da capacidade continuam existindo dois pontos de vista, e o conflito faz parte daquilo que podemos e não podemos; a aptidão para sentir o sofrimento alheio, para compadecer-se, não é da ordem do comando, mas da disposição; e é nessa ordem que o homem se divide entre os dois pontos de vista. De-

correm tanto da capacidade quanto da aptidão para estabelecer composições. A virtude da justiça é uma virtude precisamente porque a conduta moral e política deve levar em conta as aptidões variáveis para a composição; considerada do ponto de vista do conflito aberto entre os dois pontos de vista, ela visa (como viu Platão melhor que Aristóteles) a restaurar a unidade nos pontos em que nossas capacidades nos deixam divididos entre nós e nós mesmos. Cito novamente Nagel:

Como reencontrar nossa unidade? Essa é a questão. Esse problema político, como já notava Platão, deve ser resolvido, se é que ele pode ser resolvido no interior da alma individual. Isso não significa que a solução dada deixará de ter ligação com as relações interpessoais e as instituições. Mas as soluções externas desse tipo só serão válidas se forem expressão de uma resposta adequada à divisão do ser humano, pois essa divisão é um problema que diz respeito a cada indivíduo (p. 16).

Os senhores estarão tão impressionados quanto eu com o fato de que essa volta do imperativo do respeito à capacidade de imparcialidade não redunde apenas em conferir uma ascese antropológica à moralidade, mas também, apontando para a situação conflituosa ligada à confrontação dos pontos de vista, confere à reivindicação moral de igualdade uma profundidade nova que reconduz a teoria da justiça de Kant e mesmo de Aristóteles a Platão, no ponto em que a divisão que a justiça tem em vista corrigir atravessa cada indivíduo, divide cada alma: é graças à consideração antropológica dos dois pontos de vista que a pergunta decisiva nos é feita: "Como reencontrar nossa unidade? Essa é a questão."

Para encerrar esta seção dedicada à intersecção entre o ponto de vista veritativo e o ponto de vista normativo, direi que no teor veritativo vinculado à asserção da capacidade de imparcialidade o que se tem é ainda – como ocorreu com o estágio ético da moralidade – uma verdade asseverativa, com seu caráter duplo de crença oposta à suspeita e de con-

fiança oposta ao ceticismo. A asseveração foi elevada apenas em um grau, ao mesmo tempo que a moralidade passou do querer vida boa à exigência de universalidade. A regra de universalização da máxima recebe sustentação da crença de que posso mudar de ponto de vista, elevar-me do ponto de vista individual ao ponto de vista imparcial. Acredito que sou capaz de imparcialidade ao preço do conflito entre os dois pontos de vista de que sou igualmente capaz.

Que reivindicações veritativas estão ligadas à sabedoria prática? Essa é a pergunta com que terminaremos esta parte de nosso ensaio. Proponho concentrarmo-nos por um momento no aspecto epistemológico dos procedimentos de aplicação da norma a um caso particular, tomando como pedra de toque a prova representada pelos *hard cases* de Dworkin na formação do juízo nas dependências dos tribunais de justiça. Portanto, é na esfera do judiciário que ficaremos por um momento, mas espero mostrar que o tribunal não é o único lugar onde se verifica a análise que vamos fazer. A análise do juízo penal mostra que aquilo que se chama de aplicação consiste em coisa bem diferente da subsunção de um caso particular sob uma regra; nesse aspecto, o silogismo prático constitui apenas a roupagem didática de um processo muito complexo que consiste em adaptar um ao outro dois processos paralelos de interpretação: a interpretação dos fatos ocorridos, que é em última instância de ordem narrativa, e a interpretação da norma quanto à questão de saber em que formulação, ao preço de que extensão e até de que invenção ela é capaz de "bater" com os fatos. Esse processo é um vai-e-vem entre os dois níveis de interpretação – narrativa do fato, jurídica da regra –, até o ponto no qual ocorre aquilo que Dworkin chama de ponto de equilíbrio que pode ser caracterizado como adequação mútua – *fit*, no vocabulário de Dworkin – entre os dois processos de interpretação, narrativo e jurídico. Ora, esse estabelecimento do *fit*, em que consiste a aplicação da norma ao caso, apresenta do ponto de vista epistemológico uma face inventiva e uma face lógica. A face inventiva diz respeito

tanto à construção do encadeamento narrativo quanto à do raciocínio jurídico. A face lógica diz respeito à estrutura da argumentação pertencente a uma lógica do provável.

De que tipo de verdade se trata aqui? Já não é em termos de capacidade que ela deve ser formulada, mas de adequação. É a verdade do "*fit*", a saber, uma espécie de evidência situacional característica daquilo que merece ser chamado de convicção, íntima convicção, ainda que a decisão seja tomada no âmbito de uma junta. Falar-se-á de objetividade? Não no sentido de constatação. Trata-se mais da certeza de que naquela situação aquela decisão é a melhor, é a única coisa por fazer. Não se trata de coerção; a força da convicção nada tem a ver com determinismo factual. É a evidência *hic et nunc* daquilo que convém fazer.

Tomamos um exemplo extraído da esfera judiciária, mas eu gostaria de sugerir que várias disciplinas entrecruzam de modo comparável interpretação e argumentação, e que essas disciplinas também têm seus *hard cases*. Penso, em primeiro lugar, no juízo médico confrontado com situações extremas, principalmente no início e no fim da vida; penso também no juízo histórico, quando é preciso avaliar o peso respectivo da ação dos indivíduos e o das forças coletivas; menciono, por fim, o juízo político, quando um governante se vê diante da obrigação de estabelecer uma ordem de prioridade entre valores heterogêneos cuja soma constituiria o programa de um bom governo. Em todas essas disciplinas, a mesma lógica do provável conforta a busca arriscada da convicção no qual se respalda o juízo moral em situação. A cada vez, a verdade consiste na adequação do juízo à situação. Falar-se-ia com bons motivos de justiça somada à justiça.

Percorremos assim três níveis de verdade, correspondentes a três níveis de imputabilidade. A cada vez tem-se aquilo que poderia ser chamado de veritativo implicado no juízo moral.

