





Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1097 Fax (42) 3621-1090
<http://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/index>
rguaiaraca@gmail.com
CEP: 85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Rua Salvatore Renna, 875
Fone (42) 3621-1019 Fax (42) 3621-1090
editora@unicentro.br www.unicentro.br
85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



Φ

GUAIRACÁ

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 29 NÚMERO 1

2013

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE - UNICENTRO

Editor: Ernesto Maria Giusti

Comissão editorial: Evandro Barbosa, UNICENTRO, Brasil - Presidente; Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO, Brasil; Evandro Bilibio, UNICENTRO, Brasil; Marciano Adilio Spica, UNICENTRO, Brasil; Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil .

Comissão científica: Dr. Domenico Jervolino (Università Degli Studi di Napoli Federico II/IT); Dr. Constantin Rauer (Universität Tübingen/Deutschland); Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE/PR); Dr. Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra/Portugal); Dr. Anibal Fornari (Universidade Católica de Santa Fé/Argentina); Dr. Maurício de Carvalho Ramos (USP/SP); Dr. Charles Feldhaus (UEL/PR); Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC/SC); Dr. Élsio José Corá (UFFS/SC); Dr. Horácio Lujan Martinez (PUC/PR); Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM/RS); Dr. Lúcio Lourenço Prado (UNESP/MARÍLIA); Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil

Assessoria Técnica: Luiz Gilberto Bertotti, Ruth Rieth Leonhardt, Waldemar Feller

Revisão: Daniela Leonhardt

Diagramação: Thaís Alberichi

Capa: Renata Daletese

Impressão: Gráfica UNICENTRO

Guairacá/Universidade Estadual do Centro-Oeste Ano 1, nº1
(1982) - Guarapuava: UNICENTRO, 1982

1982, (1)	1994, (11)	2005, (21)
1983, (2)	1995, (12)	2006, (22)
1984, (3)	1996, (13)	2007, (23)
1985/86 (3)	1998, (14)	2008, (24)
1987/88 (4)	1999, (15)	2009, (25)
1989, (5)	2000, (16)	2010, (26)
1990, (6)	2001, (17)	2011, (27)
1991, (8)	2002, (18)	2012, (28)
1992, (9)	2003, (19)	2013, (29)
1993, (10)	2004, (20)	

Notas: Todos os artigos desta revista foram submetidos a consultoria externa.
O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade de seus autores.

Centenário de nascimento de Paul Ricouer (1913 - 2005)

Organizadores: Prof. Dr. Elsio José Corá (UFFS)

Prof Ms.. Paulo Gubert (UFMS)

Profª Ms. Ruth Rieth Leonhardt (UNICENTRO)



« Les dates de naissance et de mort de l'artiste encadrent les dates de la *production* de chaque oeuvre comme événement de vie ; mais ses dates encadrées sont simultanément les moments où l'oeuvre s'exerce du temps de vie et se réinscrit dans le temps immortel – « angélique » - de l'oeuvre, temps trans-historique de la réception de l'oeuvre par d'autres vivants qui ont leur temps propre. » Paul Ricoeur.

Nesse ano de 2013 destaca-se o nascimento do filósofo francês Paul Ricoeur, um pensador profundo, um escritor profícuo, um homem de seu tempo, participando e refletindo sobre o homem e o mundo humano o que resultou numa rica herança cultural e filosófica, hoje disponível. Um grande número de atos e eventos, no mundo, comemoram este centenário, muitos deles incentivados ou patrocinados pelo Fonds Ricoeur vinculado ao Institut Protestant de Théologie de Paris, legatário da obra, da biblioteca e dos documentos do autor que por vários anos foi docente da instituição.

No Brasil multiplicam-se as iniciativas de encontros e publicações em torno do fato e a Revista Guairacá, da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO também participa singelamente dessas homenagens.

O filósofo francês foi apresentado aos professores de filosofia da UNICENTRO num seminário proposto pelo Professor Dr. Aquiles von Zuben. A semente plantada frutificou.

Por iniciativa e proposta do Professor Dr. Élio José Corá, um dos empenhados pesquisadores brasileiros que se dedicam ao estudo da obra de Ricoeur,

e com a anuência do Prof. Ms Ernesto Maria Giusti, coordenador da revista Guairacá, é publicado esse número especial dedicado ao pensamento ricoeuriano reunindo autores que leem e interpretam o trabalho do famoso filósofo.

Tal como ele pensa, a sua obra o tornou imortal, ultrapassou o tempo de vida do autor e penetrou no tempo de recepção por viventes de outros tempos. Isso é possível porque esse pensamento continua atual, é voltado para o homem em situação que vive e reflete num mundo real, com seus mistérios, apelos e encantos e desenganos.

É mesmo em Ricoeur que se encontra a justificativa e o incentivo para as muitas leituras aqui apresentadas quando ele afirma, na obra *Teoria da interpretação*, “O sentido de um texto está aberto a quem quer que possa ler. [...] porque o texto se subtraiu ao seu autor e à sua situação, subtraiu-se igualmente ao seu endereçado original. Por conseguinte, pode para si providenciar novos leitores.”¹ Ao doar seu material para a universidade, mostrou seu projeto de fazer seguidores, leitores empenhados em refletir com ele e a partir dele abrindo horizontes para novas interpretações.

Os textos reunidos aqui representam uma realização dessa percepção de Ricoeur. São pesquisadores e alunos de programas de pós-graduação interessados em seu pensar e que diversificam em leituras possíveis o conteúdo de suas obras abrindo-as para a compreensão que se projeta deles criando-se assim uma comunidade em torno da obra ricoeuriana.

Ruth Rieth Leonhardt

¹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, [2000], p. 105.

SUMÁRIO

PAUL RICOEUR: DO PERSONALISMO À PESSOA11

Elsio José Corá

A ÉTICA DE RICOEUR: PERSPECTIVA DA VIDA BOA COM E PARA OS OUTROS EM INSTITUIÇÕES JUSTAS25

Claudia Aita Tiellet

A PEQUENA ÉTICA RICOEURIANA: ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA43

Allan J. Vieira

SOBRE ALGUNS CONCEITOS KANTIANOS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR.....69

Gefferson Silva da Silveira

RESPEITO E CASOS DIFÍCEIS (*HARD CASES*) EM PAUL RICOEUR.87

Adriane da Silva Machado Möbbs

O IMAGINÁRIO POÉTICO-SOCIAL EM PAUL RICOEUR: MÍMESIS E UTOPIA109

Vinicius Sanfelice

SUMÁRIO

 **JUSTIÇA – DA CRENÇA À DESCRENÇA ... 127**

 Ruth Rieth Leonhardt

 **PAUL RICOEUR E A BUSCA PELO SENTIDO
DA HISTÓRIA..... 145**

 Paulo Gilberto Gubert





PAUL RICOEUR: DO PERSONALISMO À PESSOA

Elsio José Corá¹

RESUMO

Um dos pontos marcantes do pensamento ricoeuriano é a receptividade e o diálogo que o autor mantém com os diversos autores e as diversas correntes filosóficas. Essas ligações entre Ricoeur e seus interlocutores podem ser visualizadas na influência e no diálogo com o pensamento existencialista, com a fenomenologia, com a psicanálise, com o estruturalismo, com a hermenêutica e com a filosofia analítica. Entre os vários autores, no presente texto ocupa-se em destacar Mounier e seu projeto de filosofia personalista, bem como a abordagem e o retorno empregado por Ricoeur ao conceito de pessoa.

Palavras-chave: Pessoa. Ricoeur. Mounier. Personalismo.

¹ Doutor em Filosofia, docente da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, SC.

ABSTRACT

One of the highlights of thought ricoeuriano is receptivity and dialogue that the author maintains with various authors and the various philosophical currents. These links between Ricoeur and his interlocutors can be viewed in influence and dialogue with the existentialist thought with phenomenology, psychoanalysis, structuralism, hermeneutic and analytic philosophy. Among the various authors, the text highlights Mounier and his project personalist philosophy, as well as the approach employed by Ricoeur and return to the concept of person.

Keywords: Person. Ricoeur. Mounier. Personalism.

INTRODUÇÃO

A influência de Mounier no pensamento ricoeuriano é confessada, principalmente, na obra *Reflexões Faite*, na qual Ricoeur faz inferência à sua familiaridade com as reflexões filosóficas e cristãs de Mounier. Resgata a noção de pessoa, sua articulação filosófica, entretanto, mais técnica. A conjugação entre pessoa e comunidade representava, em troca, um avanço inédito, com respeito a essa espécie de reserva valorizada pelos filósofos de ofício.

Além disso, aprendeu com Mounier a articular as convicções espirituais com as tomadas de posição políticas que haviam ficado justapostas a seus estudos universitários e seu compromisso com os movimentos da juventude protestante (VILLAYERDE, 2003). Portanto, para entender o conceito de pessoa presente na abordagem ricoeuriana, é importante salientar a influência do pensamento personalista de Mounier, em que este define que pessoa² não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súmula, poderia ser inventariada, mas é, exatamente, o não inventariável. Inventariável poderia ser determinado; mas é, exatamente o centro da liberdade.” (MOUNIER, 1964, p. 84).

Salienta Tavares (2006, p. 146) que “[...] o personalismo de E. Mounier, de tendência cristã, sobretudo no que se refere à relação que estabelece entre a noção de pessoa e a de comunidade, permitiu-lhe a articulação entre as suas convicções espirituais e as posições políticas, entre o pensamento e a ação, ainda que sem os confundir”. O personalismo é, sobretudo na sua origem, uma pe-

² Outro autor que figura de maneira velada no pensamento ricoeuriano é Martin Buber. Para este, “a pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 1974, p. 73). O estranho é que não se encontra referência desse autor nos escritos de Ricoeur. Entretanto, acredita-se que Ricoeur recebe influência de Buber a partir das obras de Marcel.

dagogia da vida comunitária ligada a um despertar da pessoa; “[...] é um movimento orientado desde um projecto de *civilização* ‘personalista’ até uma interpretação ‘personalista’ das filosofias da existência” (TAVARES, 2006, p. 146, grifo no original). Diante disso, confirma-se a presença de Mounier na concepção ricoeuriana de pessoa. Além disso, do ponto de vista biográfico, ambos possuem pontos comuns, mas não se pode falar de um paralelismo em suas vidas e atividades. Ambos os pensadores seguem um caminho próprio, diante das circunstâncias históricas, que delineiam a maneira de viver e de filosofar.

DO PERSONALISMO À PESSOA

Segundo Ricoeur (1968, p.135) “[...] o que nos atraiu para ele [escreve no final do artigo] é algo de mais secreto que um tema de muitas faces [o da pessoa] [...] é a sutil aliança de uma bela virtude ‘ética’ com uma bela virtude ‘poética’ que fazia de Emmanuel Mounier esse homem ao mesmo tempo irreduzível e que se dava.” Ainda, é válido afirmar que Ricoeur, ao analisar o personalismo, proclamou a morte deste e o regresso à pessoa. Esse conceito permite a construção da identidade narrativa do sujeito, uma vez que, ao narrar a história de vida, narra-se a si mesmo. Além disso, espera permanecer no argumento filosófico do termo pessoa, tendo em vista que “[...] se volta à pessoa, é porque ela continua sendo o melhor candidato para sustentar os combates jurídicos, políticos, econômicos e sociais evocados em outro lugar.” (RICOEUR, 1996, p. 158); isso significa um candidato melhor que todas as outras entidades que foram levadas pelas tormentas culturais. Relativamente à consciência, ao sujeito, ao eu, a pessoa aparece como um conceito sobrevivente e ressuscitado (RICOEUR, 1996).

É importante, também, perceber que não há possibilidade de entender consciência, bem como toda a questão da transparência (cartesiana), depois das análises de Freud, relativas ao subconsciente, ou, ainda, falar de sujeito e de fundação transcendental após os escritos erigidos pela escola de Frankfurt. Diante disso, cabe a análise da expressão eu e sua permanência numa esfera solipsista. Por isso, Ricoeur opta por utilizar o termo pessoa em vez de consciência, sujeito, eu.

Conforme Villaverde (2003), a obra de Ricoeur é, desde seu início, uma filosofia marcada pela vida, pela ética, pela transição que vai do texto à ação. Não se pode, entretanto, esquecer que é também uma maneira de filosofar que nasce forjada nos laboratórios das aulas proferidas na universidade. Além disso, muitos de seus livros nascem graças à prática docente, e que são, grosso modo, ensaios proferidos no meio universitário e, na sequência, materializados em obras para o público em geral e reconhecidas pelo próprio autor como resultado da atividade docente.

Ricoeur pretende mostrar que a formulação do personalismo se encontra em um meio social, cultural, econômico e filosófico que se diferencia do mundo atual. É significativo, porém, lembrar que os escritos de Mounier tiveram grande aceitação no meio acadêmico francês no século XX, uma vez que neles se encontravam a expressão de suas próprias ideias e sentimentos. A ideia essencial desse projeto é reconstruir a sociedade, reconstrução na qual as estruturas e o espírito são orientados para a realização, como pessoa, de cada um dos indivíduos que compõem a sociedade, como também dar a cada pessoa a possibilidade de viver como pessoa, isto é, poder alcançar o máximo de iniciativa e de responsabilidade (NOGARE, 1990).

A atitude personalista diante da situação da ausência de liberdade do indivíduo, o qual, por sua vez, encontra-se condicionado pelo meio, pretende efetivar uma reflexão-ação. Essa atitude manifesta a intenção de apresentar a relação entre sociedade e pessoa. Nesse sentido, a sociedade precisa oferecer as condições para que a pessoa se realize. Por outro lado, o Estado possui a responsabilidade legal de propiciar essa realização, como também com a pessoa. Para Barros e César (2008, p. 3), “[...] a pessoa se constitui, se relaciona com o outro de modo responsável e almeja a justiça para uma vida boa em sociedade.”

Ainda, para Villaverde (2003), desde suas primeiras obras, *História e Verdade*, mais precisamente, no subtítulo “Verdade na ação histórica”, Ricoeur utiliza termos idênticos a Mounier em uma orientação em que o objetivo de pensar a verdade histórica está indissolivelmente unido à necessidade de articular determinados conceitos diretivos. Nasce, nesse contexto, o compromisso do pensamento como duplo: a) deverá apontar conceitos que permitam conhecer a realidade histórica e, conseqüentemente, b) atuar na mesma realidade. Cabe destacar que

a pesquisa da verdade [...] é ela própria desenvolvida entre dois polos: por um lado, uma situação pessoal, por outro, uma intencionalidade sobre o ser. Por um lado, eu tenho algo muito próprio a descobrir; algo que mais ninguém a não ser eu tem a tarefa de descobrir; eu tenho uma posição no ser que representa um convite a pôr uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar; [...]. E, contudo, por outro lado, procurar a verdade quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca do fundo da minha situação, como um universal. (RICOEUR, 1964, p. 54-55).

Quando o poder não consegue salvaguardar a pessoa, a soberania popular reage abertamente ao poder, via manifestações,

motins, greves, entre outras coisas. Essas atitudes denunciam os distúrbios que estão ocorrendo na sociedade, o que acarreta situações dolosas, tanto para a pessoa quanto para o Estado. Tanto Ricoeur quanto Mounier coincidem também em sua crítica ao moralismo, e cada um reservará uma abordagem pertinente ao horizonte filosófico que ambos pretendem. É relevante salientar, ainda na esteira de Villaverde (2003), que Mounier apresenta sua crítica ao moralismo como um freio à ação transformadora da realidade histórica, sem a qual é impossível alcançar a nova civilização.

O que se percebe, no enfoque personalista, é que a pessoa vai além da sociedade, transcende os princípios normativos da sociedade sem infringi-los, uma vez que ela é dotada de historicidade. A pessoa é tomada na sua dimensão temporal e encarnada, já que ela possui história, comunica-se e interage com o mundo. Nesse sentido, ao expressar a frase “morre o personalismo, regressa a pessoa”, Paul Ricoeur (1996) anuncia a morte do personalismo, não significando, com isso, o desinteresse pela noção de pessoa. O que ele pretende é mostrar que, em razão das circunstâncias históricas, o próprio termo sofreu mudanças na sua base de compreensão conceitual.

Uma das críticas realizadas por Ricoeur é a infeliz opção feita por Mounier por um termo em -ismo, (afixo), além do mais, situado em confronto com outros -ismos que se apresentam, claramente, como simples fantasmas conceituais. O alargamento da concepção de pessoa, em relação ao personalismo operacionalizado por Ricoeur, é apresentá-la numa constante abertura ao diálogo. A partir dessa abertura, a pessoa configura-se numa historicidade própria, na qual há a possibilidade de entender e de interpretar a sua identidade. Outro fator importante a ser destacado na pretensão do autor é acrescentar à formulação de Mounier, principalmen-

te no *Tratado sobre o Caráter*, a questão da linguagem, da ação e da narrativa, que permeiam os estudos e as pesquisas da filosofia contemporânea (VILLAYERDE, 2003).

Em acordo com a ética descrita na obra de 1990, Ricoeur procura um embasamento para a constituição ética da pessoa nas investigações contemporâneas sobre a linguagem, a ação e a narração. Trata-se de um projeto que pode ser equiparado ao realizado por Mounier em seu *Tratado sobre o Caráter* e que Ricoeur, habilmente, constrói a partir das mediações esboçadas na obra *O Si-mesmo como um outro*. Esta representa a recapitulação do seu trabalho filosófico em sua totalidade. Essa obra de 1990 se origina da reelaboração da *Gifford Lectures*, apresentada pelo autor em 1986, em Edimburgo. Além disso, o fio condutor é a problemática em torno da figura do homem capaz, que aparece implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

As meditações descritas nos capítulos que compõem a obra referenciada conferem, por sua vez, o delineamento da construção de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa, que perfazem os quatro eixos: linguagem, ação, narração e vida ética. Nesse sentido, argumenta Villaverde (2003), esses quatro momentos correspondem aos quatro estratos da constituição da pessoa: homem falante, homem agente (sofredor), homem narrador e homem responsável. Assim, estão delineadas as quatro maneiras de responder às perguntas: Quem: quem fala? Quem atua? Quem narra? Quem é o sujeito moral de imputação?

A pessoa, por meio da noção de solicitude, assinala um aspecto da dimensão intersubjetiva da natureza humana, que é a abertura ao outro. É essa abertura que se caracteriza em um alargamento e em uma estima de si. Essas questões são reservadas inclusivamente à pessoa, por ser capaz da conscientização e construção da sua história. Observa-se que a solicitude encontra-se fun-

damentada na mutualidade que compreende o dar e o receber, e que possuem bases profundas que excedem a simples obediência ao dever e se fixam na espontaneidade complacente. Diante disso, no texto *De la morale à l'éthique et aux éthiques* (O justo I e II), Ricoeur (2008, p.14, grifo nosso) declara: “*J’ai proposé d’appeler sollicitude la structure commune a tous ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d’intersubjectivité.*”³

Observa-se que, no estudo da questão do outro, podem-se encontrar traços do pensamento de Mounier na interpretação ricoeuriana da questão intersubjetiva. Isso pode ser atestado na definição segundo a qual a comunicação entre as pessoas é uma experiência fundamental.

Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o valor do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os problemas principais, encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central. (MOUNIER, 1963, p. 137).

A possibilidade de compreensão é atestada pela esfera da linguagem. Essa capacidade humana de narrar-se e de realizar determinada ação possibilita à pessoa viver na perspectiva da responsabilidade, dentro de uma esfera ética. Essa tese da ligação entre Mounier e Ricoeur pode ser constatada, ainda, na afirmação:

[...] pela experiência interior, a pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para outras pessoas, sem limites misturada com elas numa perspectiva de univer-

³ Eu proponho chamar sollicitude a estrutura comum a todos esses dispositivos favoráveis a outro que subjazem as relações curtas de intersubjetividade. (tradução nossa)

salidade. As outras pessoas não limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe se não para os outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu e, dentro dele, o nós, precede o eu, pelo menos acompanha-o (MOUNIER, 1964, p. 64).

A linguagem é uma das dimensões essenciais do ser humano. É uma atividade que possibilita que a pessoa se lance no mundo, construindo sua história e se comunicando nas diversas circunstâncias em que se encontra. Inserido no mundo e na história, o homem é solicitado a dar uma resposta à sua existência. Em suas inter-relações, vai ao encontro do outro e com o outro se comunica e interage. A ligação entre linguagem e vida pode ser tomada como o motor que confere dinamicidade à pessoa e a lança em busca do outro (RUBIO, 1989). Completa Jervolino (1996), que a “[...] inteira experiência humana, feita de percepções, de desejos, de emoções, de encontros com o outro, é articulada linguisticamente. E a palavra, antes de ser dita, é entendida (intensa), é a palavra do outro, que representa a via mais breve para chegar à consciência de si.”