Terei conseguido tornar plausível minha tese inicial, de que o verdadeiro e o justo são grandezas do mesmo nível,

ainda que num segundo movimento elas se impliquem mutuamente? Mas minha demonstração ficará inacabada pelo tempo durante o qual eu não mostrar que a verdade, por sua vez, grandeza autônoma em sua ordem, só encerra o percurso constitutivo de seu sentido com o socorro da justiça.

*Autonomia e vulnerabilidade**

O título enunciado para minha contribuição no seminário deste ano – O que é sujeito de direito? – designa a interrogação na qual se envolvem todas as perplexidades que enfrentaremos este ano. O sujeito de direito é, ao mesmo tempo, a principal *pressuposição* de toda investigação jurídica e o *horizonte* da prática judiciária. É esse paradoxo que eu gostaria que tivéssemos em mente durante esta hora. Para dar toda sua força a esse paradoxo, proponho tomar como guia nesta travessia entre condição de possibilidade e tarefa o par *autonomia e vulnerabilidade* que os senhores colocaram como cabeçalho de todas as contribuições deste ano letivo. A autonomia é de fato o apanágio do sujeito de direito; mas é a vulnerabilidade que faz a autonomia continuar como condição de possibilidade que a prática judiciária transforma em tarefa. Sendo autônomo por hipótese, o ser humano deve tornar-se autônomo. Não somos os primeiros a topar com tal paradoxo. Em Kant, a autonomia aparece duas

* Sessão inaugural do seminário do *Institut des hautes études sur la justice*, segunda-feira, 6 de novembro de 1995. Texto publicado em *Philosophie dans la cité. Hommage à Hélène Ackermans* (Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 73). Textos reunidos por A.-M. Dillens, Bruxelas (Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1997, pp. 121-41). Reproduzido em *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* (Roma), 1997, pp. 585-606 e em *La Justice et le mal* (Opus, 57), org. por A. Garapon e D. Salas, Paris, Odile Jacob, 1997, pp. 163-84.

vezes; uma primeira vez na *Critique de la raison pratique*, como o nó *a priori* da liberdade e da lei, sendo a primeira a *ratio essendi* da lei, e a segunda, a *ratio cognoscendi* da liberdade; mas ela aparece pela segunda vez num texto militante, "O que é o Iluminismo?". A autonomia é então a tarefa de sujeitos políticos chamados a sair do estado de submissão, de "menoridade", atendendo à palavra de ordem "*sapere aude*": ousa pensar por ti mesmo! É na perspectiva desse paradoxo que falarei da idéia-projeto da autonomia.

Vejamos como procederemos.

Vou compor, grau a grau, o paradoxo da autonomia e da vulnerabilidade. Para atender às necessidades desse procedimento analítico, vou examinar sucessivamente diversos graus da idéia de autonomia e estabelecer a correspondência entre cada estágio e uma figura determinada de vulnerabilidade ou, como prefiro dizer, de fragilidade. Talvez consiga fazer entender melhor desse modo o que é um paradoxo e por que a condição humana comporta tal paradoxo. O paradoxo tem em comum com a antinomia a mesma situação mental, a saber, duas teses contrárias opõem igual resistência à refutação e, portanto, devem ser aceitas juntas ou recusadas juntas. Mas, enquanto os termos da antinomia pertencem a dois universos diferentes de discurso, os termos do paradoxo se defrontam no mesmo universo de discurso. Assim, na velha antinomia entre liberdade e determinismo, a tese pertence ao universo moral, e a antítese, ao universo físico sob a insígnia do determinismo. Cabe à filosofia aqui apenas separá-las e confinar cada uma em sua ordem. Não é o que ocorre com o paradoxo entre autonomia e fragilidade. Ambas se opõem no mesmo universo mental. O mesmo homem é ambas as coisas de pontos de vista diferentes. Ademais, não contentes em opor-se, os dois termos se compõem entre si: a autonomia é a autonomia de um ser frágil, vulnerável. E a fragilidade não passaria de patologia, caso não fosse a fragilidade de um ser chamado a tornar-se autônomo, porque de certo modo ele o é desde sempre. Eis aí a dificuldade que precisamos enfrentar. É de es-

perar que semelhante paradoxo, que faremos evoluir diante de nossos olhares, não admita solução especulativa, como a antinomia – eis aí mais uma diferença –, mas sim uma mediação prática, uma prática combativa, tal como foi o *sapere aude*. Mas, enquanto Kant se dirigia a homens esclarecidos – em estado de "servidão voluntária", para retomar a palavra de La Boétie – o termo contrário que deve ser colocado diante da autonomia apresenta características de passividade sem comparação fora da esfera humana e – cabe esclarecer desde já – sem comparação fora da esfera social e política. Esse esclarecimento não deixa de aumentar nosso embaraço: se Kant ainda podia tratar a indulgência com o estado de menoridade como uma escolha voluntária, como uma máxima má de ação, portanto atacá-la em nome das características universais de humanidade, as figuras de vulnerabilidade ou fragilidade que deveremos considerar trazem marcas particulares, próprias de nossa modernidade, que dificultam um discurso filosófico, condenado a misturar considerações sobre a condição moderna e até extremamente contemporânea a características que, se não são universais, pelo menos podem ser vistas como de longa e até longuíssima duração, a exemplo da interdição do incesto. Hannah Arendt já topara com essa dificuldade epistemológica na qual se defrontam o fundamental e o histórico, quando escrevia *The Human Condition* (que, aliás, em francês foi infelizmente traduzido por *Condition de l'homme moderne*, provavelmente para não ofuscar Malraux!). Um aspecto não pouco importante do paradoxo é que há mais de fundamental na autonomia – pelo menos aquela que é pressuposta – e mais de histórico na vulnerabilidade, cujas marcas de atualidade constituem precisamente aquilo que nos preocupa e nos insta a deslocar a autonomia do plano do fundamental para o plano do histórico.

Vejamos a ordem que proponho seguir ao compor, grau por grau, a idéia-projeto de autonomia. Como no texto que coloquei à testa de meus estudos em *O justo*, precisamente com o título de sujeito de direito, partirei do ponto mais

distante possível do plano ético-jurídico, no qual a idéia de autonomia atinge seu último desenvolvimento, a saber, do nível de uma antropologia filosófica cuja questão global pode ser resumida nos seguintes termos: que espécie de ser é o homem, para que ele possa estar ligado à problemática da autonomia? Procedendo assim, partiremos das características menos marcadas pelas grandes transformações contemporâneas, portanto das características mais enraizadas na condição humana comum. E a cada estágio porei em exame as características correspondentes de fragilidade, com o fim de aguçar e restringir progressivamente o paradoxo da idéia-projeto de autonomia.

Portanto, começarei – sem demora – pelo tema do homem capaz cujo prolongamento ético-jurídico veremos adiante no tema da imputabilidade.

A força desse vocabulário da capacidade (*capacité*), do poder (*pouvoir*), da potência (*puissance*) foi reconhecida por Aristóteles como *oréxis*, e por Espinosa como *conatus* – gosto de me referir a Espinosa não só porque ele define como primordial toda substância finita por seu esforço para existir e perseverar no ser, mas também porque, no *Traité politique*, ele coloca o conceito de *potentia* no prolongamento direto de sua ontologia do *conatus* para opô-lo à *potestas* de Hobbes e Maquiavel. Do ponto de vista fenomenológico, essa capacidade de fazer se expressa nos múltiplos campos de intervenção humana sob a modalidade de poderes determinados: poder de dizer – poder de agir sobre o curso das coisas e de influenciar os outros protagonistas da ação –, poder de reunir sua própria vida numa narrativa inteligível e aceitável. A esse conjunto de poder-fazer deve-se somar imediatamente o conjunto considerar-se autor verdadeiro de seus próprios atos, que constitui o cerne da idéia de imputabilidade. Mas, antes de mencionar as modalidades correlativas de incapacidade que constituem a base da fragilidade, que se poderia chamar de básica, é importante marcar o elo entre o conteúdo de afirmação carregado pela noção de poder-fazer e a própria *forma* da afirmação a ele aplicada.

A potência – direi – afirma-se, reivindica-se. Esse elo entre afirmação e potência merece ser destacado com veemência. Ele comanda todas as formas reflexivas nas quais um sujeito se designa como aquele que pode. Mas a afirmação simples e direta do poder-fazer já apresenta o traço epistemológico notável de que ele não pode ser provado nem demonstrado, mas apenas *asseverado*. Desse modo, é visada uma forma de crença que não é como a *dóxa* platônica uma forma inferior de saber, *de epistème*. Tal como o *Glauben* kantiano, que foi posto no lugar do *Wissen*, segundo diz o autor da *Critique* na famosa Introdução, é um crédito aberto à convicção prática, uma confiança em sua própria capacidade, que só pode receber confirmação de seu exercício e da aprovação dada por outrem (a palavra sanção tem aí seu primeiro significado, o de aprovação). Asseveração/sanção, assim se sustenta na palavra a potência de agir. Seu contrário não é a dúvida, mas a desconfiança – ou a dúvida como desconfiança. E só se supera a desconfiança com um sobressalto, um *sursum*, que outros seres humanos podem incentivar, acompanhar, amparar, por meio da confiança e do apelo à responsabilidade e à autonomia, cujo lugar será encontrado adiante em toda pedagogia, em toda educação moral, jurídica e política. Devemos manter-nos firmes por ora nesse elo entre afirmação e potência.

Fiéis a nosso propósito de nunca perder de vista o caráter paradoxal de nosso tema de discussão, falaremos desde já das figuras correspondentes da fragilidade. Se a base da autonomia pôde ser descrita no vocabulário da potência, é no vocabulário da não-potência, ou da potência menor, que se expressa primordialmente a fragilidade humana. É primeiramente como sujeito falante que nosso domínio se mostra ameaçado e sempre limitado; esse poder não é integral nem transparente para si mesmo. Toda a psicanálise resulta disso. Mas, numa perspectiva jurídica, nunca seria demais insistir nessa incapacidade maior. Todo o direito acaso não se bascia na vitória da palavra sobre a violência? Lembremo-nos da introdução de Éric Weil à sua *Logique de*

la philosophie e à sua alternativa: violência ou discurso. Ora, entrar no círculo do discurso como especialista da coisa judiciária é entrar no campo dos pactos, dos contratos, das trocas e, de maneira mais dramática para os senhores, que são magistrados, no universo do processo, ou seja, do debate como confrontação de argumentos, assalto de palavras. Imediatamente nos salta à vista essa desigualdade fundamental dos homens quanto ao domínio da palavra, desigualdade que é menos um dado da natureza do que um efeito perverso da cultura, quando a impotência para dizer resulta da exclusão efetiva da esfera da linguagem; nesse aspecto, uma das primeiríssimas modalidades da igualdade de oportunidades refere-se à igualdade no plano do poder falar, do poder dizer, explicar, argumentar, debater. Aí, as figuras históricas da fragilidade são mais significativas que as formas básicas e fundamentais, atinentes à finitude geral e comum, em virtude da qual ninguém tem o domínio do verbo. Essas limitações adquiridas, culturais e, nesse sentido, históricas dão mais o que pensar do que qualquer discurso sobre a finitude lingüística que nos levaria a outras considerações importantíssimas em torno da pluralidade das línguas, da tradução e de outras questões espinhosas da prática da linguagem. O quadro se agrava quando levamos em conta o elo entre afirmação e potência. A confiança que deposito em minha potência de agir faz parte dessa mesma potência. Acreditar que posso já é ser capaz. Nada é diferente no que tange às figuras da não-potência, em primeiro lugar as figuras do não-poder-dizer. Acreditar-se incapaz de falar já é ser um inválido da linguagem, excomungado de alguma maneira. E é com essa terrível deficiência, com uma incapacidade duplicada pela dúvida fundamental em torno do próprio poder-dizer e mesmo triplicada pela falta de aprovação, de sanção, de confiança e de apoio dadas por outrem ao poder-dizer próprio, que os senhores, juízes de instrução, juízes de segunda instância, jurados, juízes na aplicação das penas, são confrontados: com a mutilação que se pode dizer básica, representada por uma forma de exclusão que é a exclusão da linguagem.