Nesse sentido, a linguagem não é entendida de um modo solipsista na qual a pessoa se encontra fechada em si. Caso isso ocorresse não haveria, de modo completo, linguagem, uma vez que linguagem implica comunicação. Na relação com o outro a pessoa não perde sua identidade pessoal, tampouco se deixa dominar pelo outro, pois a linguagem de um e de outro enriquece ambos e isso é uma relação de abertura, que vai humanizando a humanidade. Essa questão é ressaltada, ainda, nas palavras de Rubio:

[...] o ‘eu’ e o ‘tu’ não estão submetidos um ao outro. Mas ainda, é uma relação de reciprocidade, na qual o ‘eu’ vai-se tomando ‘eu’ ao encontro com o ‘tu’ e vice-versa. Exclui toda dominação, algo próprio da relação homem-mundo-material. Na humanização da pessoa, a relação interpessoal deve merecer prioridade total, em confronto com a relação ser humano-

-realidade-material. A verdade do ser humano não está, pois, constituída pelo sujeito autárquico e isolado da modernidade, mas pelo encontro pessoa-pessoa. (RUBIO, 1989, p. 373)

Ricoeur concebe pessoa como possibilidade de diálogo e de abertura ao outro. Para isso, a comunicação é a oportunidade de o eu se autoafirmar como pessoa e, conseqüentemente, possibilidade de narrar sua história. A pessoa, por meio da comunicação, ao direcionar a palavra a alguém, tem a capacidade de estruturar sua identidade, uma vez que, quem narra, faz narração de si mesmo. Já para Mounier:

A aventura da pessoa é uma aventura constante, desde o nascimento até a morte. As dedicações pessoais, amor, amizade só podem ser perfeitas na continuidade. Essa continuidade não é uma exibição, uma repetição uniforme, como sucede na matéria ou nas generalizações lógicas, mas contínuo renascimento. A fidelidade é uma fidelidade criadora. Esta dialética das relações pessoais aumenta e confirma o ser de cada um de nós. (MOUNIER, 1967, p. 67)

O conceito de pessoa em Ricoeur é entendido na perspectiva da linguagem, da narração e da ação. Essa tríade proporciona à pessoa abertura e diálogo com o meio. A dimensão dialogal da pessoa é resumida na palavra *solicitude*⁴, ou seja, a pessoa se coloca em uma abertura na relação com o mundo e com os outros, enriquecendo-se por meio do resultado da relação eu e tu. Nessa relação, a pessoa tem a percepção da responsabilidade ética que tem com o outro.

Esses aspectos podem ser identificados na própria afirmação de Mounier, de que

⁴ Em Ricoeur o termo equivale ao conceito de cuidado.

[...] o amor plenamente realizado é criador de distinções, é conhecimento e afirmação do outro enquanto outro. [...], o ato de amar é a mais forte certeza do homem, o “cogito” existencial: amo, logo o ser é, e a vida vale [a pena ser vivida]. Não me confirma apenas pelo movimento eu que me afirmo, mas pelo ser que o outro me entrega. (MOUNIER, 1964, p. 68)

Essas dimensões essenciais da pessoa são desconsideradas quando, por exemplo, a linguagem é instrumentalizada ou a pessoa se fecha em um individualismo, ou, ainda, quando é vista apenas no âmbito da materialidade. Villaverde (2003) esboça a ligação entre Ricoeur e Mounier por meio dos conceitos de pessoa e de comunidade, principalmente no que se refere à revolução personalista e comunitária. A relação estabelecida entre ambos os autores implica o conceito de relações interpessoais, que possui como modelo a amizade e as relações institucionais, as quais possuem como protótipo o ideal de justiça. Em Ricoeur percebe-se uma troca, na qual existe a distinção entre relações interpessoais e institucionais, entre amizade e justiça, entre o próximo da amizade e o cada um da justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, as dimensões da pessoa refletidas a partir de Ricoeur permitem salvaguardar a dignidade do humano. Além disso, desperta para a importância da ética nas relações intersubjetivas, bem como para a reciprocidade nas relações humanas. Nesse sentido, Ricoeur acentua que a pessoa é mais importante que o personalismo. Além disso, o personalismo só é possível sobre a base da pessoa. Cabe frisar que a atualidade do debate filosófico não desloca o talento receptivo e dialogante de Ricoeur, bem como a fidelidade crítica o mantém próximo a Mounier e a Marcel, entre

outros, de forma intelectual e pessoal. Não deixa, contudo, de dar um enfoque subjetivo nas questões analisadas.

REFERÊNCIAS

BARROS, L. R.; CÉSAR, C.M. Imputação e responsabilidade em Paul Ricoeur. *Anais do XIII Encontro de Iniciação Científica da PUC-Campinas* - 21 e 22 de outubro de 2008, p. 02-03.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1974.

JERVOLINO, D. *Le Parole della Prassi*: Saggi di ermeneutica. Napoli: Città del Sole, 1996.

MOUNIER, E. *Introdução ao existencialismo*. Trad. João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais, 1963.

_____. *Manifesto ao serviço do personalismo*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967.

_____. *O personalismo*. Trad. João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais, 1964.

NOGARE, P. D. *Humanismos e anti-humanismos*. Introdução à Antropologia Filosófica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

RICOEUR, P. *Do texto à acção*: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés, 1986.

_____. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1964.

_____. *O Justo I*: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O Justo II*: justiça e verdade e outros ensaios. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Personalismo. Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista. In: *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968, p. 135-165.

_____. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

_____. *A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine & Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

TAVARES, M. Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal. In: *Memorandum*, n.º. 10. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.136-146.

VILLAVERDE, M. *Paul Ricoeur: A força da razão compartilhada*. Lisboa: Piaget, 2003.

A ÉTICA DE RICOEUR: PERSPECTIVA DA VIDA BOA COM E PARA OS OUTROS EM INSTITUIÇÕES JUSTAS

Claudia Aita Tiellet¹

RESUMO

Na filosofia contemporânea, a reflexão ética que parece mais estimulante é dada por Paul Ricoeur nos estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como um outro* (1991). Minha pequena ética (*mon petit éthique*), como Ricoeur singularmente se refere na supracitada obra, abarca duas importantes tradições filosóficas: a ética teleológica de Aristóteles, por meio do predicado bom, remetendo-o à exigência de uma vida pelas virtudes, com a intenção de felicidade, e a moral deontológica de Emanuel Kant, por meio do predicado obrigatório, em que vale a atitude moral e universal. Ricoeur faz essa distinção, num primeiro momento, para confirmar uma relação de reciprocidade entre estas duas compreensões. Para ele tanto a ética teleológica quanto a moral deontológica recorrem uma à outra para superar seus conflitos e para encontrar uma fundamentação para seus argumentos e tornam-se uma necessidade em situações singulares, sobretudo nos conhecidos casos difíceis (*hard cases*) do Direito, nas quais somente o recurso à moral não é suficiente para dar alguma solução, haverá que se retornar à intenção ética e até fazer o caminho inverso, dando lugar, como saída, à sabedoria prática, ou seja, à capacidade de agir de modo prudente e conveniente frente a estas conjunturas.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Ética. Moral. Sabedoria prática. Casos difíceis.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: aitaadv2@gmail.com

ABSTRACT

In contemporary philosophy, ethical reflection that seems more exciting is given by Paul Ricoeur in studies seven, eight and nine of the *Oneself as Another* (1991). "My little ethics" (mon petit éthique), the singularly as Ricoeur refers in the above work includes two major philosophical traditions: the teleological ethics of Aristotle, by means of the predicate good, sending it to the requirement of a life by the virtues, with the intention of happiness, and moral ethics of Immanuel Kant, through predicate required where it is universal and moral attitude. Ricoeur makes this distinction, at first, to confirm a reciprocal relationship between these two understandings. For him both teleological ethics as deontological moral turn to each other to overcome their conflicts and to find a basis for their arguments and become a necessity in singular situations, especially in known hard cases, where only the appeal to morality is not enough to give a solution, we will have to return to ethics and intent to go the other way, giving way, as output, the practical wisdom, or the ability to act in a prudent and convenient front these circumstances.

Keywords: Paul Ricoeur. Ethics. Moral. Practical wisdom. Hard cases.

INTRODUÇÃO

O que move esta breve análise iniciou-se por conhecidas reflexões filosóficas: O que devemos fazer? Como agir eticamente? A ética realmente importa para nós e/ou nossas relações? Para a filosofia, tão necessário quanto encontrar respostas é, por certo, a investigação do tema, fomentando debates. Assim, não faltam definições filosóficas, sobejam análises e estudos acerca da ética, e as respostas quanto a sua importância na vida costumam ser afirmativas.

Dentro da filosofia contemporânea, a reflexão ética que parece mais estimulante e inovadora é dada por Paul Ricoeur nos estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como um outro* (1991). A abordagem filosófica deste pensador francês é conhecida por seu caráter dialógico e reflexivo e no campo da ética não é diferente.

Minha pequena ética (*mon petit éthique*), como Ricoeur singularmente se refere na supracitada obra, é conformada por três fluxos, a saber: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática (a *phrónesis* aristotélica ou a *prudentia* latina). Embora reconheça que tanto ética (*ethos*) do grego, quanto moral (*mores*) do latim tenham o mesmo significado, qual seja, o de costumes, o autor fará uso propositado da distinção entre ambas para sustentar seu pensamento, assim como para abarcar duas importantes tradições filosóficas: a ética teleológica de Aristóteles, por meio do predicado bom, remetendo-o à estima de si e à exigência de uma vida pelas virtudes, com a intenção de felicidade, e a moral deontológica de Emanuel Kant, por meio do predicado obrigatório, remetendo-o ao respeito de si, em que vale a atitude moral e universal². Ricoeur faz essa separação para confirmar uma relação de reciprocidade entre as duas compreensões. Para ele tanto a ética teleológica quanto a moral deontológica recorrem uma à outra para

² ROSSATTO e sua sugestão de esquema para essa dialógica, (2010, p. 48).

superar seus conflitos e para encontrar uma fundamentação para seus argumentos.

Aqui o escopo é seguir avaliando seu posicionamento partindo, assim como ele, do primado da ética sobre a moral, retomando Aristóteles e sua concepção sobre a vida boa para no momento seguinte denotar a necessidade da moral kantiana validar aquilo que é considerado ético. Esse caminho segue em dois sentidos:

[...] em um sentido a ética terá de ser articulada em relação a normas com pretensão de validade universal, efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e, noutro, as decisões morais, tomadas com referência a valores pretendidos como universais, terão de ser avaliadas pela perspectiva da vida boa. (ROSSATTO, 2010, p. 46).

Essa complementação entre os juízos teleológico e deontológico defendida por Ricoeur torna-se uma necessidade em situações singulares, sobretudo nos conhecidos conflitos morais ou nos casos difíceis (*hard cases*), em que somente o recurso à moral não é suficiente para dar alguma solução, haverá que se retornar à intenção ética e até fazer o caminho inverso como saída, dando lugar à sabedoria prática, ou seja, a capacidade de agir de modo prudente e conveniente frente a estas conjunturas, “[...] o agente moral autônomo inventa um comportamento adequado à singularidade de cada caso, de cada situação existencial, de cada contexto de ação.” (ROSSATTO, 2010, p. 46). Um agir autônomo, porém, não aquele kantiano. A autonomia aqui é uma autonomia não autossuficiente.

Por meio dessas noções Ricoeur demonstra como conforma e alcança sua perspectiva ética: “*Viver a vida boa, com e para os outros em instituições justas*” (1991, p. 202, grifo no original), perspectiva essa alcançada pela reflexão que a ética e a moral impõem ao sujeito capaz de agir, que se reconhece como autor e

como responsável de e por suas ações e que, além disso, sabe das consequências de seu agir, que não pode ser isolado do outro e da comunidade.

1 RICOEUR E A ÉTICA TELEOLÓGICA ARISTOTÉLICA

Para compreender a ética de Ricoeur cabe, de forma breve, rever primeiramente a ética de Aristóteles e acenar ao conceito de teleologia, no sentido de que o universo possui uma finalidade (telos). Assim, “[...] toda ação e todo propósito visam a algum bem”, sendo dito “[...] que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”. (ARISTÓTELES, 1992, p.17). Disso, Aristóteles inferiu que as ações humanas também são sempre voltadas, por meio da razão, a atingir um fim, buscar o bem supremo. Essa busca, porém, é a de um bem que deve necessariamente ser considerado em si mesmo, pois, como explana o filósofo,

[...] se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. (ARISTÓTELES, 1992, p. 18).

O melhor dos bens para Aristóteles, sabido, é a felicidade. “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais.” Ela “[...] é uma certa atividade da alma conforme à excelência” e esta, por sua vez, é a excelência humana, a excelência da alma (ARISTÓTELES, 1992, p. 27). Essa excelência se classifica em intelectual (sabedoria, inteligência, dis-

cernimento) e moral (liberalidade, moderação). A excelência intelectual é devida à instrução, que requer experiência e tempo. A excelência moral, por seu turno, requer o hábito, e é fruto da prática reiterada de atos conformes a ela, logo, de ações moralmente boas que vão se aperfeiçoando pela prática habitual e por ela chegam até a excelência, que por seu turno leva à felicidade. (ARISTÓTELES, 1992, p. 35).

Pode-se dizer que esse agir, então, é o agir bem ou conforme o bom, o agir virtuosamente, intencionando um bem viver e uma vida boa, a felicidade e o bem como fins últimos (*eudaimonismo* aristotélico). Esse viver bem, a vida boa de Aristóteles é então, o primeiro dos três fluxos da ética de Ricoeur. O *télos*, o fim último da ação humana é uma vida feliz, uma ética pessoal de realização virtuosa por meio de boas ações com o propósito de alcançar esse fim (*télos*). Para o autor francês, na ética aristotélica o bem é tratado como uma intenção que serve para o agente estabelecer uma boa prática para a sua ação; a boa prática sempre justa e equitativa. Assim, toda ética aristotélica supõe o uso do bem como fim último da ação.

Todavia, esse arquétipo aristotélico de meio-fim limita, para Ricoeur, a escolha (pautada pela prudência) e a deliberação (fruto do raciocínio), pois não abriga por inteiro o campo da ação, mas somente a *tekhné*: “[...] uma ação que não se esgota em si mesma e, por isso, tem sua finalidade em outro lugar.” (ROSSATTO, 2010, p. 50). Para melhor compreensão, parte-se da afirmação de Aristóteles, de que o estadista tem de convencer. Enquanto que para o estadista tem de convencer pelo uso de um bom argumento lançando mão da sabedoria prática (*phrónesis*), para Ricoeur, que reconhece a gama de meios dos quais pode se servir para chegar a esse fim (convencer), o estadista tem de convencer pelo uso de um argumento que considere a virtude mais elevada da sabedoria prática. Disso deve resultar uma melhor maneira ou a maneira mais ética

de agir e de convencer. Mas como, no modelo sugerido por Aristóteles, chegar até ela? A partir daí, então, o autor francês introduzirá as ideias de planos de vida, que fazem com que as ações sejam praticadas e avaliadas segundo o critério de vantagem e desvantagem e padrões de excelência (*standards of excellence*), estes últimos adotados do estudo intitulado *Depois da virtude* (*After virtue*) de Alasdair MacIntyre, que possibilitam classificar como bons um médico, um arquiteto, um estadista. (ROSSATTO, 2010, p. 50). Os padrões de excelência são, para o filósofo, responsáveis por resguardar a perspectiva ética do bem viver, diminuindo o caráter instrumental do modelo meio-fim. Estes padrões são regras de comparação que, aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição que sejam comuns a certa coletividade de executantes e interiorizados pelos mestres e virtuosos da prática considerada, são regras que “[..] vêm de mais longe que o executante solitário” (RICOEUR, 1991, p. 207). De acordo com isso, os padrões são ao mesmo tempo, critérios para se estabelecer o melhor no interior de uma prática específica e o que serve de juízo para o bem agir. Válido anotar que é a cultura comum em um acordo bastante durável que define os níveis de sucesso e os graus de excelência dos padrões. (RICOEUR, 1991, p. 208). A abrangência da sabedoria prática do autor francês será retomada mais adiante.

Ser um bom sujeito, um bom profissional, agir de maneira reta, praticar a boa ação, adotar planos de vida e padrões de excelência na busca de uma vida boa, remete à universalização, ou seja, aquilo que é correto para mim, que é bom para mim, tem de ser correto e bom também para o(s) outro(s), para a coletividade, pois foi dito anteriormente que o meu agir certamente não é um agir solitário, ele gera consequências e reflexos também para os demais. Aqui ocorre o momento em que a perspectiva ética deve passar pelo crivo da moral, da norma, chegando ao segundo fluxo

da ética ricoeuriana: uma ponderação geral do imperativo categórico kantiano, destacando a importância dos conceitos de dever, de autonomia, de respeito e estima de si e de universalização.

2 RICOEUR E A MORAL DEONTOLÓGICA KANTIANA

Situando-se novamente como Ricoeur: mas porque então a ética teleológica aristotélica deve recorrer à moral deontológica kantiana?

Recorde-se, antes de responder, da concepção da moral kantiana. Escolhe-se destacar a dupla dimensão que Kant atribui ao homem e à sua vontade: (1) a dimensão animal, sujeita ao determinismo natural e, portanto, condicionada; e (2) a racional, independente dos sentimentos e dos instintos animais e, portanto, incondicionada, ou então, verdadeiramente livre. O ser humano condicionado é parte da natureza e está sujeito à irracionalidade dos sentimentos, dos interesses egoístas, das inclinações, sendo levado a satisfazer seus desejos de forma interessada, sem considerar os demais. “Todos os princípios práticos materiais são, como tais, sem exceção, de uma mesma classe, pertencendo ao princípio universal do amor a si mesmo, ou seja, à felicidade própria.” (KANT, 1959, p. 44). Com isso, o filósofo de Königsberg também pretende demonstrar que a procura do homem pela felicidade está atrelada à faculdade inferior de desejar, ou melhor, ela se insere no apego à sensibilidade, às inclinações e não à razão, pois costuma-se colocar o bem estar e a felicidade em uma e outra coisa, conforme o próprio juízo a respeito do prazer ou da dor. Pode-se dizer, então, que Kant coloca a ética teleológica de Aristóteles, na dimensão animal do homem.

Mas, “[...] um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las

como princípios que determinam o fundamento da vontade, não segundo a matéria, mas sim pela forma.” (KANT, 1959, p. 53). O ser humano racional não pode submeter-se ao determinismo natural, às inclinações e aos desejos e nem aos interesses pessoais. Não estando submetido à irracionalidade dessas tendências animais e egoístas, é autônomo e livre. Essa autonomia é orientada pela ideia de dever, por meio da razão, que se assenta na obediência à legislação *a priori*. Note-se que essa obediência não é uma limitação da liberdade, mas, pelo contrário, ela (a obediência) garante a ação livre. A legislação moral kantiana, então, deve ser independente da experiência do sujeito, bem como de valores, haja vista o componente cultural que estes últimos carregam. É a razão que move as escolhas morais desse sujeito, feitas pelos princípios *a priori*, ou seja, princípios que não derivam da experiência sensível, sucedida da experiência individual e do senso comum. Além disso, “A razão pura é por si mesma prática, facultando (ao homem) uma lei universal que denominamos lei moral.” (KANT, 1959, p. 67).

A força da lei moral kantiana está em sua absoluta necessidade e em sua universalidade, pois, segundo ele, ela é válida para todos os seres racionais. Essa universalidade significa racionalidade, pois se o dever ordena universalmente é porque é racional. Disso, Kant alcançou o imperativo categórico: a lei moral deve ser um mandamento e um mandamento que não depende de condições quaisquer. Em outras palavras, o dever moral se apresenta para o sujeito autônomo sob a forma de um imperativo que expressa o conteúdo incondicionado e universal da lei moral. Em virtude de ser incondicional e universal, o imperativo categórico possui conteúdo formal, é uma espécie de fórmula: “Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal.” (KANT, 1959, p. 40). Segundo Kant, o homem tem consciência imediata dessa lei, ela se impõe como um fato, um fato da

razão. Mas não é um fato empírico, é o único fato da razão pura que se manifesta como originariamente legisladora, impõe-se de forma *a priori* e possibilita ao sujeito criar e submeter-se à própria legislação, todavia, inspirado exclusivamente pela razão. Só uma vontade que se submeta de forma incondicionada ao dever moral pode ser indicada, com propriedade, como uma boa vontade. Em suma, a boa vontade kantiana, por ser universal se torna, pois, obrigação, uma ação realizada por dever. Todavia, essa boa vontade kantiana não intencionaria uma vida boa? E não poderia conter traços daquele bom da tradição teleológica? Seria esse o momento no qual a ética teológica então, mais do que recorrer à moral deontológica, pede complementação, como entendeu Ricoeur?