Não prosseguirei nesse percurso das impotências que acompanha as modalidades de nosso poder-fazer. Prefiro concentrar-me no poder e no não-poder dizer que constituem uma questão importante nas profissões da palavra como a dos senhores e a minha. Portanto, limitar-me-ei a mencionar rapidamente as fragilidades da ordem do agir que são diretamente afetadas por uma pedagogia da responsabilidade. Aqui também, às incapacidades infligidas pela doença, pelo envelhecimento, pelas deficiências, enfim, pelo curso do mundo se somam as incapacidades que os homens infligem uns aos outros, por ocasião das múltiplas relações interacionais. Estas implicam uma forma específica de poder, um poder-sobre que consiste numa relação dissimétrica inicial entre o agente e o receptor de sua ação; por sua vez, essa dissimetria abre caminho para todas as formas de intimidação, de manipulação, enfim, de instrumentalização que corrompem as relações de serviço entre seres humanos. Devem ser tomadas em consideração aqui as modalidades de distribuição desigual da potência de agir, mais particularmente as resultantes das hierarquias de comando e de autoridade em sociedades de eficiência e competição como as nossas. Numerosíssimas pessoas não são desprovidas simplesmente de potência, mas privadas de potência. Nas sociedades modernas, nas quais atividade, ocupação, emprego e trabalho remunerado tendem a confundir-se, seria principalmente em torno das relações pervertidas entre trabalho, lazer e desemprego que se faria necessária uma sociologia da ação para dar conteúdo preciso a um tema de antropologia filosófica como o desenvolvido por Hannah Arendt ao tratar das relações entre trabalho, obra e ação em *Condition Humaine*. É principalmente aqui que o histórico é muito mais significativo que o fundamental, que o existencial comum.

Não falarei mais sobre a idéia de homem capaz e sobre o par capacidade/incapacidade, no qual se pode ver a forma mais elementar do paradoxo entre autonomia e vulnerabilidade. Agora me detenho em dois corolários desse

tema básico, que nos levarão para o caminho dos componentes ético-jurídicos desse mesmo paradoxo.

Parece-me difícil falar de autonomia sem falar de identidade. Mas é possível falar dela de dois pontos de vista diferentes: do ponto de vista da relação com o tempo – falaremos então de *identidade narrativa* – e do ponto de vista da perspectiva insubstituível que marca a singularidade da *identidade pessoal*.

Falarei desde já de identidade narrativa, visto que me expressei longamente sobre esse assunto em outro lugar: minha ênfase principal recairá no lado frágil dessa estrutura temporal da identidade.

Lembro o quadro conceitual no qual formulo a noção de identidade narrativa. Em termos gerais, sob o título identidade, procuramos especificar as características que possibilitem reconhecer uma entidade como sendo a mesma. Mas na verdade fazemos duas perguntas diferentes, segundo a maneira como entendemos a palavra mesmo. Aplicada às coisas, a palavra mesmo, tomada em sua primeira acepção, equivale a procurar nas coisas uma permanência no tempo, uma imutabilidade; essa primeira acepção também nos diz respeito porque existe, se assim podemos dizer, coisa em nós: permanência do mesmo código genético, do mesmo grupo sanguíneo, das mesmas impressões digitais. Essa permanência estrutural tem um corolário: a identidade do mesmo ao longo de um desenvolvimento – a glândula e o carvalho são uma única e mesma árvore. Assim, nós nos reconhecemos ao folhearmos um álbum de fotografia, do bebê ao velho; aquilo que chamamos nosso caráter corresponde mais ou menos a essa primeira acepção. Mas assim que passamos para a esfera psicológica das impressões sensíveis, dos desejos e das crenças, somos confrontados com uma variabilidade que serviu a filósofos como Hume e Nietzsche para pôr em dúvida a existência de um eu permanente que responda a esses critérios de mesmidade. Os moralistas, por sua vez, não deixam de deplorar a instabilidade dos humores, das paixões, das convicções etc.

No entanto, não podemos nos limitar a esse veredicto negativo. Apesar da mudança, esperamos que outrem responda por seus atos como sendo o mesmo que ontem agiu, hoje deve prestar contas e amanhã deve agüentar as conseqüências. Mas tratar-se-á da mesma identidade? Não caberá – tomando por modelo a promessa, base de todos os contratos, de todos os pactos, de todos os entendimentos – falar de uma persistência de si mesmo apesar da mudança – persistência no sentido de palavra cumprida? É aqui que sugiro, depois de outros, inclusive Heidegger, falar de ipseidade, em vez de mesmidade. Mas, conforme sugeri, existe um mesmo em nós como ponto de apoio para a identificação, num sentido da palavra que é mais familiar em inglês do que em francês. É para dar conta dessa dialética entre o *ipse* e o *idem* que proponho tomar por guia o modelo narrativo da personagem que, nas narrativas comuns, as de ficção ou as históricas, é urdida juntamente com a história narrada. Aquilo que se pode chamar de coerência narrativa – noção à qual Dworkin recorre no contexto da jurisprudência – combina a concordância do enredo diretivo e a discordância devida às peripécias – mudança de destino, inversão de situação, *coup de théâtre*, contingência factual etc. Se volto hoje a essa noção de identidade narrativa, é porque ela confere aos paradoxos dos quais partimos (entre capacidade e incapacidade) uma nova dimensão decorrente da introdução do tempo na descrição. A identidade narrativa, de fato, também é reivindicada como uma marca de potência. E é em termos de asseveração também que ela se declara. Mas é também em termos de impotência que se faz a confissão de todos os sinais da vulnerabilidade que ameaça a identidade narrativa. O paradoxo anterior não se estende apenas na duração, mas reveste-se das formas específicas atinentes precisamente à ameaça do tempo. Vê-se então a reivindicação de identidade despojar-se de sua marca narrativa e pretender à espécie de imutabilidade que situamos sob a égide do *idem*. Conhecemos os estragos provocados por essa confusão entre as duas acepções de identi-