Crê-se que Ricoeur tenha visualizado que assim como na tradição ética a vida boa assume significância, também na moral ela surge: “Ora, se a ética se manifesta para o universalismo através de alguns traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral também não existe sem ligações na perspectiva da ‘vida boa’.” (1991, p. 227). É a vida boa como dever. Pondera-se: o sujeito que pensa a sua ação como algo universalizável, pensa que o que é bom e correto o é para ele mesmo (estima de si) e deve ser igualmente para os outros (respeito de si – o outro como fim e não como meio – o reconhecimento e a humanidade do outro). Se o sujeito deve agir na perspectiva da moral universal, age por meio do imperativo categórico, e por meio do imperativo categórico almeja uma vida boa. A vida boa só pode realizar-se para e pelo sujeito, um sujeito autônomo, que estima e respeita a si mesmo e ao outro, sobretudo porque é livre de suas inclinações e desejos. Não fica difícil, destarte, compreender que esse sujeito tem de ser ao mesmo tempo portador da boa vontade teleológica e da vontade autolegisladora. Guiado pelos sentimentos de dever para consigo mesmo e para com os outros, respeito e obediência à lei moral universal esse su-

jeito deseja alcançar o bem supremo, é a “[...] experimentação pela norma do desejo de viver bem.” (RICOEUR, 1991, p. 238).

Com isso, percebe-se que para Ricoeur o imperativo categórico kantiano é uma norma pessoal (universal), que serve de critério e de garantia para que as pessoas respeitem a si mesmas e aos outros. (GUBERT, 2011, p. 80). O respeito de si corresponde à estima de si que passou pelo crivo da norma, restando manifesta a ligação entre norma moral e perspectiva ética: no plano da obrigação e da regra o respeito desenvolve-se, caracterizando uma estrutura dialógica com a ética. Esse respeito, portanto, se desenvolve no plano da norma, conforma-se na norma e ao mesmo tempo ele é norma em qualquer sociedade que tenha por princípios uma solicitude em vista de valores universais. Ricoeur dá um papel importante à solicitude pode ser assim concebida:

A solicitude é o artifício ético capaz de garantir as condições de compensação da desigualdade manifesta nos casos de sofrimento, em que ‘o outro parece reduzido à condição de apenas ‘receber’ (RICOEUR, 1991, p. 223). Neste sentido, ela passa a ser sinônimo de espontaneidade benevolente. A composição desta categoria ética remonta certamente às noções heideggeriana de cuidado (Sorge) e levinasiana de lassitude (lassitude), e possivelmente à agostiniana de expectativa, porém, diferentemente destes autores, não remete a uma atitude passiva (MENA, 2006). Indica mais precisamente a iniciativa da pessoa em direção ao outro (ROSSATTO, 2010, p. 53).

Estima de si e solicitude não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra e, “[...] dessa mesma forma, o respeito que devemos às pessoas não é um princípio moral que está fora da autonomia do si”. (SIMÕES, 2013, p. 52). Revelam-se características de uma reciprocidade ética (e moral) em si mesma, de uma solicitude que tem então como equivalente moral o respeito (por si mesmo e pelo outro).

A investigação deontológica de Ricoeur vai mais além e alcança as noções de universalização e humanidade. Para ele, ambas se complementam, de modo que o conceito de humanidade contém a expressão plural do desejo de universalização; o que garante também uma pluralidade à autonomia. Complementa-se ainda, na passagem do senso de justiça aos princípios de justiça. Como isto acontece? Ricoeur considera que a justiça está ligada às instituições como virtude do cidadão justo, como excelência central e unificadora da existência pessoal e política, sabidamente presente na tradição teleológica aristotélica. O autor refere também que as instituições são estruturas variadas do viver junto que agregam as pessoas por costumes comuns e não por regras constrangedoras, localizando-as no plano da ética, portanto. E elas podem ser entendidas como “[...] todas as estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e, contudo, ligadas a elas num sentido específico, que a noção de distribuição [...] permite esclarecer.” (SIMÕES, 2013, p. 28).

Remete-se assim à justiça distributiva, dada por Aristóteles. Contudo, que deve ponderar:

É possível ainda segundo o próprio Aristóteles, que a controvérsia não esteja totalmente ausente, uma vez que a forma de avaliação das diferentes contribuições individuais e o sentido mesmo do princípio de distribuição por mérito envolva discussões e se altere conforme os regimes políticos, pois os democratas identificam a circunstância de a distribuição dever ser de acordo com a condição de homem livre, os adeptos da oligarquia com a riqueza (ou a nobreza de nascimento) e os adeptos da aristocracia com a excelência. (ARISTÓTELES *apud* SIMÕES, 2013, p. 62).

No que diz respeito à noção de justiça, Ricoeur recorda-se também das lições de John Rawls. Enquanto para Aristóteles a justiça retirava seu sentido de uma dimensão teleológica da ação

moral, Rawls (assim como Kant) atrelou-a à ideia de dever e ainda foi mais além, saindo do plano das relações interpessoais e indo em direção ao plano das instituições. (PADILHA, 2012, p. 35). Ricoeur dá destaque também aos princípios de justiça rawlsianos, que têm por finalidade extinguir as disparidades na distribuição, equacionando justiça e igualdade. Parece que para o autor francês, a justiça deve investigar como são aplicados os seus princípios, deve ancorar-se na equidade, enfim, também em si mesma em vista da vivência efetivamente justa.

A investigação deontológica de Ricoeur é bem mais profunda e vai muito mais além, porém, não cabe neste estudo. Até aqui, importa ter em mente que,

Se, de um lado, a igualdade ‘... é para a vida das instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais’ (RICOEUR, 1991, p. 236), elas não devem ser confundidas, pois, de outro lado, o alcance da solicitude é menos abrangente ainda que mais concreto. A solicitude diz respeito apenas à relação entre duas pessoas, enquanto a igualdade instituída diz respeito a todos, isto é, a ‘cada um’ dos envolvidos (ROSSATTO, 2010, p. 54).

Dito isso, podemos passa-se ao último tópico, o da sabedoria prática que da maneira mais simples pode ser entendida como o momento singular da prática (da ação), do uso do juízo prudencial, no qual o sujeito com perspectiva ética precisa não só recorrer à norma moral, como também retornar à reflexão ética na tentativa de solução de conflitos de deveres, especialmente os casos difíceis.

3 SABEDORIA PRÁTICA E CASOS DIFÍCEIS

Ainda que não tão fundamentalmente como Ricoeur, justifica-se a necessidade da norma moral recorrer à ética nas situações

práticas de conflito, por meio da sabedoria prática. Esclarece-se como fez o próprio autor, que “[...] não se trata de redimir a moral à ética, ao contrário, trata-se agora de retornar a uma ética fortalecida e amplificada visto que sujeita foi ao crivo da moral.” (RICOEUR, 1991, p. 283).

Para Ricoeur, o imperativo de Kant e sua abordagem restrita à moral da obrigação, ao rigor do formalismo não leva em consideração o conflito. Neste momento,

[...] não só a regra é posta à prova de um modo diverso pelo seu confronto com as circunstâncias e pelas suas consequências, mas também o acolhimento à regra em benefício próprio adquire nova forma, um novo rosto, uma vez que a verdadeira alteridade das pessoas faz nascer em cada uma, uma aceção particular da regra. (SIMÕES, 2013, p. 71).

Também conforme já foi dito acima, mas em outras palavras, o olhar direcionado excessivamente para e pela regra dispersa do ângulo de particularidade de cada caso. E, além disso, na aplicação de um juízo em situação, a convicção pessoal pode acabar tendo maior importância que a regra. Em determinadas circunstâncias a pluralidade humana (alteridade) pode não se coadunar com a universalidade das regras que são inerentes à ideia de humanidade, gerando o conflito. (SIMÕES, 2013, p. 70).

Para tratar da sabedoria prática, Ricoeur parte da visão de Hegel sobre um dos aspectos da tragédia *Antígona* de Sófocles: a força da ação trágica causada pela “[...] estreiteza do ângulo de visão de cada um dos protagonistas envolvidos”, resultando num conflito irreconciliável entre duas convicções bem diferentes a respeito do dever e do que é justo. Note-se ainda, que as perspectivas de *Antígona* e *Creonte* são simplificadas e fazem parte das convicções, que costumam desconsiderar o reconhecimento da presença do

outro. O segundo aspecto é apontado por Martha Nussbaum em *A fragilidade do bem*. Para a autora, os protagonistas *Antígona* e *Creonte* são possuidores de uma estratégia que consiste em dissociar os conflitos internos em relação a suas respectivas causas. (ROSSATTO, 2010, p. 55 e p. 56). Desenvolvendo estes dois aspectos e desacreditando que na tragédia não seja possível resolver o conflito, Ricoeur, ao contrário, vê na tragédia a possibilidade e o momento de agir com sabedoria prática. Para ele, a experiência da sabedoria trágica, deixa duas lições importantes: a primeira parece intimar em tom de ameaça: decidir bem ou sofrer as terríveis consequências e a segunda convida a reorientar a ação. Ao desorientar com a falta de solução, a tragédia impõe a pena de dirigir a ação por conta e risco dela mesma. Existe, portanto, uma situação paradoxal no conflito trágico: seu caráter insolúvel, em que as ações terminam em sofrimento terrível, pode conformar uma sabedoria capaz de ensinar a agir futuramente de um modo mais ponderado, sobretudo na questão do querer viver bem em comunidade. Há que se valer da boa vontade para se tornar mais solícito com e para o outro. Pode-se dizer que há uma sabedoria prática que poderá ser posta em ação no momento em que uma situação exige que se responda melhor à sabedoria prática. A sabedoria prática consiste então em

[...] não interromper o livre fluxo dialético entre a perspectiva ética e a moralidade, que deve acompanhar do início ao fim a ação humana. Como isso se tem um vivo movimento entre a perspectiva ética, individualmente situada, englobando o difuso horizonte dos valores habilitados pela herança cultural (costumes), e o juízo moral em situação, no qual se irá aplicar princípios, regras ou normas a um caso concreto. (ROSSATTO, 2010, p. 58).

Mas de que forma (e em qual momento) a sabedoria prática pode ser realizada? Segundo Ricoeur, na solução dos casos di-

íceis e/ou casos típicos do direito que tratam da vida começando (aborto, manipulação genética e células-tronco) e da vida terminando (eutanásia), que terão de ser resolvidos mediante o julgamento moral em ação. Tais casos implicam que nas decisões se alternem entre a necessidade de cumprir normas e a vontade de cumprir/exercer e agir em função de valores e princípios de conduta impostas a si mesmo, mas que também espera-se que sejam aceitos pelos demais. A princípio, os casos difíceis parecem nunca ter resposta suficiente, ou melhor, uma solução satisfatória. Mas Ricoeur se posiciona pela obrigação de decidir, por meio da sabedoria prática, com o engenho de um comportamento adequado à singularidade de cada caso: “[...] inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra.” (RICOEUR, 1991, p. 314).

Nesse aspecto, em virtude de se querer viver bem e por ter a intenção de agregar ao justo um sentido de bom dá-se, então, um novo sentido à justiça desprendendo-a de seu próprio formalismo. No nível das instituições, pensa-se a sabedoria prática como aquilo que permite ações mais justas para amenizar conflitos interpessoais.

Essa reflexão conduz ao exame da própria vida e leva de volta àquelas célebres questões: Como devo agir? Como agir eticamente? A ética realmente importa para nós e/ou nossas relações? Paul Ricoeur sugere fazer isso por meio da perspectiva ética e da norma moral e pelo uso da sabedoria prática, transformando as ações e emoções por meio da estima de si e da solicitude, em direção ao outro, tratando em cada situação, o sujeito como fim e não como meio, no intuito de assegurar a todos (e a si mesmo) o bem e o respeito como pessoa. Enfim, tem-se como ideia básica, a de que, sejam quais forem as escolhas, aspirações e o sentido que se

dá para a própria vida, visa-se à vida boa (cuidado de si) com e para os outros (solicitude) em instituições justas.

A pequena ética de Paul Ricoeur sugere então, que se faça uso, ao mesmo tempo, da virtude e do dever, da constante reflexão que a ética e a moral impõem ao sujeito capaz de agir, que se reconhece como autor e como responsável de e por suas ações e que, além disso, está ciente das consequências de seu agir, que não é e não pode ser isolado do outro e da comunidade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

GUBERT, P. G. Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur. *Thaumazein*: Revista on line de filosofia da Universidade Franciscana de Santa Maria. Ano IV, n.7, Jul. 2011. p. 73-89. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/nro_06/Paulo_Gilberto.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2013>.

KANT, E. *Crítica da razão prática*. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil, 1959. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/razaopratica.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2013.

PADILHA, R. A. *Entre o bom e o legal* [dissertação de mestrado]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2012.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROSSATO, N. D. A Ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). *Virtudes, direitos e democracia*. Pelotas: UFPel, 2010. p. 45-60.

_____. *Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur*. Mente, Cérebro e Filosofia. 11. ed. São Paulo: Duetto, 2008.

SIMÕES, A. C. *Solitude e respeito ao outro em Paul Ricoeur* [dissertação de mestrado]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

A PEQUENA ÉTICA RICOEURIANA: ENTRE TELEOLOGIA E DEONTOLOGIA

Allan J. Vieira ¹

RESUMO

Na esteira das discussões contemporâneas sobre a individualidade e a subjetividade, o filósofo francês Paul Ricoeur, em sua obra *O si-mesmo como um outro*, elabora os traços centrais do que ele chama de sua pequena ética. A abordagem em torno do tema se dá pelo fato de Ricoeur recusar uma pretensa imediatez relativa ao conhecimento que o indivíduo tem sobre si mesmo (paradigma das filosofias herdeiras do *cogito* cartesiano). A ética se torna, assim, uma das possibilidades pela qual o sujeito pode se conhecer e se compreender melhor, explorando o que o autor francês chama de via longa da reflexão. A questão central da ética ricoeuriana gira em torno da dicotomia instaurada ao longo da História da Filosofia entre o que é considerado como um bem pelo agente e o que se impõe como obrigatório. A presente pesquisa explora a proposta do filósofo para a articulação entre tais concepções, ou seja, entre teleologia e deontologia. O que Ricoeur propõe é a ideia de que a ética, representada pelo desejo de uma vida plena, no convívio com outras pessoas e amparada por instituições justas, constitui-se no ponto de partida para a norma moral. Entretanto, as intenções éticas devem submeter-se ao crivo da norma e do formalismo deontológico, que exige a possibilidade de que as máximas que norteiam as ações dos indivíduos possam ser universalizáveis. Mas, a dimensão ética se mostra como a instância a que a moral recorre nos casos em que o formalismo de regras e normas não consegue dar uma resposta à altura dos desafios e da complexidade das inúmeras situações particulares. A argumentação ricoeuriana centra-se na ideia de que a ética constitui o ponto de partida da moral. Em outras palavras, por trás do formalismo e do rigorismo das regras normativas para a ação humana, é possível perceber uma orientação que remete à teleologia da dimensão ética, representada pelo chamado ternário ético ricoeuriano: viver a vida boa, com e para os outros, em instituições justas.

Palavras-chave: Ética. Moral. Estima. Solicitude. Ricoeur.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, campus Chapecó, SC. E-mail: allanjvieira@hotmail.com.

ABSTRACT

In the course of contemporary discussions about individuality and subjectivity, the French philosopher Paul Ricoeur, in his work *Oneself as another*, develops the core features of what he calls his “little ethics”. The approach on this issue is given by the fact that Ricoeur refuse an immediacy concerning alleged knowledge that the individual may have about himself (paradigm of the Cartesian *cogito* inheritors philosophies). Ethics thus becomes one of the possibilities through which the subject can know and understand himself, exploring what the French author calls the “long route” of reflection. The central question of ricoeurian ethics goes around the dichotomy established throughout the history of philosophy between what is considered good by the agent and what is imposed as obligatory. This research aims to explore the proposal of the philosopher to articulate these concepts, i.e. between teleology and deontology . What Ricoeur proposes is the idea that ethics, represented by the desire of a true life in meeting other people and supported by just institutions, constitutes the starting point for the moral norm . However, the ethical intentions are to be submit to the test and the standard formalism of ethics, which requires the possibility that the maxims that guide the actions of individuals can be universalizable. But the ethical dimension appears as the instance to which morality should appeal where the formalism of rules and standards cannot give an answer to the challenges and complexity of many situations. The ricoeurian argument focuses on the idea that ethics is the starting point of morality. In other words, behind the formalism and rigor of normative rules for human action, it would be possible to see an orientation which refers to the teleology of the ethical dimension, represented by the so called ricoeurian ethical ternary: *aiming at the good life with and for others in just institutions*.

Keywords: Ethics. Moral. Esteem. Solicitude. Ricoeur.

INTRODUÇÃO

Para elucidar a maneira pela qual Ricoeur aborda os problemas relativos à ética, faz-se necessário destacar que a inserção de seu pensamento nas discussões contemporâneas sobre a ética não se dá de forma direta e sistemática, embora tal problemática encontre referências em quase toda a obra do filósofo. Mesmo nos textos do início da carreira, como sua tese de doutoramento, a primeira parte de sua filosofia da vontade, intitulada *Le volontaire et l'involontaire*, aproximam-se da temática da ação humana.

É apenas em 1990, com a publicação de *Soi-même comme un autre*, que se estabelece uma definição mais clara dos pressupostos éticos da filosofia de Ricoeur. Entretanto, o próprio filósofo adverte para o caráter assistemático de tais problemas no conjunto de sua obra. Em entrevista citada por Heleno (2001), Ricoeur aponta o fato de que, em seus escritos, não “[...] há verdadeiramente uma ética bem articulada”; esta precisaria ser melhor desenvolvida e precisada. (RICOEUR *apud* HELENO, 2001, p. 24).

Mesmo assim, o que Ricoeur tem a dizer sobre a ética e a moral, tanto em *Soi-même comme un autre* como em diversos outros livros, artigos e conferências, constitui um dos campos mais debatidos e exaustivamente estudados de sua obra. O discurso ricoeuriano acerca de uma filosofia prática não é o tema central de *Soi-même comme un autre*, mas é parte essencial no conjunto dos dez estudos que compõem o texto. Afigura-se, sem sombra de dúvida, como uma das maiores contribuições do filósofo francês ao pensamento contemporâneo.

1 A INVESTIGAÇÃO SOBRE A IPSEIDADE E A PEQUENA ÉTICA RICOEURIANA

Os conceitos do que Ricoeur chama de sua pequena ética (*petite éthique*) surgem em decorrência do que se nomeia como uma reflexão oblíqua, já que a questão central de *O si-mesmo como um outro* é a da *ipseidade* do ser humano. Entretanto, conforme mostra o autor, a questão ética é um desdobramento natural dos problemas relativos à individualidade e à identidade pessoal. Como assinala Pellauer (2009), este texto ricoeuriano tem a medida de sua importância também pelo que ele expõe sobre a problemática ética, algo que Ricoeur constrói sobre as discussões referentes à *ipseidade*. Esse desvio da investigação sobre o eu² pela esfera da *praxis* humana acontece porque “[...] o eu em questão é um agente capaz de agir e responsável por seus atos, de modo que a questão ética tem que emergir.” (PELLAUER, 2009, p. 123).