dade, quando alguns ideólogos tentam investir a reivindicação histórica de identidade com os prestígios da imutabilidade, com o objetivo de subtrair a identidade à corrosão do tempo da história. Mas não deveríamos nos deixar fascinar por essa cilada da confusão entre ipseidade e mesmidade que conduz a uma reivindicação excessiva. Não devemos perder de vista a possibilidade inversa, a da impotência para atribuir-se uma identidade qualquer, por não ter adquirido o domínio daquilo que chamamos de identidade narrativa. Se os políticos na maioria das vezes são defrontados com a reivindicação excessiva de uma identidade substancial desconhecadora da história, os juristas estão mais expostos a precisar defrontar-se com indivíduos incapazes de construir para si uma identidade narrativa, de identificar-se não só por uma história, mas com uma história. Um autor alemão gosta de citar as palavras: *die Geschichte steht für den Mann*: um homem, um ser humano, é sua própria história. Ora, a gestão de sua própria vida, como história passível de coerência narrativa, representa uma competência de alto nível que deve ser vista como um componente importante da autonomia do sujeito de direito. Nesse sentido, pode-se falar de educação para a coerência narrativa, de educação para a identidade narrativa; aprender a contar a mesma história de outro modo, aprender a deixar que ela seja contada por outras pessoas, submeter a narrativa de vida à crítica da história documental, todas essas são práticas susceptíveis de arcar com o paradoxo entre autonomia e fragilidade. Digamos, desde já, que é autônomo o sujeito capaz de conduzir sua vida de acordo com a idéia de coerência narrativa.

Acabamos de mencionar a primeira acepção da idéia de identidade em sua relação com o tempo. Mas a identidade narrativa não é tudo, em comparação com nossa problemática da autonomia. Gostaria de dizer algumas palavras sobre a outra acepção, a singularidade. Eu a vincularei à idéia de perspectiva insubstituível. Aí está, sem dúvida, uma implicação importante da idéia de autonomia: Ousa pensar *por ti mesmo*. Tu, e não outro em teu lugar. O paradoxo

aqui não se vincula à dimensão temporal, à prova do tempo, mas à confrontação com outras perspectivas, à prova da alteridade.

Quero insistir no paradoxo e – ousar dizer – defendê-lo, em oposição a discursos desanimadoramente banais a favor da alteridade. A alteridade constitui precisamente um problema por criar uma fratura numa relação reflexiva de si para si, relação que tem sua legitimidade não só moral, mas também psicológica no plano da instauração e da estruturação pessoal. Em primeiro lugar e fundamentalmente é preciso que haja um sujeito capaz de dizer eu para poder passar pela prova da confrontação com o outro. Gostaria, nesse aspecto, de partir de um ponto mais baixo que o *Cogito* cartesiano, a saber, da enigmática “conexão da vida” da qual fala Dilthey, que faz de uma vida humana uma entidade insubstituível. Portanto, para dar toda a força à idéia de insubstituibilidade das pessoas, deve-se partir de um ponto mais baixo que a consciência e, com mais razão, que a reflexão. O melhor exemplo dessa singularidade é dado pelo caráter não transferível da lembrança de uma memória para outra. Não só minha vivência atual é única, como também não podemos intercambiar nossas memórias. Com razão Locke fazia da memória o critério da identidade. Sobre essa singularidade intransferível da alma pré-reflexiva edificam-se todos os graus de auto-referencialidade que merecem o título de reflexão. É assim que podemos redobrar reflexivamente a asseveração de todos os nossos poder-fazer e designar-nos como aquele que pode. Chamaremos de autoestima a forma ética de que se reveste a reivindicação de singularidade. Todas as formas de fragilidade que afetam essa reivindicação de singularidade procedem da colisão entre essa reivindicação e as múltiplas formas de que se reveste a pressão social. Nesse sentido pode-se falar de conflito aberto entre reflexividade e alteridade. Os direitos da alteridade também começam de um ponto muito baixo: acompanham a linguagem, que nos foi dirigida antes mesmo de falarmos. A linguagem que eleva o desejo humano

ao nível de pedido. A linguagem que possibilita a essa mesma memória – cujo caráter insubstituível e incomunicável acabamos de lembrar – apoiar-se em narrativas feitas pelos outros e abeberar-se na reserva de lembranças constituída pela memória coletiva, da qual a memória individual constitui apenas um aspecto, uma perspectiva, conforme arriscava dizer Habwachs, em seu último texto. O momento crucial da defrontação entre reflexividade e alteridade é representado pela bifurcação dentro do próprio conceito de identificação: por um lado, nós nos identificamos quando nos designamos como aquele que... fala, age, lembra-se, imputa-se a ação etc., mas identificar-se é também identificar-se com..., com heróis, personagens emblemáticas, modelos e mestres, e também com preceitos, normas cujo campo se estende dos costumes tradicionais até os paradigmas utópicos que, emanando do imaginário social, remodelam nosso imaginário pessoal, às vezes de acordo com os caminhos descritos por Bourdieu, da desculturação insidiosa e da violência simbólica. Sobre semelhantes procedimentos Freud vê edificar-se o superego, segundo sua dupla valência: repressiva e estruturadora.

Seria preciso levar ao extremo os protestos de singularidade, solidão, autonomia e auto-estima, feitos pelo eu e, perante ela, a reivindicação da alteridade levada até a dominação do estranho sobre o próprio. Demos nome aos dois pólos: esforço para pensar por si mesmo e dominação ou reino do outro. A identidade de cada um, portanto sua autonomia, constrói-se entre esses dois pólos. É tarefa da educação estabelecer uma interminável negociação entre a exigência de singularidade e a pressão social sempre capaz de reconstituir as condições daquilo que a filosofia do Iluminismo chamou de estado de menoridade.

Tais são as duas transições que proponho intercalar entre as considerações antropológicas sob a égide do homem capaz e a abordagem mais propriamente ético-jurídica do problema da autonomia. Colocarei esta última sob a égide da idéia de imputabilidade, ancestral clássica de nossa noção moderna de responsabilidade.

À primeira vista, damos um salto qualitativo ao passarmos da idéia de capacidade à idéia de imputabilidade. Basta pronunciar esse termo severo para que a ação passe a colocar-se de chofre sob a idéia de obrigação, seja de reparar um dano em direito civil, seja de sofrer a pena em direito penal. A idéia de obrigação é tão pregnante, que tendemos a admitir que um sujeito só é responsável, capaz de responder por seus atos, desde que seja capaz de colocar sua ação, tomada uma primeira vez no sentido de obrigação de acatar a regra e uma segunda vez no sentido da obrigação de suportar as conseqüências da infração, do erro, do delito.