Mas, por que o problema ético decorre das interrogações sobre a individualidade? Ricoeur evita a formulação de sua reflexão sobre o paradigma das filosofias do sujeito, sucessoras e tributárias do *cogito* cartesiano. O si não é algo que se pode apreender e compreender de maneira instantânea, como queria Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Esse é um argumento que perpassa o pensamento ricoeuriano desde suas primeiras obras: “A primeira verdade – *sou, penso* – permanece tão abstrata e vazia quanto invencível; tem que

² Ricoeur adota o pronome reflexivo si ao tradicional eu usado em larga escala nas filosofias do sujeito. Isso se deve ao fato de, na compreensão de Ricoeur, o si oferecer uma abrangência maior em relação às pessoas gramaticais, além de acentuar o caráter reflexivo da volta sobre si mesmo, operada por um desvio que leva a pessoa para fora de si, evitando a tentação da posição imediata do sujeito, típica das filosofias herdeiras do *cogito* cartesiano. A abrangência gramatical a que se refere Ricoeur é comprovada pelo exemplo do uso do pronome reflexivo se em conjunto com os verbos em sua forma infinitiva, como as expressões designar-se a si mesmo, ou ainda narrar-se a si mesmo, formas que podem ser aplicadas a qualquer pessoa gramatical, e não só ao eu. Este é o modo adotado para fazer referência à pessoa daqui por diante.

ser ‘mediada’ pelas ideias, ações, obras, instituições e monumentos que a objetivam.” (RICOEUR *apud* PELLAUER, 2009, p. 68, grifo no original). Como apontado já no prefácio de *O si-mesmo como um outro*, a subjetividade alcançada pela meditação cartesiana é a de um sujeito desancorado; não há referência a um si historicamente situado e responsável pelos seus atos. A partir daí, segundo Ricoeur (1991, p. 22), todas as filosofias idealistas, de Kant a Husserl, exaltam essa primeira verdade do *cogito*, mas ao preço da perda da relação do sujeito que pensa a si mesmo com o mundo histórico e social existente a sua volta.

Na contracorrente dessa vertente idealista, surgem as teorias que questionam a primazia do eu penso como verdade primeira e fundante. Para Ricoeur (1991, p. 22), o pensamento de Nietzsche é uma amostra emblemática dessa postura. A crítica nietzschiana ao *cogito* de Descartes aparece sob duas formas: ora problematizando a linguagem por meio da qual o pensamento filosófico se expressa, ora postulando que o sujeito ao qual pertencem os atos da consciência não passa de uma ilusão. Para Pellauer (2009), Nietzsche reivindica que as verdades primeiras alcançadas por Descartes sejam reduzidas ao nível de meras interpretações, quando não ficções. O que Ricoeur pontua é a necessidade de se questionar se o ataque de Nietzsche ao *cogito* pode resistir aos seus próprios golpes: “Nietzsche não diz, pelo menos nesses fragmentos, senão isto: *eu duvido melhor que Descartes*.” (RICOEUR, 1991, p. 27, grifo no original).

A partir deste horizonte de ideias, o filósofo francês propõe uma hermenêutica do si. Tal investigação sobre a individualidade humana deve se manter à igual distância tanto do *cogito* exaltado por Descartes, quanto do *cogito* declarado decadente por Nietzsche. Por isso, Ricoeur abre mão de qualquer pretensão a uma posição imediata e autoevidente do si, para realizar um desvio

pela reflexão e pela análise, buscando construir assim sua filosofia sobre a pessoa. Tal desvio é marcado por quatro questões que, segundo Ricoeur, buscam como resposta quatro formas de se dizer o si: “*Quem fala? Quem age? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral de imputação?*” (RICOEUR, 1991, p. 28 – grifo nosso). Apesar do caráter confessadamente fragmentário da reflexão ricoeuriana, o filósofo chama a atenção para o fato de que é o agir humano que confere unidade temática a essas diferentes questões. Ricoeur propõe a possibilidade de que o agir é um modo de ser fundamental da pessoa.

Neste ponto, portanto, percebe-se a emergência da problemática ética e moral, já que agir é sempre agir em meio a outras pessoas. Se a ação é uma das formas basilares para se pensar a condição humana, histórica e socialmente situada, então a reflexão ética é um desvio necessário para a compreensão de si. Segundo as palavras de Ricoeur, “[...] a ampliação da tradição reflexiva consiste em ter passado do pensamento à acção, em ter abordado o homem como actor dos seus actos. Neste sentido, a questão central é a questão de *quem* faz alguma coisa.” (RICOEUR *apud* VILLAVEDE, 2003, p. 13, grifo no original).

2 A DISTINÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL – TELEOLOGIA VS DEONTOLOGIA

O primeiro ponto assinalado por Ricoeur é a distinção, adotada por convenção, entre os termos ética e moral, considerados sob um prisma de sinonímia em diversas situações. A palavra ética tem sua origem no termo grego *ethos*; moral, por sua vez, provém do latim *mores*. Ambas as expressões, segundo Ricoeur (1991, p. 200), fazem referência à ideia de costumes; entretanto, este último termo pode dizer respeito àquilo que é estimado como bom ou ao

que se impõe como obrigatório ao agente. O pensador francês opera, a fim de facilitar sua investigação, a seguinte distinção: ética é utilizada para nomear a intenção de uma vida realizada, guiada por aquilo que a pessoa considera como um bem; moral, por sua vez, aponta para a esfera das normas e regras que pretendem determinar as ações, sendo caracterizadas pela pretensão à universalidade (isto é, necessárias a qualquer agente, independentemente do que ele considere bom) e pelo efeito de constrangimento.

A diferenciação entre ética e moral coloca Ricoeur num ponto em que é necessário para ele debater e articular duas tradições da filosofia prática: as teorias teleológicas e as deontológicas.

A palavra grega *télos* significa fim, finalidade. Teleologia, portanto, diz respeito aos fins, considerados como causas para determinados eventos ou fenômenos. Na esfera da ética, a teleologia implica que as ações devem ser dirigidas a um determinado fim, ou seja, algo estimado como um bem para o agente. A finalidade última da ação está, desta forma, fora da própria ação, pois o critério ético para o agente é a adequação de seus atos aos fins (bens a serem alcançados) previamente estabelecidos. Também podem ser chamadas de teorias éticas consequencialistas, pois o foco central incide sobre o resultado das ações.

Por outro lado, deontologia se refere à noção de dever. Uma teoria moral deontológica coloca o acento sobre o fato de uma ação ser praticada por cumprimento a um dever, e não por responder à intenção de um bem. A ação considerada moral não é aquela que persegue uma finalidade, um bem, mas antes a que se adequa a certos princípios, a certas regras prescritivas para a ação.

O conflito entre estas duas posições teóricas se mostra claro. Uma primeira questão a ser levantada é se a pretensão a um determinado bem pode ser universalizada, tendo validade para to-

dos os sujeitos, em qualquer situação histórica, social e cultural. Ao perseguir um bem, os interesses de um determinado agente não podem chocar-se com as intenções e fins perseguidos por outras pessoas? Como arbitrar entre tais bens? Como propor uma hierarquia entre os bens buscados pelos seres humanos, sem que tal hierarquização seja posta em xeque, uma vez que pode ser sempre refutada como arbitrária e insuficiente? Em resposta a tais exemplos, as correntes deontológicas trazem a ideia de que há a exclusão de todo tipo de referência consequencialista às ações. Isto implica que o critério ético para o agir humano é o princípio de dever imbricado na ação. Deve-se estabelecer critérios válidos para todos os sujeitos, independentemente da situação particular de cada um, sem preocupação com os efeitos dos atos. Ou seja, o respeito à norma é o que determina a moralidade de uma ação. O problema de tais teorias surge quando o agente se encontra frente a impasses, situações em que a generalidade da regra não fornece uma solução satisfatória. Como observa Ricoeur (1995), uma das críticas dirigidas a essa espécie de formalismo moral é a vacuidade, o vazio das regras que abstraem de todo conteúdo empírico das situações particulares.

A proposta ética ricoeuriana arquiteta uma relação de complementaridade entre estas duas vertentes da filosofia prática. Entretanto, ao contrário do que parece, essa relação entre teleologia e deontologia não é fruto de uma mera arbitrariedade do filósofo. Ricoeur (1991, 1995) demonstra que estas duas esferas estão interligadas de forma originária; sua ideia central é desvelar os laços que unem a intenção ética (teleologia) e as regras formais da moral (deontologia). Nas palavras do próprio Ricoeur:

Proponho-me, sem preocupação de ortodoxia aristotélica ou kantiana, defender:

- 1) a primazia da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade para a intenção ética de passar pelo crivo da norma;
- 3) a legitimidade de um recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduzir a conflitos para os quais não há outra saída senão uma *sabedoria prática* que remete ao que, na intenção ética, é mais atento à singularidade das situações. (RICOEUR, 1995, p. 161 – grifo no original).

A confrontação de ideias teleológicas e deontológicas denota, conforme o discurso ricoeuriano, a herança de duas tradições de pensamento: a ideia aristotélica de uma ética *eudaimonista* (que almeja a felicidade como fim último, e desta forma remete às coisas estimadas como boas) e a concepção kantiana de uma moral centrada no dever (que, por sua vez, diz respeito ao que se impõe como obrigatório para a pessoa). Ricoeur, conforme será mostrado a seguir, tenta explorar a possibilidade dessas duas heranças serem conjugadas numa relação que não seja a de simples contraposição, mas antes de complementaridade. Sobre essa relação, afirma Ricoeur: “Em outras palavras, segundo a hipótese de trabalho proposta, a moral só constituiria uma efetuação limitada, embora legítima, e mesmo indispensável, da perspectiva ética, e a ética nesse sentido envolveria a moral.” (RICOEUR, 1991, p. 201).

3 O TERNÁRIO ÉTICO RICOEURIANO – OS MOMENTOS TELEOLÓGICO E DEONTOLÓGICO DA AÇÃO

O ponto de partida da teoria ética ricoeuriana envolve três momentos distintos, embora interdependentes: “*a perspectiva da ‘vida boa’, com e para os outros, nas instituições justas*” (RICOEUR, 1991, p. 202 – grifo no original). Desta forma, relativamente a este ternário – que exprime o caráter teleológico da ética – surgem os

seguintes desdobramentos: o primeiro, a estima de si; o segundo, a solicitude; e o terceiro, a justiça nas instituições, sendo que esta última se insere no plano ético como o mediador entre o si e o outro, que nesta esfera não é mais o outro das relações interpessoais que possuem algum nível de contato direto, mas é um outro ao qual o si é ligado de forma mediata; trata-se de uma relação irreduzível à intimidade conhecida no plano das amizades, mas que nem por isso carrega uma grandeza ética menor, fazendo do outro – que no plano linguístico toma a forma do ele – uma pessoa tão digna de estima quanto o si.

Cada um dos momentos da perspectiva ética – e seus respectivos desdobramentos – deve se submeter ao crivo da norma (deontologia). Mas também é a intenção de Ricoeur demonstrar de que maneira, mesmo em sua passagem pelo formalismo da moral, tais preceitos não se deixam desligar de seu sentido originário no plano da ética teleológica.

O primeiro ponto investigado, para uma melhor compreensão do ternário ético ricoeuriano, é a intenção da vida boa. Ricoeur (1995, p. 162) destaca que essa expressão ética se mantém ainda nos limites do optativo e não do imperativo: ela traduz uma aspiração. Liga-se a ela a estima de si, que é a capacidade da pessoa autoavaliar-se, de imputar a si mesma a responsabilidade por seus atos e de valorar seus fins como desejáveis e bons em si mesmos. Isto se traduz, conforme Ricoeur (1995, p. 162), em um cuidado de si. Tal fato, segundo a leitura aqui proposta, torna-se indispensável para a intenção da vida boa: a concretização desta, com efeito, envolve a projeção de si mesmo no futuro, além das aspirações avaliadas como boas e da real capacidade do si em perseguir e se manter fiel a tais polos norteadores de suas ações. A estima de si, transportada para o plano da moral, revela o respeito de si. Os conceitos de

estima de si e respeito de si compreendem, assim, um desdobramento da *ipseidade*³ no seu estado mais avançado. Desse modo, entende-se melhor a primazia da ética sobre a moral e a necessidade da primeira recorrer à segunda. A intenção da vida plena, a teleologia envolvida na ética, deve submeter-se a uma criteriológica de validade, imposta pela moral, isto é, pelo aspecto deontológico/formal. Dessa forma, o desejo de uma vida boa, que corresponde ao primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, tem seu correspondente, do lado da moral, na exigência de universalidade. Esta, por sua vez, anda a par com o conceito de autonomia: somente um si que seja capaz de agir segundo a representação de uma lei formal, e, por isso mesmo, universalizável, é digno de respeito por parte de si mesmo. De acordo com Ricoeur (1991, p. 253), que retoma as discussões kantianas a respeito das máximas que guiam a ação humana, é devido à possibilidade da infiltração do mal em tais máximas que o estimado como bom deve passar pelo teste da universalização. Entretanto, o aparente vazio da regra formal que prevê a universalização da máxima de ação, expressa no imperativo categórico de Kant, não deixa de preocupar Ricoeur, encontrando uma primeira resposta na passagem ao segundo momento do ternário ético, a saber, em seu conceito chave de solicitude. Assim, as estimações aplicadas à ação exprimem o momento teleológico, enquanto que os predicados do momento deontológico necessitam de uma moral do dever, que se impõe, por sua vez, ao agente da ação (RICOEUR, 1991). A contraposição entre visar um bem e agir por

³ Ricoeur faz uso do termo relacionado-o a uma vontade de constância da pessoa, uma iniciativa de ser si mesmo, cujo engajamento implícito no conceito de promessa perfaz o exemplo mais claro. É a ideia de um reforço da identidade do si, mas desprovida de todo tipo de asserção sobre algo como uma substância imutável ao longo do tempo. Cf. RICOEUR, P. O si-mesmo como um outro. Campinas, Papirus, 1991 – em especial os estudos V e VI, dedicados à temática da identidade da pessoa.

respeito a uma lei permite entrever, mesmo de forma sub-reptícia, a confrontação de ideais aristotélicos e kantianos.

O segundo aspecto que Ricoeur aponta como condutor de sua ética é a relação com o outro, entrecortada em toda a sua extensão pela solicitude, isto é, o que Ricoeur denomina como um movimento do si na direção do outro, uma relação que pressupõe um caráter de reciprocidade, em que esse outro é visto como semelhante ao si, sendo o movimento oposto (ou seja, um reconhecimento que parte do outro e que tem como destinatário o si) uma verdade presumida. A primeira questão que se impõe é a de saber como este conceito liga-se ao primeiro, à estima de si. Esta última não corre o risco, questiona Ricoeur, de se enclausurar em uma espécie de solipsismo refinado? (RICOEUR, 1995, p. 163). Para o filósofo, tal ameaça não existe, pois não se pode falar em si sem considerar o outro desse si.

A despeito desse perigo certo, minha tese é que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, mas *explicita a dimensão dialogal implícita naquela*. Estima e solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. Dizer *si* não é dizer *eu*. *Si* implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro. (RICOEUR, 1995, p. 163 – grifo no original).

A transposição deste segundo componente da intenção ética para a instância da moralidade se reflete, conforme Ricoeur (1991, 1995), na segunda formulação do imperativo categórico de Kant. Aqui, a solicitude se transforma em respeito pelo outro. Com efeito, o encontro com o kantismo, o que exige formalismo e universalidade, expressa em especial a exigência da pessoa como fim em si mesma. A segunda formulação do imperativo categórico de Kant trata de forma clara sobre esse dever de respeito ao outro e à

humanidade presente nele, da mesma forma que no próprio sujeito, já que, segundo Kant, apenas o homem, como ser racional, pode ser concebido como um fim absoluto em si mesmo. (KANT, 2009, 72). O imperativo kantiano é formulado da seguinte maneira: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2009, 73). Para Ricoeur (1995, p. 167), esse imperativo, em seu rigoroso formalismo, parece trazer em si as marcas do que a solicitude representa no plano ético-teleológico; ele soa como a tradução para a dimensão da obrigação do com e para os outros do ternário ético ricoeuriano. Ainda segundo Ricoeur, esse imperativo equilibra a aparente vacuidade da primeira formulação kantiana da lei moral, que apenas preconizava o teste de universalização da máxima subjetiva da ação. É porque as relações humanas trazem em si o risco de uma dissimetria ao serem estabelecidas entre os sujeitos que surge a ameaça da violência e de todas as suas possíveis formas; todos os desdobramentos de uma situação na qual uma pessoa tenta exercer algum tipo de poder sobre a outra. É contra esta espécie de perigo que o segundo imperativo kantiano alerta. (RICOEUR, 1995, p. 167). Apesar de a moral proposta por Kant ser um projeto totalmente centrado no dever, excluindo qualquer referência ao que possa ser considerado bom e desejável, não se nota nessa formulação, que preconiza a necessidade do respeito pela figura do outro, um eco da solicitude e da aspiração a uma vida plena, com os outros, para os outros, num caminho de retorno que leva de volta às intenções teleológicas de uma ética que visa o bem-viver? (RICOEUR, 1995, p. 166). O respeito, segundo Kant, assinala a impressão da razão sobre a emoção e favorece a humilhação do amor próprio. O respeito é um sentimento *sui generis*, que tem como causa o reconhecimento, por parte da pessoa, de algo que a transcende e subordina sua vontade.

de; “O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio.” (KANT, 2009, 33). Diante disso, torna-se legítimo, portanto, interpretar tal sentimento kantiano como variante da estima de si – que se abre à solicitude – sendo este o ponto em que a ética passa pelo crivo da coerção da norma, aceitando o regime da lei. (RICOEUR, 1991; 1995).

A necessidade da inclusão do terceiro elemento na perspectiva ética ricoeuriana, a saber, as instituições justas, e seu corolário natural, o senso de justiça, dá-se pelo simples fato de que a intenção do bem viver envolve o outro. Neste ponto, esse outro transcende o plano da solicitude, já que ele é um outro que está além das relações interpessoais cotidianas. Como aponta Ricoeur (1991, p. 227), tais relações põem em curso uma demanda por um tipo de igualdade não comportado pela amizade e pela solicitude. Tal igualdade, que implica a ideia de justiça, tem seu lugar na esfera das instituições, compreendidas por Ricoeur como:

[...] todas as estruturas do viver-em-comum de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais e, contudo, ligadas a elas num sentido específico, que a noção de distribuição – encontrada na expressão ‘justiça distributiva’ – permite esclarecer. (RICOEUR, 1995, p. 164).

As instituições são compreendidas como sistemas de partilha, de distribuição de direitos e deveres, rendimentos e patrimônios, responsabilidades e poderes. Ou seja, surge a questão relativa à justiça, já que a cada um deve ser atribuída a sua parte – cada um é o destinatário de uma partilha que, ao menos idealmente, deve ser justa. (RICOEUR, 1991).

Assim, é no plano das instituições que acontece o encontro entre duas concepções distintas de justiça, que participam de

forma ativa do jogo dialético que se desenvolve entre ética e moral: um princípio de justiça ainda marcado por um caráter semiformal (como o conceito de justiça elaborado por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*) e outro em que a formalização é total (como em John Rawls na obra *Uma teoria da justiça*). Segundo Ricoeur, destas duas conceitualizações de justiça, a primeira ainda se encontra envolvida pelo caráter teleológico da ação, herdeira das origens do que se conhece por princípios de justiça; a segunda é de caráter formal, na qual há a exclusão de todo tipo de referência a uma ideia de bem, seja qual for a conotação que tal termo possa assumir. (RICOEUR, 1995, p. 167).

Na esfera da aspiração à vida boa, a justiça aparece no exato momento em que esta orientação ética pressupõe não apenas o convívio face-a-face, mas também as relações com pessoas que vão além do outro do dia a dia. Tais relações já não apresentam os traços definidos pela solicitude, exigindo outro parâmetro que possa fazer esse papel, e esse responde a tal chamado sob a rubrica da justiça. É ela quem norteia as mediações que são tarefa das instituições. Mas aqui ainda se está dentro do plano de uma ética que visa uma vida plena, a felicidade. O espaço e a importância da justiça no plano ético, transcendendo a esfera da moral, mostram que este conceito vai além de seu estatuto norteador das práticas jurídicas e legais. Na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, obra que define a finalidade da vida humana como sendo a *eudaimonia* – a felicidade, a realização total das potencialidades humanas em uma vida regida sob o signo da razão – é reservado espaço para a discussão sobre esta que é considerada a virtude mais completa:

E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são

capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. [...] Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o ‘bem do outro’, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro [...] (ARISTÓTELES, 1973, 322).

A justiça se mostra, desta forma, como a virtude ética por excelência. Ela é voltada não só ao sujeito de determinado ato, mas também ao outro, dizendo respeito às ações que se relacionam com o viver em sociedade. Ou seja, a busca por esse objetivo maior, a felicidade, ou ainda, a vida plenamente realizada pretendida pelos gregos como coroamento de uma vida vivida sob a égide das virtudes, indica a necessidade de um princípio de justiça.