Não gostaria que enveredássemos sem um guia pelo caminho da obrigação. Para tanto, sugiro explorarmos recursos da noção de imputação, que são mais ricos que os da noção de obrigação. Na idéia de imputação encontramos primeiramente a idéia de prestar conta – *putare, computare*; imputar, em seu sentido mais geral, é pôr na conta de alguém uma ação censurável, uma falta, portanto uma ação confrontada previamente com uma obrigação ou com uma proibição que essa ação transgride. A idéia de obrigação não está ausente, mas a principal ênfase é posta no ato de pôr uma ação na conta de alguém, como a gramática da palavra indica. O latim *imputabilitas* é traduzido em alemão como *Zurechnungsfähigkeit* ou mesmo *Schuldfähigkeit*. Vê-se a idéia de imputabilidade filiada à idéia de responsabilidade: acaso ser responsável não é, em primeiro lugar, responder a..., nem que seja à pergunta “quem fez isso?”, que provoca como resposta a confissão: *ego sum qui fecit*; ser responsável é, em primeiro lugar, responder *por* meus atos, ou seja, admitir que eles sejam postos na minha conta. Essa genealogia é muito interessante, porque nos possibilita situar o vocabulário da responsabilidade no prolongamento do vocabulário da capacidade do qual partimos. Imputabilidade é a capacidade de ser considerado responsável por seus atos na qualidade de seu verdadeiro autor. Portanto, não estamos distantes do vocabulário da capacidade. A expressão conjunta duas idéias mais primitivas: atribuição de uma ação a

um agente e qualificação moral, geralmente negativa, da ação. Kant, nesse aspecto, não se afasta de seus predecessores "jusnaturalistas". Na *Métaphisique des moeurs* ele define a *Zurechnung* (*imputatio*) no sentido moral como o "juízo pelo qual alguém é considerado *Urheber* (*causa libera*) de uma ação (*Handlung*) que então se chama *Tat* (*factum*) e incide sob as leis". O encadeamento nocional é claro: atribuição de uma ação a alguém como seu verdadeiro autor, posta na conta do autor, submissão da ação à aprovação ou desaprovação – que é o sentido primeiro da idéia de sanção – juízo, condenação etc. Assim, a idéia puramente jurídica da qual partimos – obrigação de pagar – não está perdida, mas volta como que na ponta da pista, no fim da lista.

A questão que vem à mente relaciona-se com o elo entre a idéia de considerar alguém como verdadeiro autor de uma ação e a idéia de situar essa ação sob a obrigação. No fundo, é esse o sentido da operação sintética realizada por Kant na idéia de autonomia que une *auto* a *nómos*, "Si-autor" a "lei que obriga". Kant limitava-se a considerar esse elo como um juízo sintético *a priori*, não sem acrescentar que a consciência que temos dessa ligação é um "*fato da razão*", ou seja, um dado irredutível da experiência moral. Acredito que possamos refletir um pouco mais sobre essa ligação, valendo-nos dos recursos de uma fenomenologia da experiência moral, à qual pedimos que ponha à mostra o lugar no qual coincidem a força desse elo e a vulnerabilidade que impõe à idéia de autonomia ocupar as duas posições aparentemente contrárias, de pressuposição e objetivo por atingir, de condição de possibilidade e de tarefa.

A experiência primeira que reterei dessa fenomenologia pode também ser descrita no vocabulário da capacidade. Nós nos concentraremos na experiência atinente à capacidade de submeter nossa ação às exigências de uma ordem simbólica. Vejo nessa capacidade a condição existencial, empírica, histórica (ou como se queira dizer) de ligar um Si a uma norma, o que (como vimos) está significado na idéia de autonomia. Cabe insistir tanto na dimensão simbólica

da ordem quanto na dimensão normativa do sistema simbólico. O adjetivo simbólico foi escolhido em razão de sua aptidão para englobar numa única noção emblemática as múltiplas apresentações que, pode-se dizer, configuram a obrigação: imperativo, sem dúvida, injunção, mas também conselhos, opiniões, costumes compartilhados, narrativas fundadoras, biografias edificantes de heróis morais, elogios a sentimentos morais, entre os quais o respeito seria apenas um, ao lado da admiração, da veneração, da culpa, da vergonha, da piedade, da solicitude, da compaixão etc. Além disso, o termo simbólico lembra, por sua etimologia, que essas figuras da obrigação atuam como signos de reconhecimento entre os membros de uma comunidade. Voltaremos adiante ao aspecto compartilhado da ordem simbólica. Gostaria antes de demorar-me no aspecto da ordem, depois de ter ressaltado o aspecto simbólico.

Por trás do termo ordem dissimula-se a maior dificuldade da filosofia ético-jurídica, a saber, o estatuto da autoridade vinculada a essa ordem simbólica, exatamente o que a converte numa ordem. A autoridade implica várias características. Primeiramente, a antecedência: a ordem nos precede, cada um de nós tomado um a um. Em segundo lugar, a superioridade: nós a pomos, ou melhor, nós a encontramos acima de nós, à testa de nossas preferências; tocamos aí num valer mais, que relega a plano inferior desejo, interesse, em suma, preferência por si mesmo. Em terceiro lugar, a autoridade: ela nos parece exterior, no sentido de que, mesmo numa concepção platônica da reminiscência, para nos injungir é preciso pelo menos um estimulador, como Sócrates, verdadeiro agente galvanizador, ou um mestre de justiça, tão severo quanto os Profetas de Israel; enfim, é preciso um Sábio que nos ensine. Como todos se lembram, a grande questão dos primeiros Diálogos socráticos era saber se a virtude pode ser ensinada. Nesse aspecto, a relação mestre-discípulo é a única relação de exterioridade que não implica pacto de servidão nem pacto de dominação. É a alteridade puramente moral graças à qual se faz a comunica-

ção, a transmissão, principalmente pelo caminho da sucessão de gerações, por filiação, diríamos em sentido amplo. Essa tripla caracterização torna enigmático o fenômeno moral inteiro: pois, de onde vem a autoridade que já estava lá? Como se sabe, vários pensadores contemporâneos, políticos principalmente, consideram que a era democrática começa com a perda das garantias transcendentais, delegando assim ao contrato e ao procedimento a tarefa esmagadora de preencher o vazio da fundação. Mas eu observo que aqueles mesmos que encarregam a democracia dessa tarefa demiúrgica, ao se colocarem no plano fenomenológico, não podem evitar situar-se de algum modo depois da fundação e assumir o fenômeno da autoridade, com suas três ramificações – antecedência, superioridade e exterioridade –, podendo até acrescentar (de acordo com importante observação de Gadamer) que não se impõe nenhuma superioridade que não seja reconhecida. Mas o fato é que o que se reconhece é exatamente a superioridade. Acrescentemos: nenhuma anterioridade que não dure ainda agora, nenhuma exterioridade que não seja compensada por um movimento de interiorização. Mas essa reciprocidade não abole a dissimetria vertical cujo enigma, como se sabe, embarçou muito Hannah Arendt, na hora de distinguir autoridade de poder. O poder – diz ela – nasce no presente na medida do querer viver junto; a autoridade “o aumenta” ao vir de mais longe, dos Antigos, como se toda autoridade procedesse de uma autoridade anterior sem começo datado que lhe possa ser atribuído. Talvez seja preciso limitar-se aí ao plano da fenomenologia moral: em vez de alegar uma fundação artificial que só pode desmoronar sob a contradição performativa manejada por Karl-Otto Apel, não seria melhor – como faz o último Rawls – admitir, mais que um vazio de fundação, um pluralismo de fundação, válido pelo menos para as democracias que ele chama de constitucionais ou liberais, pluralismo viabilizado por um consenso por intersecção entre fontes morais compatíveis, bem como por uma prática raciocinada daquilo que Rawls chama de desacordos razoáveis?

Essas observações embaraçadas dificilmente abrem caminho para uma meditação sobre a fragilidade da ordem simbólica. Seria o caso de dizer: a autoridade da ordem simbólica é o lugar da máxima força do elo entre o si e a norma, e também o princípio de sua fragilidade. Toda a vulnerabilidade que funciona como contraponto para o senso de responsabilidade deixa-se resumir na dificuldade que cada um encontra para inscrever sua ação e seu comportamento numa ordem simbólica e na impossibilidade na qual se encontra grande número de nossos contemporâneos, principalmente os excluídos pelo sistema sociopolítico, de compreender o sentido e a necessidade dessa inscrição. Se pudemos ver nesta uma capacidade da qual supúnhamos ser dotado o ser humano, precisamente na qualidade de ser humano, é em termos de incapacidade que agora podemos falar da fragilidade correspondente. Mas, assim como pudemos descrever a capacidade positiva com os recursos de uma fenomenologia moral relativamente independente de considerações pertinentes a uma sociologia da ação e, mais precisamente, de uma sociologia da relação com a obrigação em nossas sociedades contemporâneas, também é impossível mencionar as incapacidades que afligem os comportamentos morais de nossos contemporâneos, sobretudo os mais frágeis, sem darmos mais peso à história dos costumes do que à eidética da imputação. É como se as competências de cada um fossem mais estáveis do que seus desempenhos; estes, por definição, podem estar em déficit em relação às competências consideradas.

Nesse aspecto, podemos ter como guia seguro nos meandros da sociologia da ação moral aquilo que dissemos sobre as múltiplas figuras de que se reveste a função simbólica e sobre as implicações da própria idéia de ordem simbólica. Essas considerações podem ser de grande valia para juízes que precisem não só qualificar juridicamente infrações, mas incluir no próprio ato de julgar – e isso diferentemente de seus confrades anglo-saxões – o grau de aptidão do réu para situar-se em relação à ordem simbólica. É pre-

ciso então levar em conta déficits no próprio nível da figuração da obrigação: pequena sensibilidade à injunção, perda de pertinência das narrativas fundadoras, pequeno poder de sedução por parte dos heróis morais, pequeno discernimento dos sentimentos morais, perda de energia daquilo que Charles Taylor chama de "avaliações fortes" etc. Minha tarefa aqui não é proceder a esse diagnóstico pertinente a uma disciplina que me limito a aflorar, dimensionando as dificuldades epistemológicas da empreitada. Arrisco-me, porém, a afirmar que não é possível abordar a crise contemporânea da idéia de autoridade, como epicentro de todas as subversões do panorama da moralidade corrente, sem que nossa sociologia moral adote como guias os traços do fenômeno de autoridade que uma boa fenomenologia conseguiu reunir. O que só a sociologia está habilitada a fazer, por enquete ou de outro modo, é um estudo por meio, idade, sexo etc. das modalidades de recepção, transmissão e interiorização dos códigos pertinentes a uma ordem simbólica considerada; enfim, a sociologia daquilo que os socráticos situavam sob o título de ensino da virtude, tema que eles abordavam com a circunspeção conhecida, sob o aguilhão dos sofistas. Sejam quais forem as análises finas das incapacidades morais que o juiz e, aliás, também o psiquiatra devem levar em conta, não será surpreendente se virmos todos os estudos de casos e de meios convergir para o mesmo foco: a perda de credibilidade das fontes tradicionais de autoridade. Nesse aspecto, mencionamos as interpretações discordantes dos politólogos e dos juristas sobre a tarefa imposta às democracias contemporâneas por essa crise de legitimação que afeta simultaneamente a esfera política e a esfera jurídica. O fato é que saímos da sociologia da ação e mesmo da fenomenologia da experiência moral quando tomamos partido sobre as soluções para essa crise e hesitamos entre uma substituição heróica da convicção pela convenção ou por uma reconstituição paciente de um consenso de outro tipo, menos dogmático, menos unívoco, portanto deliberadamente pluralista e preocupado em

entretecer tradições e inovação. Mesmo que essa tomada de posição referente às questões fundacionais escape à competência da fenomenologia da experiência moral que preconizei e comecei a praticar, esta reassume seus direitos assim que o jurista ou o politólogo, respaldando-se numa ordem simbólica dada, se pergunta como poderá dar conteúdo às idéias de "autoridade fundadora", "instituições identificadoras", "funções sancionadoras e reintegradoras" (são os títulos dos capítulos da obra de Antoine Garapon, *Le Gardien des promesses*).