A ideia de justiça, ou os princípios que servem de base para sua prática, sofrem, inevitavelmente, uma mudança estrutural ao passar ao plano da moral, já que uma justiça que objetiva um equilíbrio possível frente às situações de injustiça, calcada numa visão deontológica, deve se eximir da busca por algo que seja considerado bom, fundamentando-se pura e simplesmente num formalismo que exclua qualquer tipo de compromisso com alguma criteriologia do que seja esse bem. A influência herdada do kantismo pode ser percebida nessa orientação do sentido da justiça, dado seu foralismo, que visa excluir inclinações a algum tipo de bem.

É no ponto de articulação entre moral/deontologia e ética/teleologia que Ricoeur (1995) situa suas análises e contribuições a uma teorização dos princípios da justiça. Como exemplo da formalização da ideia de justiça, Ricoeur cita John Rawls (*Uma teoria da Justiça*). Há, nesta obra, uma conjunção entre o formalismo herdado de Kant e a tradição contratualista. O objetivo principal da formalização da ideia de justiça, ainda segundo Ricoeur (1991, 1995), é afastar-se de uma visão teleológica, em especial da que é

proposta pelo utilitarismo. Para essa visão, a justiça se traduz em uma maximização do bem para o maior número possível de pessoas. O que um autor como Rawls pretende é excluir a alusão e o compromisso dos princípios da justiça com qualquer ideia de bem. (RICOEUR, 1995).

A justiça é vista como a instância que regula e estabelece o equilíbrio dentro de um sistema inevitavelmente desigual como o são a maioria das sociedades. Para tanto, deve haver a possibilidade de redistribuição de vantagens e encargos, dentro de um quadro de desigualdades que possa ser o mais vantajoso possível para cada um. Essa é a base do princípio de justiça chamado por Rawls (*apud* Ricoeur, 1995, p. 168) de *maximin*: o aumento de vantagens dos mais favorecidos é compensado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos. A questão proposta por Ricoeur é se tal feição assumida pela justiça não remete, em última instância, a um sentido ético-teleológico previamente estabelecido. Ao formalizar a ideia de justiça sob esses moldes, Rawls, segundo Ricoeur (1991, 1995), assume a perspectiva dos mais fracos, dos desfavorecidos, raciocinando como um moralista, considerando as injustiças que existem nas diferentes esferas dos sistemas societários. Há, para Ricoeur, uma fundamentação mais profunda que o simples formalismo moral de normas e regras, que quer dar conta das discrepâncias inerentes às constituições das sociedades, e, desta forma, o que aparece é uma espécie de retorno à teleologia. Conforme o próprio filósofo francês:

Eis por que, por trás do seu formalismo, aparece um sentido de equidade, fundado no imperativo kantiano que interdita tratar a pessoa como um meio e exige que se a trate como um fim em si. E, por trás desse imperativo, percebo o elã da solicitude que, como mostrei acima, faz a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça. (RICOEUR, 1995, p. 169).

Pensada dessa maneira, a justiça, após o percurso que vai de uma ética teleológica a uma moral deontológica/formal, não perde o que se pode chamar de seu sentido originário, sua orientação dentro do quadro da busca por uma vida plenamente realizada, em meio a outras pessoas. A ética é o ponto de partida para a moral, ponto este que em nenhum momento é abandonado; a moral baseada em deveres e restrições não opera em si mesma um desligamento total do sentido teleológico original da ética. Trata-se de um itinerário que, mesmo de forma não declarada, jamais perde de vista seu lugar de origem.

4 RETORNO DA MORALIDADE À ÉTICA: A SABEDORIA PRÁTICA

Outro ponto importante é a proposta ricoeuriana de estabelecer uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade entre as duas tradições (aristotélica e kantiana). Diante disso, é possível elencar alguns pressupostos nessa relação: em primeiro plano, o fato de que a estima de si é algo anterior ao respeito de si, tendo seu lugar central em relação a este último; em seguida, que o respeito de si é um desdobramento da estima de si, considerado sob a dimensão da norma e da obrigação; e, por fim, que a necessidade do dever acarreta situações conflitivas, nas quais a norma moral não fornece pressupostos claros para um curso de ação, tornando legítimo o recurso à intenção ética representada pela estima de si. (RICOEUR, 1991, p. 201).

Ao considerar como princípio que tanto o mal existe, quanto também o perigo da violência, oriundos da perversão de desejos, e visto que não é possível o acordo de todos os homens sobre os fins a perseguir, a ética sempre tem em conta a moral, que, com suas normas e obrigações, impõe o respeito pelo outro. Con-

forme Teixeira (2004), a passagem da teleologia para a deontologia (obrigação moral) acontece sobretudo por causa do mal, ou melhor, da violência.

Todavia, no próprio cumprimento das obrigações morais, emerge a oposição e a conflitualidade que pressupõem o caminho de retorno da moral à ética, ou melhor, à sabedoria prática. Para Saldanha (2009), nesse movimento inverso, a ética designa uma intenção que, nas situações conflituais, fruto do trabalho ponderado e sensato (*phrónesis*), é geradora de convicções bem pensadas. É por meio dessa tarefa que, no juízo moral em situação, a sabedoria prática, perante a necessidade de encontrar a melhor solução para os problemas concretos, procura fornecer um sentido para a ação, ao mesmo tempo tentando trair o menos possível a regra. “Sem esta intenção ética, a moral não passaria de um corpo abstrato de regras sem qualquer significado humano.” (SALDANHA, 2009, p.27). Assim, o sujeito torna-se digno de estima e de respeito.

Ricoeur (1991, 1995) assinala alguns exemplos nos quais a aplicação da norma a situações concretas origina conflitos, tornando problemáticas as orientações para o agir. No ensaio *Ética e moral*, o filósofo demonstra, por meio de situações singulares que refletem cada uma das três nuances de seu ternário ético, a legitimidade de um recurso da norma moral à intenção ética, tendo como fito possíveis soluções para as aporias práticas.

Ao desejo da vida boa contrapõe-se a necessidade de universalização. Entretanto, levando-se essa exigência ao extremo, surge o embate entre a pretensão universalista e a defesa das diferentes culturas e seus contextos histórico-comunitários próprios. Ricoeur afirma que poder haver universais potências, mas que estes só emergem de um longo processo de discussão entre as culturas, em busca de um equilíbrio entre universalidade e historicidade.

Um segundo exemplo de contraposição de deveres se desenha no horizonte da solicitude e de seu correlato moral, o respeito. Com efeito, Ricoeur menciona diversos casos em que a solicitude entra em rota de colisão com o imperativo do respeito, como a questão da eutanásia ou a do direito ao aborto. De acordo com Ricoeur:

Eu não deixaria de invocar a sabedoria prática em situações particulares, que são, muito amiúde, situações aflitivas, e não deixaria de defender uma fina dialética entre a solicitude dirigida às pessoas concretas e o respeito de regras morais e jurídicas indiferentes a essas situações aflitivas. Eu insistiria também sobre o fato de que nunca se decide sozinho, mas no seio do que chamarei de *célula de conselho*, em que vários pontos de vista entram em jogo, na amizade e no respeito recíprocos. (RICOEUR, 1995, p. 171, grifo no original).

Desta forma, o respeito pelo outro nunca deve deixar de lado, em situações conflituais e complexas, a dimensão do cuidado com outro, ou seja, a solicitude.

O terceiro exemplo destacado por Ricoeur diz respeito aos princípios de justiça. Uma formulação puramente processual de justiça, como a de Rawls, não leva em conta as diferenças qualitativas entre os bens a serem repartidos pelas instituições sociais. Segundo Ricoeur, Rawls deixa entrever tal dificuldade ao mencionar os bens sociais primários. Estes são, de acordo com Rawls,

[...] coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer. Esses bens normalmente têm utilidade, sejam quais forem os planos racionais de vida da pessoa. Para simplificar, vamos supor que os principais bens primários à disposição da sociedade sejam direitos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza. (RAWLS, 2008, p. 75).

A questão levantada por Ricoeur é a de que critério será usado para elencar esses bens como realmente bons, já que tal processo aviva o conflito, que nesse caso, se baseia em diferentes significações e avaliações dirigidas a tais bens. Também entra em cena a dificuldade em promover uma hierarquização destes. Não há uma ordem universal que permita avaliar como melhores ou piores reivindicações públicas como saúde, segurança, liberdade, solidariedade, etc. O que Ricoeur propõe é um vivo debate público, semelhante ao que ele chamou de célula de conselho, como forma de alcançar ao menos uma aproximação de certa ordem de prioridade. O juízo político, nesse caso, assemelha-se ao juízo moral em situação. O filósofo fala de uma *phrónesis* pública, um debate em que a equidade⁴ – no sentido aristotélico do termo – mostra-se superior à justiça abstrata (RICOEUR, 1995).

Como corolário desses exemplos, o que se apreende é que Ricoeur aponta para a necessidade de um diálogo constante entre as estimações sobre o que é dado como bom e a exigência de imparcialidade e formalismo, ou seja, entre a intenção ética e a norma moral. Tal expediente, conforme evidenciado, apoia-se numa espécie de sabedoria prática, muito próxima da *phrónesis* aristotélica (RICOEUR, 1995). O presente estudo assinala a questão, sem a pretensão de chegar a uma resposta, de saber se tal necessidade pode, efetivamente, converter-se em uma possibilidade.

A relação entre ética e moral é, nesse âmbito, marcada pela supremacia do momento teleológico; porém, de outra parte, é marcada pela necessidade de este passar pelo crivo da norma. Em outras palavras, a ética possui o seu lugar próprio, mas necessita se

⁴A *equidade*, segundo Aristóteles, é uma espécie de justiça, mas superior a algumas formas desta. O equitativo corrige possíveis erros decorrentes da universalidade das leis, que às vezes não atentam para a singularidade de determinadas situações – “E essa é a natureza do equitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade.” (ARISTÓTELES, 1973, 336).

submeter ao crivo da norma moral, ou seja, da autonomia. Assim, completa-se essa relação circular: a perspectiva ética, enquanto busca fins legítimos para a ação, antecede a moralidade, posto que o agente é, de saída, um ser-no-mundo-dos-fins-éticos; porém, em outro sentido, a norma moral é a instância individual e regulativa pela qual os fins individuais devem passar e, de forma autônoma, serem ou não aprovados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para dar enfoque final ao texto, destaca-se que a dialética entre ética e moral surge nos momentos em que se faz necessário o estabelecimento de juízos morais em situações particulares dadas. É nestas situações conflitivas, nas quais a regra moral e o formalismo se mostram insuficientes para se alcançar uma solução satisfatória, que a moral trilha um caminho de retorno à ética. Ricoeur resume esse recurso da moral à ética com o conceito da *phrónesis* aristotélica – a sabedoria prática, a prudência – que não envolve nenhum tipo de afirmação sobre paradigmas universais que sirvam como guia em toda e qualquer contingência (RICOEUR, 1995). Analisado-se este ponto, alcançam-se alguns dos objetivos propostos no texto, a saber, o modo pelo qual Ricoeur tenta estabelecer uma articulação entre as tradições aristotélica (ética) e kantiana (moral). Além disso, também se desenha a possibilidade de uma relação dialética entre ética e moral, pelo menos no sentido atribuído pelo filósofo a esses termos. As duas instâncias não se relacionam de forma hierárquica ou mecânica, mas, antes, num sistema mais complexo de inter-relações, em que uma esfera complementa e, até certo ponto, depende da outra para sua efetivação. Outro ponto que se destaca é o caráter de primazia atribuído à intenção ética na filosofia ricoeuriana, frente à dimensão da obrigação moral.

Dentro da perspectiva do ternário ético ricoeuriano, ressalta-se a relação originária, afirmada por Ricoeur, entre o si e o outro, entre *ipseidade* e alteridade. Saldanha (2009) adverte que, da mesma maneira que a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo relativamente à autonomia do si, desenvolvendo antes, no plano da obrigação e da regra, a estrutura dialógica que lhe é implícita. Esta estrutura se mostra porque o si não é o eu; o si implica o outro de si. (RICOEUR, 1995). O si, no processo de reflexão sobre sua própria identidade (afirmação da *ipseidade*), percebe-se e se compreende como um outro, ele se estima como a um outro. Por isso, afirma-se que a própria estima de si, passo fundamental do primeiro momento do ternário ético ricoeuriano, contém em sua base a dimensão do outro, e, conseqüentemente, da solicitude. Estima de si e solicitude não podem ser pensadas de forma independente, mas sim em relação de coexistência originária, em uma interdependência. Diante disso, a autonomia, que é o correlato moral da estima de si, leva ao respeito de si e ao respeito do outro, que corresponde, no plano moral, à solicitude. Além disso, Ricoeur procura mostrar que, no plano moral, o respeito devido às pessoas está para a autonomia assim como no plano ético a solicitude está para a estima de si. Ou seja, a autonomia pressupõe o respeito pelo outro, assim como acontece entre estima de si e solicitude.

Também se assinala a complexidade do tema da individualidade, que acaba levando Ricoeur a desenvolver sua ética. É por esta via que o pensador francês se insere nas discussões contemporâneas relativas à ética e à moral. Destaca-se, ainda, os desdobramentos que tal abordagem traz, já que a ética ricoeuriana está intrinsecamente ligada às problemáticas trazidas pelos conceitos de identidade pessoal e de ação. Os predicados dirigidos às ações (sejam eles de ordem teleológica, como bom/mau; ou deontológica, como certo/errado) re-

velam, por meio da via longa da reflexão projetada por Ricoeur, muito acerca de quem realmente é o si. Esse, conforme salientado anteriormente, não é o cogito cartesiano, desencarnado e sem mundo, mas, antes, é uma pessoa capaz de reconhecer seus atos como bons e estimáveis em si mesmos e, também, de assumir a responsabilidade sobre eles, imputando-os a si mesmo.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HELENO, José M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Leituras 1: em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perrine. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perrine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolas N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SALDANHA, F. A. M. *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

TEIXEIRA, J. de S. *Ipseidade e alteridade*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

SOBRE ALGUNS CONCEITOS KANTIANOS NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

Gefferson Silva da Silveira ¹

RESUMO

Resumo: Este artigo apresenta a interpretação e apropriação feita por Ricoeur de alguns temas da filosofia moral kantiana. Baseia-se numa análise do primeiro ponto do oitavo estudo de *O si-mesmo como um outro*, “a perspectiva da ‘vida boa’ e a obrigação”, para identificar alguns elementos da filosofia prática kantiana que são usados por Ricoeur na fundamentação de sua proposta, a saber: boa vontade, dever, imperativo categórico, entre outros. O trabalho desenvolve-se alternado a interpretação de Ricoeur com o próprio texto de Kant, no intuito de que esse movimento facilite a verificação e justificação da proposta ricoeuriana.

Palavras-chave: Ricoeur. Kant. Boa vontade. Imperativo categórico.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista CAPES. E-mail: frgeff@yahoo.com.br

ABSTRACT

This article presents the interpretation and appropriation by Ricoeur some themes of Kantian moral philosophy. Based on an analysis of the first point of the eighth study of the *Oneself as another*, “the perspective of the ‘good life’ and the obligation” in order to identify some elements of Kantian practical philosophy that are used by Ricoeur rationale for its proposal , namely good will, duty, categorical imperative, among others. The work develops alternate interpretation of Ricoeur and Kant’s own text, in order that this movement can facilitate the verification and justification for the proposal ricoeuriana.

Keywords: Ricoeur. Kant. Good will. Categorical imperative.

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur na obra *O si-mesmo como um outro*, nos estudos sétimo, oitavo e nono, desenvolve sua pequena ética, na qual ele traz para discussão a contribuição de vários pensadores, especialmente Aristóteles e Kant. Seu projeto divide-se em três momentos: 1) a perspectiva ética da vida boa, marcado pela influência do pensamento ético aristotélico; 2) a norma moral, baseado na filosofia prática kantiana; e, 3) a sabedoria prática, que busca um entrecruzamento dos momentos anteriores entre virtude e dever. A proposta de Ricoeur rompe com a concepção geralmente estabelecida de que o bom e o obrigatório (o ser e o dever-ser) inevitavelmente se opõem. Por conseguinte, ele não considera a teleologia e a deontologia como tradicionalmente opostas, mas admite uma conciliação entre ambas, porque uma é complementar à outra.

Ricoeur não tem a preocupação de distinguir etimologicamente ética e moral. Aponta para o fato de que a primeira vem do grego e a segunda do latim, mas ambas remetem à ideia de costumes. Para ele, a distinção só se configura como importante no momento em que se decompõe o que é tido como bom do que se impõe como obrigatório. Assim, somente por convenção, Ricoeur reserva para o termo ética a perspectiva de uma vida concluída, enquanto que para moral, o aspecto obrigatório que é marcado pelas normas que visam a universalidade por um efeito de coerção. Além disso, a ética é caracterizada como uma tentativa de responder à pergunta: como devo viver?; e, a moral, como uma resposta para a pergunta: que devo fazer? Percebe-se que, nessa distinção, Ricoeur guarda sua herança aristotélica, de que “[...] a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica*” bem como sua herança kantiana,

de que “[...] a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*.”(RICOEUR, 1991, p. 201, grifo no original).

No sétimo estudo Ricoeur desenvolve a concepção do primado da ética sobre a moral, auxiliado pelo pensamento aristotélico. Já no oitavo estudo ele submete a perspectiva ética ao crivo da norma moral, fazendo uso de alguns pressupostos da filosofia prática kantiana. Para Ricoeur é necessário que a virtude seja submetida à prova do dever. Nesse momento deontológico, o formalismo conduz da moral à ética, “[...] mas a uma ética enriquecida pela passagem através da norma e investida do julgamento moral em situação.”(RICOEUR, 1991, p. 237). O oitavo estudo de *O si-mesmo como um outro* apresenta-se dividido em três pontos: 1) a perspectiva da vida boa e a obrigação, 2) a solicitude e a norma e, 3) do senso da justiça aos princípios de justiça. A análise a que se propõe esse artigo compreende apenas a temática referente ao primeiro ponto. Apresentar-se-á a interpretação e apropriação feita por Ricoeur de alguns temas da filosofia moral de Kant.

1 BOA VONTADE, DEVER E IMPERATIVO CATEGÓRICO

Ricoeur não nega que o formalismo kantiano inaugura uma ruptura com a tradição teleológica e eudemonista. Entretanto, observa que, “[...] a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica de ética” (RICOEUR, 1991, p. 238). Um dos fatores que contribui para a interpretação de continuidade entre ambas as concepções é a antecipação do universalismo presente na perspectiva teleológica². Ricoeur defende que esse

² Ricoeur admite um germe do universalismo presente na moral teleológica de Aristóteles: “Não podemos dizer que o estabelecimento, por Aristóteles, de um critério comum a todas as virtudes – a saber, a *mésotés*, o termo médio, a mediação – toma retrospec-

pressuposto já está presente na ética aristotélica, pois, quando se estabelece um critério comum a todas as virtudes, ou quando se dá por objeto a estima de si das capacidades subjetivas (estima, escolha, ação, avaliação), atribui-se sentido de universalidade. De acordo com Ricoeur, “[...] se a ética se manifesta para o universalismo através de alguns traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral também não existe sem ligações na perspectiva da ‘vida boa’” (RICOEUR, 1991, p. 239).

A análise do conceito de boa vontade e a verificação do lugar que ele ocupa no pensamento de Kant permite ancorar a deontologia na teleologia. No início da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC), Kant afirma que “[...] não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma boa vontade”³. Ricoeur percebe que a fundamentação da moralidade de Kant não parte do nada, não é inventada, pelo contrário, tem sua origem na experiência moral do comum senso humano e sua tarefa é extrair o sentido do fato mesmo da moralidade. Ricoeur, ainda, destaca que a afirmação de Kant revela duas coisas: 1) a identificação de moralmente bom com irrestritamente bom, de modo que o predicado bom marca a continuidade do caráter teleológico e o termo irrestritamente anuncia a “[...] exclusão de tudo que pode

tivamente o sentido de uma atração de universalidade? E, quando nós mesmos temos, ainda no exemplo de Aristóteles, dado por objeto à estima de si das *capacidades* tais como a iniciativa da ação, a escolha por razões, a estimação e a avaliação dos fins da ação, não temos implicitamente dado um sentido universal a essas capacidades, *isso em virtude de que* nós as consideramos como estimáveis e nós mesmos igualmente?” (RICOEUR, 1991, p. 239, grifo no original).

³ KANT, FMC, BA 1. Depois da declaração inicial, Kant segue enumerando outras coisas que também podem ser consideradas boas, a saber: os talentos do espírito (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar), as qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito), os dons da fortuna (poder, riqueza, honra, saúde, bem estar e contentamento). Essas coisas, sem dúvida alguma, são boas e desejáveis, mas podem tornar-se más e prejudiciais se a vontade que faz uso delas não for boa.

retirar do uso do predicado bom a sua marca moral” (RICOEUR, 1991, p. 240), e 2) que a vontade se constitui como a única portadora do predicado bom⁴.

Verificando esse conceito em Kant, nota-se que ele apresenta a boa vontade como uma ideia do incondicionalmente bom, como a única coisa que é boa irrestritamente. Por outras palavras, a bondade da boa vontade não está restrita a nenhuma condição. Essa ideia serve como ponto de partida para a identificação de outras coisas que podem ser consideradas boas, mas que só são sob alguma condição. Mesmo que algumas qualidades (a moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação) apresentem-se favoráveis à obra da boa vontade, elas não possuem nenhum valor absoluto, pressupõem ainda e sempre uma boa vontade. Segue-se disso a necessidade da existência de uma boa vontade que corrija as influências e as inclinações junto ao princípio do agir.

O texto de Kant é interpretado como uma crítica às teorias éticas clássicas que concebem primeiramente a doutrina do bem, sem se deter em analisar o conceito do que seja o bom. As qualidades propostas por estas éticas não se sustentam em si mesmas, pois podem num momento ser boas e desejáveis e noutro serem usadas para uma má finalidade. Kant não despreza tais qualidades, mas admite que elas só podem ser consideradas boas se se apresentarem sempre acompanhadas de uma boa vontade⁵. Ou seja, para Kant, na base de qualquer qualidade que reivindique ser boa há uma boa vontade

⁴ Nesse ponto, Ricoeur concorda com Höffe acerca da concepção de que o irrestritamente bom abrange tanto o domínio da *práxis* pessoal, tematizada na *Crítica da razão prática*, quanto o da *práxis* pública, tratada na *Metafísica dos costumes* (HÖFFE, 1985, p. 59).

⁵ Segundo Kant, “[...] algumas propriedades são até favoráveis a essa boa vontade e podem facilitar muito sua obra, contudo não têm qualquer valor intrínseco incondicional, mas pressupõem sempre ainda uma boa vontade, que restringe, aliás, com razão, a alta estima em que são tidas e não permite tê-las como absolutamente boas.” (FMC, BA 2).

como condição efetiva de sua bondade. A boa vontade é boa, não em consideração àquilo que faz ou realiza, mas em si mesma.

Ricoeur afirma que a vontade na moral kantiana toma o lugar que o desejo ocupava na ética aristotélica. Em Kant, o desejo não tem o poder de fundamentar uma ação moral, ele espera pela vontade que se relaciona com a lei moral, relação essa que é a condição de possibilidade para a pergunta sobre o que se deve fazer. Enquanto o desejo exprime-se por meio de um discurso do tipo optativo, a vontade manifesta-se por meio de imperativos. Desse modo, pode-se caracterizar o conceito kantiano de vontade como possuidor de um poder de colocar um começo no curso das coisas. Ricoeur assume a declaração kantiana de que, embora tudo na natureza aja segundo leis, “[...] só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*” (KANT, FMC, BA 36, grifos no original).

Kant questiona-se porque a vontade de um ser racional finito precisa tomar por governante uma razão prática pura e não apenas deixar-se em concordância com a razão comum. Ora, num ser dotado de razão e vontade a primeira teria certa primazia sobre a segunda, ou seja, a razão seria escolhida como executora das intenções. Se assim fosse, não caberia à razão buscar apenas a felicidade, pois isso seria naturalmente conseguido com maior proveito pelo instinto. De outro modo, levando em conta a finalidade, é até mesmo contra a natureza uma razão deixar-se guiar pela faculdade de desejar. Entretanto, Kant percebe que, no ser humano, a razão não é necessariamente escolhida como governante da vontade, visto que muitas vezes as inclinações da sensibilidade determinam o seu agir.

Ricoeur retorna à problemática da ideia de universalidade da moral kantiana afirmando que ela “[...] está indissociavelmen-

te ligada à do *constrangimento*, característica da ideia de *dever*; e essa, em virtude das limitações que caracterizam uma vontade finita” (RICOEUR, 1991, p. 241, grifo no original). O conceito de dever é introduzido por Kant com o intuito de “[...] desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem (qualquer) intenção ulterior.” (KANT, *FMC*, BA 8). Para Kant, vontade e razão prática coincidem e são faculdades de todos os seres racionais. Entretanto, no ser humano, a vontade é finita, ela é suscetível de inclinação sensível, daí a necessidade da vontade manter uma relação íntima com o dever. O lugar em que se estabelece o vínculo entre a boa vontade e a noção de uma ação feita por dever caracteriza-se como a porta de acesso para uma deontologia. É possível, ainda, que na ligação entre dever e vontade se encerra a passagem de um entendimento comum da moralidade para uma compreensão crítica.

Para Ricoeur, numa boa vontade “[...] o bom sem restrição reveste a forma do dever, do imperativo, do constrangimento moral.” (RICOEUR, 1991, p. 241). O procedimento crítico caracteriza-se por conduzir a vontade de um ser racional finito a coincidir com a razão prática⁶. Por meio da obrigação a vontade finita é submetida a um processo de lapidação (depuração de tudo o que é empírico), para que no fim persista apenas uma vontade irrestritamente boa que “[...] será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo da autonomia.” (RICOEUR, 1991, p. 242)⁷.

⁶ No que diz respeito às ações humanas a razão é sempre prática, entretanto, Kant distingue dois modos de se fazer uso dela: razão prática empiricamente condicionada, que busca satisfazer os desejos e as inclinações sensíveis; e razão prática pura, a única possibilidade para a moralidade.

⁷ Ao definir a autonomia da vontade e com ela o seu princípio, Kant declara que: “[...] a autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de

Porém, tanto a problemática da universalidade quanto a do constrangimento é de difícil distinção face à constituição finita da vontade. Ricoeur apresenta como solução para esse impasse o procedimento kantiano de submissão das máximas da ação à regra de universalização. As inclinações que condicionam a vontade finita só poderão ser postas à prova através de máximas subjetivas que não apresentam problema algum ao pretender serem universais⁸. Para Ricoeur, “[...] é a *prova da universalização* que dá à máxima sua significação específica”(RICOEUR, 1991, p. 243, grifo no original). Essa prova define o formalismo e caracteriza o imperativo categórico que tem sua fórmula geral da universalidade expressa desse modo nas palavras de Kant: “[...] age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.” (KANT, *FMC*, BA 52). A universalização proposta pelo imperativo categórico, examinando o ponto de vista subjetivo, abre-se para a possibilidade da máxima ser pensada e querida racionalmente numa comunidade de pessoas.

Na estrutura de uma vontade finita, passível de determinações empíricas, a universalidade e o constrangimento apresentam-se em momentos distintos. O aspecto constrangedor do dever determina a forma do imperativo que pretende a universalidade. Nesse sentido, o imperativo categórico é o elo entre constrangimento e universalidade. Ricoeur nota que o imperativo apresenta-se como um problema para a teoria dos atos do discurso, no que diz respeito à relação entre comando e obediência. Pois, no ato do

sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (*FMC*, BA 87).

⁸ Segundo Kant, “[...] *máxima* é o princípio subjetivo para agir e tem que ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática” (*FMC*, BA 51, nota). Ao tratar da universalização das máximas em Kant, Höffe afirma que: “a universalidade que se oculta em toda a máxima é uma universalidade subjetiva (relativa), não a universalidade objetiva (absoluta ou estrita) que tem validade pura e simplesmente para todo ente racional.” (HÖFFE, 2005, p. 207).

discurso alguém comanda e outro é constrangido a obedecer. Já em Kant o mesmo sujeito que comanda é o que obedece.

Para Ricoeur, a ideia de autolegislação ou autonomia kantiana é o princípio decisivo quando se trata da oposição entre uma moral da obrigação e uma ética fundada sobre a perspectiva da vida boa. A vontade, enquanto autônoma, está determinada unicamente pela razão. Pode-se afirmar que a liberdade é a fonte da qual se origina a autonomia⁹. Em Kant, uma vontade livre e uma vontade submetida à lei moral coincidem (KANT, *FMC*, BA 98). Parece que Ricoeur tem isso presente quando declara que “[...] quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência é autonomia.” (RICOEUR, 1991, p. 246).

2 O SUMO BEM KANTIANO: VIRTUDE, FELICIDADE E DIGNIDADE DE SER FELIZ

A reconstrução dos elementos da filosofia prática kantiana empreendida por Ricoeur tem por objetivo “[...] caracterizar o ponto de vista deontológico diante da concepção teleológica da ética” (RICOEUR, 1991, p. 246). Entretanto, numa nota de rodapé, Ricoeur admite que não situou com precisão um dos momentos mais significativos entre deontologia e teleologia na filosofia prática de Kant (RICOEUR, 1991, p. 247, nota 18). Para Ricoeur esse momento preciso aparece na dialética da *Crítica da Razão Prática* (*CRPr*) com a temática do sumo bem¹⁰. Com a introdução des-

⁹ Gubert, depois de apontar que é nesse estágio (autolegislação, autonomia) que Ricoeur admite que o si encontra uma primeira base de seu estatuto moral, afirma que “[...] a liberdade é que designa a vontade, tornando a autonomia o equivalente à obediência a si mesmo.” (GUBERT, 2013, p.26).

¹⁰ Na definição completa mencionada por Ricoeur, Kant afirma “[...] que a **virtude** (como merecimento para ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade,

se conceito, parece que, segundo a perspectiva ricoeuriana, Kant avança no campo da teleologia aristotélica. Ricoeur retoma algumas passagens da *CRPr*, tais como “[...] objeto total de uma razão prática pura” (KANT, *CRPr*, A 196); “[...] a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura” (KANT, *CRPr*, A 194) e ainda; “[...] o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais” (KANT, *CRPr*, A 198). A partir disso, é possível conceber sua interpretação do sumo bem kantiano à luz da teleologia aristotélica. Segundo o próprio Ricoeur, expressões como as supracitadas “[...] dão algum crédito a essa interpretação” (RICOEUR, 1991, p. 248, nota 18).

Com efeito, a partir da dialética da *CRPr*, é possível afirmar que a ideia da possível realização do sumo bem está necessariamente apoiada nos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus. O argumento kantiano, que a moral conduz à religião, é interpretado a partir da possibilidade de existência de um suposto legislador moral para todos os seres racionais. Não obstante, o ser humano somente espera participar da felicidade na medida em que se torna digno dela por sua conduta.

portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a felicidade e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois ser carente de **felicidade** e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este (sumo bem) significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral (KANT, *CRPr*, A 198-199, grifos no original).

Na *FMC* Kant aponta para o conceito de sumo bem quando declara que a boa vontade “[...] não pode ser, é verdade, o único e todo o bem, mas tem de ser o sumo bem e a condição para todo o outro, até mesmo para todo o anseio de felicidade.” (KANT, *FMC*, BA 7). Percebe-se daí que a efetivação de todos os outros bens depende da relação que eles apresentam com uma boa vontade. Nesse sentido, pode-se entender a afirmação de que “[...] a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz.” (KANT, *FMC*, BA 2), embora, não se tenha fiança alguma de que a posse de uma boa vontade antecipe ou garanta a felicidade.

Kant não discorda do fato de que é natural no ser humano a busca pela felicidade, entretanto, essa constatação não serve para pretender, com ela, a fundamentação de um princípio moral necessário, objetivo e válido universalmente. Em outras palavras, a felicidade não serve para fundamentar a moralidade, pois ela diz respeito a algo que é subjetivo e que varia em cada ser humano, e, um princípio necessário não pode fundar-se em algo que é contingente¹¹. Para fundamentar a moralidade, precisa-se de algo incondicionalmente bom, e a felicidade, como se viu, é condicionada. Logo, se há algo incondicionalmente bom, deve ser buscado na vontade em si mesma.

3 O FATO DA RAZÃO, O RESPEITO À LEI E O MAL RADICAL

Após tematizar a questão do sumo bem kantiano, Ricoeur retoma seu texto apontando três lugares na filosofia prática kantia-

¹¹ Segundo Ameriks (1993, p. 46), alguma dificuldade de distinção entre boa vontade e felicidade pode surgir do fato que Kant compreende que ambas são vistas como um bem não como meio, mas como fim, entretanto só a boa vontade é boa sem qualificação e em si mesma.

na que sofrem muitas críticas de fora, mas que são tratados pelo próprio Kant como virtuais aporias. O primeiro lugar refere-se à possível dedução do princípio da autonomia. Para Ricoeur, o fato da razão satisfaz, enquanto processo metodológico, a dedução operada por Kant¹². Esse *factum* revela a consciência que cada sujeito moral tem da sua capacidade de dar para si mesmo a própria lei do agir. Segundo Ricoeur, “[...] essa consciência é o único acesso que temos à espécie de relação sintética que a autonomia instaura entre liberdade e a lei.” (RICOEUR, 1991, p. 248). Na *FMC* Kant se pergunta como a razão pura pode ser prática e a resposta só vem na *CRPr*, quando ele afirma que é a partir desse *factum* que “[...] a razão pura deveras se prova em nós praticamente.” (KANT, *CRPr*, A 72).

O segundo lugar gira em torno da questão do respeito. Ricoeur afirma que “[...] é em termos do princípio da autonomia, na nudez da relação da liberdade com a lei, quando não foi feita ainda acepção das pessoas como fins nelas mesmas que o respeito revela sua estranheza.” (RICOEUR, 1991, p. 250). Ele trata da noção de respeito exposta na *Analítica* da *CRPr*. O local é privilegiado, pois, nesse momento, Kant estabelece a relação e o papel de conceitos com a filosofia moral, como, por exemplo, o fato da razão que mostra como a razão pura pode ser prática, e, desse modo, garante a realidade da liberdade e sua necessária conexão com a lei moral.

Na *FMC*, Kant menciona em uma nota o conceito de respeito. O que sobressai daquela definição é que o respeito embora seja um sentimento, não é gerado pela sensibilidade, mas é produzido por um conceito da razão, e, desse modo, distingue-se de

¹² Ricoeur dedica uma nota em que mostra algumas ocorrências da definição de fato da razão na *CRPr*. Na primeira delas, Kant, ao tratar da lei moral, afirma que “[...] para considerar essa lei como inequivocadamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa.” (KANT, *CRPr*, A 56, grifo no original).

todos os outros sentimentos. Segundo Kant, o objeto do respeito é a lei, “[...] aquela (lei) que impomos *a nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si.” (KANT, *FMC*, BA 16, grifo no original). Nesse sentido, o respeito é a consciência de que a vontade é determinada pela lei moral. Ele representa um valor que coloca por terra o amor-próprio. Kant afirma, ainda, que todo o interesse pela moral consiste simplesmente no respeito pela lei.

Ricoeur defende que é perfeitamente legítimo conceber o respeito kantiano, na norma moral, correspondente da estima de si (expressão reflexiva), na perspectiva ética. Segundo Ricoeur, “[...] o respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e constrangedora, em suma, a estima de si sob o regime da lei” (RICOEUR, 1991, p. 252). Desse modo, evidencia-se a tese ricoeuriana de que não há um rompimento na relação entre norma moral e perspectiva ética, mas uma complementação: a perspectiva ética é submetida à deontologia, enquanto a norma moral tem resultados em harmonia com uma teleologia.

O terceiro e último lugar, a que Ricoeur se refere, diz respeito à questão do mal, que surge a partir da análise do lugar ocupado pela autonomia. Kant aborda a temática do mal logo na abertura da sua obra *A religião dentro dos limites da simples razão*. Ele se pergunta se o homem é bom ou mau, ou, talvez, nem um nem outro. Segundo Kant, não se diz que um homem é mau porque pratica más ações, mas porque tais ações são constituídas de tal maneira que deixam entrever a existência de uma máxima má. Kant afirma que “[...] o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto *determinante* do arbítrio por inclinação, nem num instinto natural, mas somente numa regra que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, sua máxima.” (KANT, 1974, p. 368, grifo no original).

Desse modo, Ricoeur entende que “[...] o mal é, no sentido próprio do termo, perversão, a saber, confusão da ordem que impõe colocar o respeito à lei acima da inclinação.” (RICOEUR, 1991, p. 252). O mal é fruto do mau uso do livre-arbítrio frente à lei moral, que nem por isso deixa de ser um ato de liberdade. A bondade ou a maldade no homem diz respeito apenas à diferença das máximas eleitas para guiar o agir. A raiz do mal se situa numa máxima má que é o fundamento de todas as máximas más, caracterizando, assim, uma propensão ao mal. Essa propensão para o mal atinge enfaticamente o uso da liberdade, que compromete a ação por dever e a efetividade da autonomia. Essa situação, segundo Ricoeur, abre espaço para a religião, que se distingue da moral, como lugar de regeneração da liberdade e de restauração do princípio da autonomia.

A questão do bem e do mal, inserida por Kant ao tratar das disposições inerentes ao livre-arbítrio, concilia deontologia com teleologia. Assim, a propensão ao mal pode caracterizar-se como disposição para perceber o respeito à lei como máxima suficiente na determinação do livre-arbítrio. Para finalizar essa questão, Ricoeur apresenta, ainda, duas considerações: 1) a inclinação para o mal afeta o livre-arbítrio no plano em que o respeito é a afeição da liberdade pela lei e 2) o mal revela a natureza última do livre-arbítrio. A primeira mostra a radicalidade do mal, ele corrompe a origem da moralidade. A segunda aponta para a capacidade do livre-arbítrio humano colocar-se contra ou a favor da lei.

Para Ricoeur, o enigma que envolve a origem do mal reflete-se, sobremaneira, no exercício da liberdade. É na ocasião do ato de escolher que essa inclinação (propensão) ao mal se manifesta. Devido a esse problema é que se faz necessário que a perspectiva ética se submeta à prova pela norma moral. (GUBERT, 2012, p.

106). Em seguida a essa provação, de acordo com Ricoeur, pode se reescrever o imperativo moral nos seguintes termos: “[...] age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que *não seja* o que *não deveria ser*, a saber, o mal.” (RICOEUR, 1991, p. 255).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ricoeur alcança satisfatoriamente seu intento de submeter a perspectiva ética da vida boa pelo crivo da norma moral. Na parte analisada por nesse texto pode-se verificar que ao introduzir os elementos da filosofia prática kantiana, Ricoeur mostra que eles, apesar de estarem a serviço da fundamentação de uma proposta ética deontológica, guardam, ainda, um propósito teleológico. Assim se confirma, com o conceito de boa vontade, no qual Ricoeur percebe que o predicado bom tem um caráter teleológico, ou seja, mesmo que seja boa absolutamente, em si mesma, a boa vontade possui uma finalidade. E isso se repete com a análise feita por Ricoeur de todos os outros conceitos da filosofia prática de Kant inseridos no primeiro ponto do oitavo estudo de *O si-mesmo como um outro*. Assim, deontologia e teleologia, embora tenham propósitos distintos, são, sem sombra de dúvida, para Ricoeur, complementares.

REFERÊNCIAS

- AMERIKS, K. Kant on the Good Will. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ein kooperativer Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. p. 45-65.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Trad. F. Rüegg et S. Gillioz. Albeuvre: Castella, 1985.

GUBERT, P. G. *Alteridade e reconhecimento mútuo em Ricoeur*. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RESPEITO E CASOS DIFÍCEIS (*HARD CASES*) EM PAUL RICOEUR.

Adriane da Silva Machado Möbbs ¹

RESUMO

A pesquisa trata da proposta de Paul Ricoeur de uma teoria do reconhecimento que resgate a relação com e para o outro, segundo as exigências da solicitude e do respeito e a busca de articulação entre a perspectiva ética e a moralidade. É a partir da análise dos chamados casos difíceis (*hard cases*), situações limite que tratam da vida começando (aborto, manipulação genética e células-tronco) e vida terminando (eutanásia), que Ricoeur põe à prova sua proposta ética avaliando como se articulam os saberes (ética teleológica) e as normas (ética deontológica) em situações concretas de julgamento. Para o autor, em ambos os casos há traços comuns, a saber: as posições adversas devem se mover no mesmo princípio de respeito, diferenciando-se somente quanto à extensão de sua aplicação. Neste sentido, busca-se avaliar a aplicação do esquema ético ricœuriano aos casos difíceis uma vez que em um dilema a resolução não é apenas teórica e, mesmo quando se tem convicção de que é a decisão correta a ser tomada, esta, por sua vez, não elimina o sofrimento.