Então a mesma fenomenologia moral cuja descrição fizemos acima, da experiência primordial de entrada numa ordem simbólica, poderá ajudar-nos nesta fase de reconstrução subsequente ao diagnóstico das incapacidades características da consciência moral contemporânea.

De fato, não esgotamos todas as implicações da idéia de ordem simbólica. Aquilo que chamamos, como que de passagem, ingresso na ordem simbólica – ou, se preferirem, passagem da competência ao desempenho – pode ser facilitado por recursos da idéia de ordem simbólica que ainda não pusemos à mostra em termos de diagnóstico, e que preferimos reservar para o momento da análise mais relacionada com a terapêutica. Destacarei três características da noção de ordem simbólica que surgem como complemento e como que remédio para os rigores da idéia de autoridade, lugar privilegiado da força e da fragilidade da obrigação moral e jurídica.

Um pouco acima, lembramos uma das origens do termo símbolo: o símbolo como signo de reconhecimento. Pertence a uma ordem simbólica de ser partilhado. Tocamos aqui numa característica que nos afasta do kantismo ortodoxo, uma vez que ele dá uma versão monológica do elo entre o si e a norma dentro da idéia de autonomia, absten-do-se de somar o respeito à humanidade ao respeito à lei, com o auxílio de um segundo imperativo. Há um ponto sobre o qual pensadores universalistas, como Habermas e Alexy, e pensadores comunitaristas, como Michael Walzer e

Charles Taylor, estão de acordo antes de discordarem sobre os limites entre o universal e o histórico: a saber, os símbolos de uma ordem ético-jurídica são da alçada de uma compreensão compartilhada. Nesse sentido, a autoridade vinculada a uma ordem simbólica tem, de saída, uma dimensão dialógica. Nesse aspecto, pode-se retomar o conceito hegeliano de reconhecimento, para expressar essa comunização da experiência moral. Ser capaz de ingressar numa ordem simbólica é ser capaz de ingressar numa ordem do reconhecimento, de se inserir em um nós que distribui e compartilha os traços de autoridade da ordem simbólica.

Vem em segundo plano o conceito que um importante teórico de língua inglesa, Thomas Nagel, situa no ápice da vida ética, o conceito de imparcialidade, por ele definido como capacidade de manter dois pontos de vista, o ponto de vista de nossos interesses e o ponto de vista superior que nos possibilita adotar em imaginação a perspectiva do outro e afirmar que qualquer outra vida vale tanto quanto a minha. Nesse sentido, tal conceito apresenta uma contrapartida para o perspectivismo mencionado acima em benefício da idéia de singularidade pessoal. Nagel não nega esse perspectivismo. Ao contrário, batalha com energia a favor do tema que lhe é caro, o dos "dois pontos de vista". Nós, na qualidade de seres humanos, somos capazes de nos colocar em "dois pontos de vista" no campo dos conflitos que conferem intensidade dramática à vida moral. Em certo sentido, Kant supunha essa capacidade de elevar-se a um ponto de vista imparcial, uma vez que pedia ao sujeito moral que submetesse a máxima de sua ação à prova da regra de universalização. Ouso dizer que ele supunha o poder do dever. Seja o que for a irredutibilidade do princípio de imparcialidade, presumida por Thomas Nagel, prefiro vê-lo como um complemento do princípio de compreensão compartilhada, que acabamos de mencionar. O princípio de Nagel constituiria a face solitária do esforço moral, a vitória sobre a unilateralidade; mas esse lado heróico poderá prescindir do apoio que cada sujeito moral pode encontrar na comunhão dos valores de um mesmo universo simbólico?

Foi essa complementaridade entre a compreensão compartilhada e a capacidade de imparcialidade que me deu a idéia de situar no ponto de intersecção dessas duas modalidades práticas de ingresso na ordem simbólica a idéia de justa distância entre pontos de vista singulares no front da compreensão compartilhada. Tal como Antoine Garapon, estou convencido de que essa idéia de justa distância ocupa posição estratégica no dispositivo conceitual de uma filosofia do direito centrado na função judiciária. Para ele, assim como para mim, essa idéia de justa distância rege tanto a posição de terceiro, atribuída aos juízes entre as partes em conflito de um processo, quanto o distanciamento, no espaço e no tempo, dos fatos da causa por julgar, com o intuito de subtraí-los às emoções demasiado imediatas, provocadas pelo sofrimento visível e pelo apelo à vingança proferrido pelas vítimas, que por sua vez são secundadas pela mídia. Justa distância, ainda, entre a vítima e o delinqüente, instaurada pela palavra que diz o direito; justa distância ainda, a que deve ser preservada dentro de um espaço público contínuo, em benefício do detento, em relação ao restante da sociedade da qual ele é excluído. Essa idéia de justa distância é mais preciosa por aproximar o campo jurídico do campo político e, mais precisamente, da problemática da democracia. O sonho de democracia direta, que voltou à ordem do dia por obra da mídia, não implica menor desprezo pelas mediações institucionais características de uma democracia representativa do que o grito a favor de uma justiça expeditiva, emitido por uma opinião pública que a mídia abebera de lágrimas e sangue. Nesse sentido, a conquista da justa distância diz respeito, simultaneamente, ao jurisdicionado e ao cidadão que há em cada um de nós.

Para concluir, podemos repetir o que dissemos como introdução, a saber, que a autonomia e a vulnerabilidade se cruzam, paradoxalmente, no mesmo universo de discurso, o do sujeito de direito. Acrescentaremos apenas que, na falta de solução especulativa, continua aberta uma solução pragmática, que repousa numa prática das mediações. Demos

uma antevisão disso quando falamos da dialética entre capacidade e incapacidade básica, quando falamos das ciladas da identidade narrativa e dos conflitos entre singularidade e sociabilidade, e quando falamos, mais demoradamente, dos auxílios encontrados no caminho de ingresso nas ordens simbólicas nas quais se configura o reinado da lei. Entre os dois pólos do paradoxo – a autonomia como condição de possibilidade e como tarefa por cumprir –, existem múltiplas mediações práticas. Mencionamos algumas a propósito das incapacidades que afligem nossa capacidade de agir: são da alçada da prática da educação. Mencionamos outras, a propósito das contradições da identidade narrativa: são da alçada do estabelecimento de uma relação crítica entre memória e história.