Palavras-chave: Respeito. Sabedoria. Prática. Solicitude.

¹ Doutoranda em Filosofia (UFSM), bolsista CAPES. E-mail: dryka.rs@gmail.com.

ABSTRACT

The research deals with the proposal of Paul Ricoeur's theory of recognition that rescues the relationship "with" and "to" the other, according to the demands of caring and respect and the pursuit of articulation between the ethics and morality. It is based on the analysis of so-called "hard cases", extreme situations that deal with life's beginning (abortion, genetic engineering and stem cells) and life ending (euthanasia), which Ricoeur puts to the test by evaluating his proposal as ethical articulate the knowledge (teleological ethics) and rules (deontological ethics) in concrete situations of trial. For the author, in both cases there are common traits, namely: the adverse positions should move on the same principle of respect, differing only as to the extent of its application. In this sense, we seek to evaluate the application of ethical ricoeurian scheme to "hard cases" since the resolution of a dilemma is not just theoretical, and even when it is convinced that is the correct decision to be taken, this in turn, does not eliminate the pain.

Keywords: Respect. Caring. Practical wisdom.

INTRODUÇÃO

Este estudo trata da proposta de Paul Ricoeur de uma teoria do reconhecimento que resgate a relação com e para o outro, segundo as exigências da solicitude e do respeito e a busca de articulação entre a perspectiva ética e a moralidade.

Por uma questão metodológica subdividiu-se esse trabalho em três momentos, inicialmente, de forma bastante sintética, trata-se da proposta ética de Ricoeur, apresentando os três momentos básicos, a saber: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática.

Num segundo momento, aborda-se no que consiste a teoria do reconhecimento proposta pelo autor e como se dá o movimento dialético entre a moral kantiana e a ética aristotélica. E, logo em seguida, passa-se à sabedoria prática, que de acordo com a proposta ricoeuriana, não pode ser entendida como mais uma instância que se acrescentaria à perspectiva ética e à moralidade, sendo que esta se articula com outros dois juízos, o teleológico e o deontológico, na tentativa de resolução dos chamados casos difíceis.

É na forma como Ricoeur trata a sabedoria prática a partir da sabedoria trágica e na resolução dos chamados casos difíceis que é possível compreender melhor essa ideia.

1 PROPOSTA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

Trata-se aqui, ainda que brevemente, dos estudos sete, oito e nove de *O si mesmo como um outro* (1991), nos quais Paul Ricoeur apresenta três momentos de sua proposta ética, que ele chama de minha pequena ética (*mon petit éthique*), e que se utiliza de uma filosofia guiada pelo método hermenêutico, aplicado à narrativa, com a finalidade de demonstrar como a ética resulta

deste vínculo (COSTA, 2008, p. 99). Nesses estudos, apresenta três momentos básicos, a saber: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática.

De acordo com a tradição teleológica, Ricoeur conserva o termo ética para significar a vida realizada ou concluída de acordo com a ação estimada como boa. E o termo moral, por outro lado, remete ao que se impõe como obrigatório, segundo a visão deontológica, que indica mais precisamente o dever ou a obrigação moral.

Neste sentido, Ricoeur frisa que não está apenas se valendo da distinção etimológica entre ética (do grego *éthos*) e moral (do latim *mores*), pois ambos os termos remetem igualmente a costumes. E, ainda acresce que, por convenção, fará dois usos diferenciados dos vocábulos: ética diz respeito ao que é estimado como bom; e, moral, por sua vez, designa o que se impõe como obrigatório. (ROSSATTO, 2010, p. 46).

De acordo com Ricoeur, a sabedoria prática ou o juízo prudencial é um momento que não se soma aos demais: é basicamente a compreensão de um agente moral autônomo que inventa um comportamento adequado à singularidade de cada caso, de cada situação existencial, em cada contexto de ação, seguindo de perto o sentido já proposto pela *phrónesis* aristotélica ou a *prudencia* latina. Assim, percebe-se que a noção de autonomia tem de ser enfraquecida, já não mais vista enquanto uma autonomia autossuficiente, como aquela pensada por Kant. A autonomia é situada e, neste sentido, limitada pelas reais condições da existência singular. (RICOEUR, 1991, p. 321).

Portanto, as formulações ricoeurianas mostram o lugar ocupado em seu projeto pelas tradições aristotélica e kantiana, em tese opostas, e, a busca de uma possível articulação entre ambas. Num primeiro momento, Ricoeur estabelece a primazia da ética sobre a

moral, remarcando desde o início a antecedência da perspectiva teleológica da vida boa com respeito ao que se impõe como obrigatório. Contudo, isso não ofusca a dialética implicada nos dois passos seguintes, referentes à necessidade de que a perspectiva ética passe pelo crivo da norma e, inversamente, que as normas morais, frente a impasses, dilemas e situações novas, se orientem pelo horizonte ético. (ROSSATTO, 2008, p. 28). Desta forma:

A perspectiva ética terá de ser articulada em normas com a pretensão de validade universal e com efeito de constrangimento e obrigatoriedade; e as decisões morais, com base em valores recebidos do passado ou em novos valores incorporados, terão de ser avaliadas por um sujeito autônomo, segundo a perspectiva da vida boa. (ROSSATTO, 2008, p.28).

Como herança da fenomenologia e da hermenêutica, na proposta ética de Ricoeur, vem uma primeira exigência, que aqui merece destaque. A ética é fundada num sujeito autônomo que, inserido como ser finito no mundo, interpreta e reinterpreta constantemente os valores explícitos e implícitos nas narrativas vividas e recebidas; e ainda, em outro sentido, nascido agora de uma exigência moral, o mesmo sujeito adapta e readapta suas escolhas e liberdades pessoais aos desafios presentes.

Para tanto, é necessário entender que, num primeiro movimento, a tradição kantiana fica subordinada à aristotélica, isto é, o contexto da vida ética ganha anterioridade em relação às regras, aos princípios e às obrigações; e que, além disso, as normas terão de ser aplicadas com vistas ao seu enraizamento na experiência do agente moral situado.

E, num segundo e terceiro movimentos, o esforço é no sentido da complementação entre o juízo teleológico e o deontológico. A necessidade dessa complementação torna-se mais visível nos casos

difíceis (*hard cases*), geradores de conflito e de sofrimento, em que o juízo moral é insuficiente para dar uma orientação segura numa situação particular, e que, por isso, se tem de recorrer à perspectiva ética. De outro modo, nos casos em que a informação procedente da perspectiva ética se revela incapaz de instruir suficientemente uma decisão, é preciso recorrer ao nível moral.

A função da ética na filosofia prática de Ricoeur torna-se clara a partir da célebre frase por ele utilizada, a saber: “[...] chamamos de ‘perspectiva ética’, a *perspectiva da ‘vida boa’ com e para os outros em instituições justas.*” (RICOEUR, 1991, p. 202, grifo no original). Em outra ocasião, Ricoeur resume a articulação dos três componentes da vida ética: a estima de si, a solicitude e as instituições justas. Essa estrutura ética tripartida tem por base o predicado bom, será combinada com uma estrutura moral homóloga, assentada no predicado obrigatório composta pelo respeito de si (ou obrigação), a norma e os princípios da justiça. (ROSSATTO, 2010, p.48).

Neste sentido, o autor estabelece uma dialética entre os dois níveis, que permite dizer que, no nível moral, o respeito de si é “[...] a variante da estima de si que passou com sucesso a prova do critério de universalização”; ou ainda, que “[...] o respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e constrangedora, em suma, a estima de si sob o regime da lei.” (RICOEUR, 1991, p. 251-252). E de igual modo, as normas e os princípios da justiça, também situados no plano da moralidade, estão diretamente implicados com os componentes do discurso ético referentes à solicitude e o senso de justiça.

Portanto, segue uma sugestão de esquema. (ROSSATTO, 2010, p. 48):

		Si-mesmo	Outro (com e para)	Instituição (cada um)
Regimes	Predicados			
MORAL	Obrigatório	Respeito de si	Respeito do outro	Princípios da justiça
ÉTICA	Bom	Estima de si	Amizade Solicitude	Senso de justiça

Contudo, cabe a pergunta: como a amizade e a solicitude, que são os seguintes componentes da perspectiva ética, e que indicam ainda o aspecto da relação com e para o outro, se articulam com a estima de si e o senso de justiça?

Assim, numa tentativa de restaurar a via que liga de forma imanente a estima de si ao senso de justiça, Ricoeur retoma duas noções da tradição aristotélica: a noção de escolha (*proairesis*) e a de amizade (*philia*).

Na análise dos capítulos III e VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Ricoeur admite que uma das grandes lições deixadas pelo estagirita foi a de “[...] ter procurado construir uma teleologia interna à *práxis* como princípio estruturante da perspectiva da ‘vida boa’ (RICOEUR, 1991, p. 203). Ricoeur aponta que o problema de fundo colocado por Aristóteles não foi totalmente resolvido, a saber: se a ação só cumpre com a finalidade de ser fim em si mesma ao realizar o fim subsequente, ter-se-ia de proceder assim indefinidamente.

Para o filósofo francês, o problema só pode ser resolvido com a admissão de um princípio interno capaz de agrupar e hierarquizar as diferentes práticas com relação aos fins particulares e na perspectiva de um fim último. Mas, ao invés disso, Aristóteles parece oscilar entre um modelo de deliberação que se restringe aos meios e outro aos fins. Este é um modelo meio-fim que limita a esco-

lha ao que é mais apropriado em termos do que está ao meu alcance. E isso nada mais é que a definição de *techné*: uma ação que não se esgota em si mesma e, por isso, tem sua finalidade em outro lugar.

Desta forma, é necessário que Aristóteles introduza a noção de sabedoria prática (*phrónesis*) para resolver o problema dos fins últimos perseguidos. De acordo com a sabedoria prática, o julgamento do homem sábio (*phronimos*) determinará a regra e o caso, compreendida a situação em sua particularidade. (ROSSATTO, 2010, p. 50).

Este significativo avanço é reconhecido por Ricoeur, uma vez que provoca uma dilatação do campo da ação, não limitado mais à esfera da ação instrumental, mas atento à perspectiva mais elevada da sabedoria prática. Não obstante, para o filósofo francês, a ligação interna entre esses dois modos de ação permanente ainda muito vaga.

2 PARA UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO

A proposta de reconhecimento de Paul Ricoeur consiste em pensar o outro na perspectiva aristotélica, a partir da noção de “[...] vida boa com e para os outros nas instituições justas” e na norma moral kantiana, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), a partir da segunda formulação do imperativo categórico: “Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca simplesmente como um meio”. (*apud* RICOEUR, 1991)

A aposta de Ricoeur, de acordo com as linhas gerais de sua filosofia, consiste na implementação de um tipo de relação que não esteja mais assentada, primeiramente, na deposição do outro, e de igual modo, na rejeição da luta e do conflito como pontos de

partida exclusivos na relação entre as pessoas, tendo, deste modo, que investir em novas formas de reconhecimento. (ROSSATTO, 2008, p. 31). Ricoeur assume que é possível, tanto para o si-mesmo, quanto para o outro, reconhecer e ser reconhecido, sem recorrer à luta incessante por reconhecimento hegeliana, que pode conduzir à violência do estado de natureza hobbesiano.

Nessa proposta não há o abandono da questão do si-mesmo para tratar do outro. Pelo contrário, Ricoeur defende que é necessária uma reafirmação do si-mesmo de tal forma que não aconteça uma exaltação e nem uma humilhação do si, como se verifica nas filosofias do *cogito* e do *anti-cogito*. O si-mesmo para Ricoeur é entendido como um *cogito ferido*, ou seja, um *cogito* que é constituído, atravessado pela alteridade. Trata-se de um si-mesmo que pede para ser reconhecido com e para o outro, o si-mesmo como um outro.

Ainda pensando a questão do outro, Ricoeur dialoga com Husserl e Lévinas. E, propõe uma via intermediária entre ambos, no que diz respeito à questão da intersubjetividade. Para Husserl, o outro é percebido como um *alter ego*, enquanto que para Lévinas é a alteridade de um totalmente outro. A via intermediária ricoeuriana, estabelece que não há nenhuma implicação de contradição em considerar como dialeticamente complementares os movimentos do outro para o si mesmo e do si mesmo para o outro. Acerca disso Ricoeur coloca: “Os dois movimentos não se anulam uma vez que um se desenvolve na dimensão gnoseológica do sentido, o outro, na ética da injunção.” (RICOEUR, 1991, p. 396).

A solicitude é apontada pelo filósofo para resolver a dissimetria de base entre as duas propostas. A solicitude surge justamente da identificação com o outro sofredor, no momento de sua fraqueza, em que o si afeta-se com o sofrimento do outro, garan-

tindo a autêntica reciprocidade entre ambos. A solicitude “[...] introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre as partes inicialmente desiguais.” (ROSSATTO, 2008, p.30). Assim, a solicitude permite ao dar perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não carrega mais a obrigatoriedade e o peso da restituição. Este é o potencial contido na solicitude: “[...] estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo. (ROSSATTO, 2008, p.30).

Ricoeur coloca a necessidade de um reconhecimento positivo, que não mais conduza à violência. E quais são estas novas formas de reconhecimento?

Em sentido geral, Ricoeur admite que as felizes experiências positivas de reconhecimento são, sem dúvida, muito raras, embora preciosas (RICOEUR, 2004, p.21), e, por isso, não tão fáceis de serem encontradas. Ele as agrupa em dois conceitos principais: a economia do dom e os estados de paz.

A economia do dom é exemplificada pelos gestos de presentear alguém, pela polidez nas relações humanas e pelos ritos festivos. Para o filósofo, são esses alguns dos modos não violentos de reconhecimento do outro. Em outro momento, que ele denomina de estados de paz, estão incluídos os gestos de grandeza e de perdão e a prática da discriminação invertida ou positiva.

Ricoeur considera ainda três experiências de reconhecimento mútuo descritas pela cultura ocidental às quais dá o nome de estados de paz, a saber: a *filia* (amizade) na perspectiva aristotélica; o *eros* na abordagem platônica (desejo de ascensão espiritual); e o *ágape* (amor ou caridade) no sentido bíblico e pós-bíblico. O autor privilegia o *ágape*, uma vez que este envolve a máxima dar sem nada esperar receber em troca, e porque ignora toda a comparação

e todo cálculo, apresentando-se como pura e absoluta generosidade (SALDANHA, 2009, p. 23).

Para Ricoeur, em suma, o reconhecimento não se dá na luta, do contrário tenderia a levar a uma reivindicação sem limites, a um desejo incontrolável de ser reconhecido, aspectos que tão bem caracterizam a figura hegeliana da consciência infeliz e do mal infinito. Em um sentido, a tentativa ricoeuriana consiste em confeccionar uma teoria do reconhecimento que resgata a relação com e para o outro, segundo a exigência da ética, sob a categoria de solicitude, e da moralidade, sob a categoria de respeito, e ainda segundo a articulação entre a perspectiva da vida boa e as imposições das obrigações. (ROSSATTO, 2008, p. 31).

A solicitude possibilita estimar a si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo; e, o respeito (no sentido kantiano) traz consigo a distinção entre coisa e objeto, possibilitando a compreensão de que o reconhecimento do outro não se dá com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação de reciprocidade interpessoal, tomando o outro como fim em si mesmo. Contudo, para Ricoeur, diferentemente de Kant, o respeito não é tomado apenas em relação à lei, mas em referência ao outro, uma vez que o outro como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada.

O homem do ágape (que é o homem do primeiro gesto, o do dom, isto é, do gesto de dar generosamente, sem nada esperar em troca) e o homem da justiça (que é o do segundo gesto, o do contra-dom, isto é, o do gesto de retribuição que repõe o equilíbrio), estejam ‘prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência’. (SALDANHA, 2009, p. 170).

Entende-se que a proposta de Ricoeur, de um reconhecimento positivo, não retira o conflito. Sua proposta consiste em retirar o conflito unilateral. Para Ricoeur, a violência na luta por reconhecimento é o resultado da falta de reconhecimento positivo. A este respeito diz:

Enquanto temos o sentimento do sagrado e o caráter de não-recompensa na cerimônia da troca sob seu aspecto cerimonial, então nós temos a promessa de termos sido reconhecidos ao menos uma vez em nossa vida. E se nós não tivermos jamais a experiência de ser reconhecidos, de reconhecer na gratidão da troca cerimonial, seremos violentos na luta por reconhecimento. São essas experiências raras que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência de Hobbes. (RICOEUR, 2010, p. 366).

Ainda no que tange à questão do reconhecimento do outro mediado pela via do respeito mútuo, este traz implicado consigo que: “A pessoa se encontre imediatamente situada num âmbito de pessoas, cuja alteridade recíproca, em qualquer caso, seja rigorosamente fundada sobre a irreducibilidade aos meios, dito de outro modo, a sua existência é a sua dignidade, seu valor não é comercial e ela não tem preço.” (RICOEUR *apud* ROSSATTO 2008, p. 33).

Para Rossatto (2008), o respeito, no sentido kantiano, distintamente dos outros afetos que advêm da sensibilidade, é o único móbil que a razão prática imprime de maneira direta na sensibilidade; e, por isso, ele alcança o grau de meta-sentimento. Assim, o respeito possibilita, num segundo momento, amparar uma releitura crítica da simpatia, uma vez que somente a retirada dos elementos que desencadeiam a fusão com o outro, poderá ser alçada a um lugar privilegiado em relação aos demais afetos.

Por fim, simpatia e respeito são vistos como partes integrantes de uma mesma experiência vivida: a simpatia é o próprio

respeito considerado em seu modo afetivo, e o respeito é a simpatia elevada ao nível ético.

Contudo, para Ricoeur, diferentemente de Kant, o respeito não pode ser tomado apenas em relação à lei, mas diante do outro, uma vez que o outro como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada. Neste sentido, a vida ética, de um lado, precisa ultrapassar o plano moral e jurídico e, de outro, se ancorar no mundo da vida que antecede a esses dois planos: só assim o respeito mútuo abriga a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda a um só tempo o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo.

3 A SABEDORIA PRÁTICA E OS CASOS DIFÍCEIS (*HARD CASES*)

A sabedoria prática não é, como já frisado anteriormente, mais uma instância que se acrescenta, de forma complementária, à perspectiva ética e à moralidade. Como entender, então, a sabedoria prática ou o juízo prudencial?

Paul Ricoeur trata especificamente desse tema no nono estudo de *O si mesmo como um outro*, que intitulou “O si e a sabedoria prática: a convicção”, apontando para a possibilidade de resolução de algumas questões muito debatidas da ética contemporânea, os chamados casos difíceis (*hard cases*).

No estudo, o filósofo aborda de forma geral os casos que envolvem a vida começando (aborto, clonagem de embriões, células tronco) e a vida terminando (eutanásia, doentes terminais, sofrimento). E, em outro momento, nos textos que compõem *O justo 2*, publicado originalmente em 2001, ele retoma alguns aspectos do que antes sugerira, dando um tratamento mais acurado sobretudo aos casos que envolvem os juízos médico e jurídico.

Assim, é nestes dois textos, que é possível visualizar de forma clara o funcionamento do esquema básico de sua ética em que a sabedoria prática, e mais precisamente o juízo prudencial, se articula com outros dois juízos, o teleológico e o deontológico, na tentativa de resolução dos chamados casos difíceis.

A sabedoria prática é tratada por Ricoeur a partir da sabedoria trágica.

a) Sabedoria trágica

Ricoeur destaca um dos aspectos que a tragédia *Antígona*, de Sófocles, ensina a propósito da força da ação trágica o que já foi suficientemente destacado por Hegel. Logo: a estreiteza do ângulo da visão de cada um dos protagonistas envolvidos. (ROSSATTO, 2010, p. 55). No entanto, Martha Nussbaum em *A fragilidade do bem*, sugere outro aspecto a ser considerado como importante: há nos dois protagonistas – Antígona e Creonte – uma estratégia que consiste em diferenciar os conflitos internos em relação a suas respectivas causas. (RICOEUR, 1991, p. 286).

Após analisar o que escreve Ricoeur e vê-lo testar esses dois aspectos com base na oposição amigo-inimigo, conclui-se que a sabedoria trágica deixa duas lições principais, a saber: i) esta não é ética. Consiste em ensinar que a tragédia não foi escrita para dar uma lição de moral. Pelo contrário, ela conduz a um impasse ainda maior que tem como ápice um desenlace ameaçador: ou se decide bem ou sofrer-se-á as mais terríveis consequências. (RICOEUR, 1991, p. 290). A ameaça, sim, esta exige uma resposta ética. Portanto, a solução do impasse não vem da sabedoria trágica, esta apenas deixa diante de uma aporia ético-prática. E, é daí que vem a segunda lição. ii) um convite a reorientar a ação. Como coloca o próprio Ricoeur: “[...] após ter desorientado o olhar, condena o homem da

práxis a orientar de novo a ação com seus próprios riscos e custos, no sentido de uma sabedoria prática em situação que responda melhor à sabedoria trágica.” (RICOEUR, 1991, p. 290).

O que Ricoeur propõe para resolver os impasses morais é desenvolver uma sabedoria prática em situação, que se constrói na diferenciação com a proposta de Hegel de análise do trágico. E, neste sentido, com relação ao filósofo alemão, dois deslocamentos são notáveis: um diz respeito ao tipo de reconciliação; o outro, ao lugar do conflito no processo da aprendizagem moral.

De acordo com Ricoeur, a reconciliação hegeliana só ocorre depois que os personagens envolvidos no conflito renunciarem em definitivo a seus próprios pontos de vista. O conflito só poderá ser resolvido, com a abdicação das certezas individuais, em nome de um saber absoluto. (RICOEUR, 1991, p. 57). No entanto, a ideia defendida por Ricoeur é de um processo ético-pedagógico capaz de acompanhar toda a extensão da ação.

A segunda correção ao hegelianismo, proposta por Ricoeur, implica no deslocamento do “[...] lugar inevitável do conflito na vida moral.” (RICOEUR, 1991, p. 290). Se, primeiramente, o conflito estava situado no início do processo dialético, necessitando ser, em seguida, abandonado por uma síntese superior, agora, necessariamente, ele terá de acompanhar todo o percurso da ação. (RICOEUR, 1991, p. 291). Diversamente de Hegel, Ricoeur coloca: o conflito “[...] não está somente à procura da aurora da vida ética, mas se situa no decorrer do caminho que conduz da regra ao julgamento moral em situação.” (RICOEUR, 1991, p. 292).

Em complementaridade a esse deslocamento, Ricoeur acrescenta, distintamente de Hegel, que a unilateralidade dos caracteres não é a única fonte do trágico, mas ele resulta também de

um desacordo em termos de princípios morais. (RICOEUR, 1991, p. 292).

Ainda neste sentido, Ricoeur complementa em *O justo 2* (2008, p. 272), na Antígona, trata-se antes de tudo de um conflito de deveres. Fora de um contexto específico, os deveres de amizade, que moviam Antígona, e os deveres de cidadão, que moviam Creonte, podem ser plenamente compatíveis entre si. Contudo, num contexto, em específico, no qual a finitude humana causa cegueira, passionalidade e intransigência, os personagens envolvidos não veem de forma clara os princípios com os quais estão identificados.

A solução que Ricoeur propõe é agir com sabedoria prática, isto é, não interromper o livre fluxo dialético entre a perspectiva ética e a moralidade, que deve acompanhar do início ao fim a ação humana. Tem-se aqui um movimento vivo entre a perspectiva ética englobando o difuso horizonte dos valores habilitados pela herança cultural (costumes), e o juízo moral em situação, no qual se aplicarão princípios, regras ou normas a um uso concreto.

A este respeito coloca, de forma conclusiva “[...] minha aposta é que a dialética da ética e da moralidade [...] ata-se e desata-se no julgamento moral em situação, sem a adjunção, ao nível de terceira instância, da *Sittlichkeit*, florão de uma filosofia do *Geist* na dimensão prática.” (RICOEUR, 1991, p. 292).

Contudo, a dialética entre a perspectiva ética e a moralidade se mostra de forma mais clara na aplicação da sabedoria prática à resolução dos casos difíceis. Uma vez que a sabedoria prática, de acordo com a proposta ricoeuriana, consiste em inventar condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude, de forma que se traia, o menos possível, a regra. (RICOEUR, 1991, p. 314).

b) Um exemplo de caso difícil

A partir da proposta de Ricoeur, os casos de conflitos práticos, que caracterizam o trágico da vida, terão de ser resolvidos mediante o julgamento moral em situação. Para isso, o sujeito da ação terá de recorrer continuamente “[...] ao fundo ético sobre o qual a moral se destaca.” e, num movimento contrário, este mesmo fundo ético passará constantemente pelo crivo da moralidade (Cf. 1991, p. 201 e 293). Ou seja, se a fonte do conflito está radicada na ética recorre-se à moralidade e vice-versa. (ROSSATTO, 2010, p.58).

Numa conversa com Ricoeur, Yves Pélicier afirma que a ética convida constantemente a tomar partido, sendo que esta é alimentada constantemente pelos conflitos. E, neste sentido o filósofo francês coloca: “[...] aquilo a que os juristas chamam os *hard cases*, os casos difíceis, são aqueles em que não sabemos qual a regra para os enquadrar. É preciso inventar uma espécie de regra *ad hoc*. [...] Nestes casos, é preciso inventar ao mesmo tempo a norma e o juízo. Representam verdadeiros problemas.” (RICOEUR, 1994, p. 10).

Por fim, a título de exemplificação, analisa-se de um dos casos difíceis constante em *O si mesmo como um outro*.

O que fazer quando se está diante de um caso da vida terminando, quando se tem um moribundo em estado terminal e enfrenta-se o seguinte dilema: em respeito à regra não mentir, dizer toda a verdade sem admitir exceção; ou, por outro lado, fazer a exceção à regra e mentir deliberadamente para não debilitar mais quem já está debilitado e luta desesperadamente contra a morte. (RICOEUR, 1991, p. 314). É um caso que põe em jogo o respeito mútuo e a solicitude. Defender apenas uma alternativa do dilema em detrimento da outra é permanecer na sabedoria trágica. Contudo, é necessário decidir, mais que isso, a situação trágica obriga

a tomar uma decisão, caso contrário recaem as mais terríveis ameaças. Qual decisão tomar então?

A sabedoria prática consiste em inventar um comportamento adequado à singularidade de cada caso. E mais, não é possível que se admita uma solução unilateral ou arbitrária. Da mesma forma que não se transforma a exceção em regra. E, muito menos, aplica-se friamente, uma regra na espera que a responsabilidade de uma decisão dolorosa seja aliviada. Como resolver tal impasse? Ricoeur (1991, p. 314), a respeito desse caso, coloca que: “[...] a sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra.” Portanto, do ponto de vista moral, isso significa cumprir a exigência de aplicar a regra de não mentir; já do ponto de vista ético, a solicitude, em nome da bondade, exige que não se faça sofrer mais alguém que já sofre muito.

Por fim, Ricoeur ainda faz algumas ponderações na intenção de ajudar a superar esse dilema. Uma delas é no sentido de que talvez se deva ter compaixão por aquelas pessoas que não estão em condições físicas e morais para entender a verdade. Outra, propõe que, talvez, seja necessário saber dosar a comunicação da verdade. De acordo com Ricoeur, há uma diferença entre enunciar a doença, indicar seu grau de gravidade e proferir a verdade clínica como uma sentença de morte. E, ainda, pondera Ricoeur, em muitos casos é possível que a verdade chegue a um nível de troca que a relação entre dar e receber leve à aceitação da morte, cumprindo assim com a difícil tarefa de equilibrar o respeito à regra (ou à lei) e o respeito ao outro (solicitude). É, ainda, importante destacar a referência que Ricoeur faz ao justo meio como um bom conselho, sem ter valor de princípio universal, na resolução de dilemas tais como o da vida começando e da vida acabando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente estudo optou-se por dar ênfase à teoria do reconhecimento proposta por Paul Ricoeur, destacando desta forma a sabedoria prática e os sentimentos morais tais como o respeito (no sentido kantiano) e a solicitude, frente aos casos difíceis (*hard cases*).

Evidenciou-se no que consiste a proposta ética ricoeuriana em seus três momentos: a perspectiva ética, a norma moral e a sabedoria prática. A última, como visto, não consiste numa terceira instância que se acrescenta aos dois outros momentos da ética ricoeuriana, mas se articula com os juízos teleológico e o deontológico, na tentativa de resolução dos chamados casos difíceis.

A solicitude possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo; e, o respeito (no sentido kantiano) traz consigo a distinção entre pessoa e coisa, possibilitando a compreensão de que o reconhecimento do outro não acontece com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação recíproca entre pessoas, tomando o outro como fim em si mesmo.

Para Ricoeur, diferentemente de Kant, o respeito não é tomado apenas em relação à lei, mas diante do outro, uma vez que o outro como pessoa agredida e sofrida é bem mais que a lei violada. Neste sentido, a vida ética, de um lado, ultrapassa o plano moral e jurídico e, de outro, ancora-se no mundo da vida que antecede a esses dois planos: só assim o respeito mútuo abriga a alteridade num mesmo círculo ético que resguarda a um só tempo o si-mesmo como um outro e o outro como um si-mesmo.

Portanto, a partir da análise dos chamados casos difíceis (*hard cases*), situações limite que tratam da vida começando (aborto, manipulação genética e células-tronco) e vida terminando (eutanásia), percebe-se que Ricoeur põe à prova sua proposta éti-

ca avaliando como se articulam os saberes (ética teleológica) e as normas (ética deontológica) em situações concretas de julgamento. Para o autor, em ambos os casos há traços comuns, a saber, as posições adversas devem se mover no mesmo princípio de respeito, diferenciando-se somente quanto à extensão de sua aplicação.

Avalia-se, portanto, a aplicação do esquema ético ricoeuriano aos casos difíceis uma vez que em um dilema a resolução não é apenas teórica e, mesmo quando se tem convicção de que é a decisão correta a ser tomada, esta, por sua vez, não elimina o sofrimento. E, por fim, enfatiza-se o quão é importante que o agente moral leve em conta os sentimentos morais, tais como o respeito e a solicitude e que não aja apenas como um calculador que aplica a regra (ou lei).

REFERÊNCIAS

CORÁ, Élsio J. *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*. (Tese apresentada no curso de pós-graduação em Filosofia na PUC-RS) Porto Alegre: PUC-RS, 2010.

COSTA, Celso Paulo. O conceito de mal em Paul Ricoeur. (Dissertação apresentada no curso de pós-graduação em Filosofia na UFSM) Santa Maria: UFSM, 2008.

RICOEUR, Paul. *A luta por reconhecimento e a economia do dom*. Trad. Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. Revista *Ethic@* - Florianópolis v. 09, n.2 p. 357 - 367, Dez. 2010.

_____. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: UNESCO, 2004.

_____. *L'éthique, entre le mal et le pire*. Paris Document: archives du Fonds Ricoeur, 1994.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Trad.: Lucy Moreira César. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. *O justo 2*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSSATTO, Noeli D. Viver bem: a pequena ética de Paul Ricoeur. *In: Mente, cérebro & filosofia*. V. 11, p. 26-33. São Paulo - Brasil: 2008.

_____. A ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C. & HOBUSS, J. (Org.) *Virtudes, direitos e democracia*. Pelotas: UFPel, 2010.

SALDANHA, F. A. M. *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um Percurso pela filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2009.

O IMAGINÁRIO POÉTICO-SOCIAL EM PAUL RICOEUR: MÍMESIS E UTOPIA

Vinicius Sanfelice¹

A mimesis aristotélica é essencial para a teoria da metáfora desenvolvida por Ricoeur ao longo dos anos 1970 em diversos artigos, mais especificamente no livro *Metáfora Viva* (1975). Quando enaltece a capacidade mimética do homem – que não pode ser confundida apenas com uma capacidade de imitação da natureza – Ricoeur indica o papel inventivo que a arte desempenha enquanto promotora de sentido. A proposta é apresentar os pontos mais discutidos da mímese platônica, ou seja, suas considerações morais e políticas; não pelas considerações em si – mas porque Ricoeur defende que em Platão existe um preconceito com a imagem (como aparência do real) que inicia na filosofia um prejuízo em relação à imaginação que perdurará até a modernidade. Este artigo também discute o elemento fictício do imaginário, especificamente como uma possibilidade do sujeito adotar modelos a partir de fontes fictícias, como projeção, por exemplo. Em Ricoeur, essa capacidade é privilégio da imaginação produtora. Apresenta-se a dialética entre ideologia e utopia tendo como norte o papel da imaginação produtora, direcionado para o futuro, seu papel criativo, mas sem esquecer seus fundamentos conceituais que a transformam numa rica hipótese de trabalho para a fenomenologia.

Palavras-Chave: Mimesis. Ricoeur. Utopia. Imaginação.

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista Capes. sanfelice.vinicius@gmail.com.

ABSTRACT

The Aristotelian mimesis is essential to the theory of metaphor developed by Ricoeur over the 1970s in several articles, but specifically in the book *Living Metaphor* (1975). When he praises the mimetic ability of a man – that cannot be confused with just a capacity of imitation of nature - Ricoeur is indicating the originative role that art plays as a promoter of sense. Our purpose is to present the most discussed points of Platonic mimesis, therefore, their moral and political considerations, not because of the considerations itself - but because Ricoeur argues that, in the philosophy of Plato, there is a bias concerning the image (as an aspect of real) that starts in philosophy a loss in relation to the imagination that will endure until modernity. This article also discusses the fictional element of the imaginary, specifically as a subject's ability to adopt models from fictional sources, such as projection, for example. In Ricoeur, this ability is a privilege of the productive imagination. We will present the dialectic between ideology and utopia guided by the role of this productive imagination, directed to the future, it's creative role, but without forgetting the conceptual foundations that turn into a rich working hypothesis for phenomenology.

Keywords: Mímesis. Ricoeur. Utopia. Imagination.

1 RECUPERAR A MÍMESIS

Inicia-se o trabalho lembrando algumas proposições que se classificam como pacíficas em torno do conceito de mimesis, primeiro em Platão e posteriormente em Aristóteles. Pacíficas no sentido de que não constitui polêmica filosófica a diferença fundamental que há entre os dois autores a respeito desse conceito². Desenvolve-se essa diferença no que importa à filosofia da metáfora de Paul Ricoeur observando a relevância dessa interpretação para uma fenomenologia da imaginação derivada da linguagem e aplicada ao imaginário social. Em Platão, no contexto de uma discussão sobre as obrigações do filósofo e do estado em relação à verdade, quem é expulso da república são os poetas (tendo em mente o décimo livro da *República*). Sabe-se, por Sócrates, que as imagens nas mãos dos poetas e artistas em geral são como simulacros que ocupam a terceira posição em relação àquilo que é, ou seja, em relação à verdade. Perto dela, a imagem é uma sombra ou uma mera aparição ilusória produzida pelo artista. Cita-se uma parte da argumentação que depois servirá de base para a condenação de Homero e dos artistas em geral como promotores da corrupção juvenil: “[...] a imitação está muitíssimo distanciada da verdade, uma vez que toca somente uma pequena porção de cada coisa, parte esta que é ela própria apenas uma imagem. E isso, parece, é a razão de poder ela produzir tudo.” (PLATÃO, 2006, p. 424).

Estas linhas resumem muita coisa. A já citada distância em relação à verdade, a noção implícita de mimesis como imitação (e cuja tradução pode distrair), a limitação e a ilusão que constituem

² Que não constitua polêmica a diferença entre os especialistas não significa que a diferença não seja um ponto de partida de trabalho entre eles, como comprova o artigo de Bernard Piettre (*Platon et Aristote et la question de la mimèsis dans la tragédie*. Mimesis, Bauru, v. 23, n. 1, p. 13 – 38, 2004.) do ponto de vista poético-musical. Piettre procura contextualizar a, esta sim, polêmica, expulsão dos poetas no argumento platônico – sem deixar de notar a influência que a abordagem aristotélica exerce.

a imitação. Mas, lendo a partir de Ricoeur, não é menos prejudicial para a criatividade dos poetas que os defeitos da imitação sejam compartilhados como sendo os da imagem. Pretende-se que isso fique claro ao fim do trabalho, pois acredita-se que Ricoeur tem em alta conta o que ele chama de imagens poéticas criadas pelo artista. Platão considera a mimesis uma cópia, é nesse sentido que denomina ela uma imitação, e pode ser imitação de muitas coisas – não há uma delimitação do que pode ser imitado. Essa tarefa coube a Aristóteles, colocando-a no âmbito prático do fazer (da *poíesis*) e no âmbito teórico das ciências poéticas. Ele inaugurou a teoria da literatura, embora não conste, nos fragmentos que constituem a *Poética*, esse termo. O certo é que a autonomia da obra de arte nasce aqui ao desprender-se da submissão ao real, ao verdadeiro. Já não é correto traduzir mimesis por imitação, o próprio Ricoeur nota ao discutir o tema em *Metáfora Viva* (1975). Os franceses preferem traduzir por representação ao contrário dos portugueses que mantêm imitação. Ela é, agora, uma construção mimética que representa os homens em ação. Aristóteles diz que é próprio do homem produzir essas representações e sentir prazer ao produzi-las.

Dos fragmentos que restaram da *Poética*, a maior parte trata da tragédia, a arte e o gênero mimético por excelência, segundo Aristóteles. Composta de seis partes, a mais importante, é a fábula ou mito (Ricoeur prefere o termo intriga). Ela é a mais importante, e a alma da mimesis, por assim dizer, porque organiza sistematicamente as ações. Ordena suas partes constitutivas em uma ordem com início, meio e fim. Outra característica importante que Ricoeur retém é que a mimesis representa o verossímil e o necessário – isso serve de base para Aristóteles sustentar que a poesia é mais filosófica que a história, pois apresenta verdades mais gerais. A ruptura com Platão é mais forte aqui, pois a verossimilhança precede a questão do verdadeiro ou do lógico. Quando se afirma que

a interpretação da mimesis aristotélica por Ricoeur é vigorosa não se considera apenas a simples retomada do conceito como invenção ou criação. Domenico Jervolino afirma haver no nexos mimesis-metáfora algo que nos compromete com a noção de verdade metafórica. (JERVOLINO *apud* Haro, 1990, p.61). Esse nexos e esta noção determinam o problema da imaginação que afligia Ricoeur nos anos 70 e que deve parte de suas dificuldades àquela identificação platônica entre a mimesis e a imagem como sombra.

Então, como a teoria da metáfora desenvolvida por Ricoeur estabelece esse nexos (a), qual o papel dessa noção de verdade (b) e de que forma ela é determinante para a problemática da imaginação (c)? É o objetivo indicar algumas respostas para essas questões.

a. Comentadores como Vicente de Haro e Alfredo Martínez Sánchez³ consideram a função metafórica como uma releitura da mimesis aristotélica cujo foco passa a ser a criatividade representada pela inovação semântica, que será tema de *Metáfora Viva e Tempo e Narrativa*. A teoria da metáfora de Ricoeur fornece uma abordagem hermenêutica para a questão de como produzir imagens e não apenas considerá-las como sombras, sejam elas da percepção (que é um preconceito moderno) ou dos arquétipos platônicos. Aborda-se, agora, imagens poéticas geradas pela enunciação metafórica, entendida como o significado emergente da regulação dos predicados conflitantes. É a imaginação que regula essa impertinência semântica e é ela que fornece a nova pertinência. A mediação faz emergir uma nova significação. Os enunciados poéti-

³ O artigo de Martínez Sánchez (*Invención y realidad. La noción de mimesis como imitación creadora en Paul Ricoeur*. *Dianoia*, N° 57, 2006, pp. 131-166) é o mais completo dos encontrados e de que se fez uso. Recria as influências e as consequências da teoria mimética em Ricoeur, e estrutura-a da seguinte maneira (p. 140): a) preocupação ontológico-referencial; b) função cognitiva da arte; c) conceito de mundo ou realidade (como referência de 2º grau e criação).

cos e os metafóricos comportam uma saída da linguagem para algo além dela, a partir da ideia de uma referência dupla. A abolição de uma referência de primeira ordem, característica do discurso ordinário, em prol de uma referência de segunda ordem que emana do discurso poético. As possibilidades heurísticas da ficção e a capacidade de redescrição, que é tão importante para Ricoeur, derivam da mimesis aristotélica. Na interpretação de Ricoeur (da *Poética*) a redescrição é a da própria ação humana, ela é a recriação ficcionalmente estruturada de homens agindo.

b. A teoria da metáfora em Ricoeur faz uso de uma ontologia própria, derivada da plenitude da língua e da finitude do entendimento. O que se chama o enxerto hermenêutico na fenomenologia é o reconhecimento dessa finitude, e que pode ser resumida pela constatação de que há mais na experiência de vida do que a teoria pode captar. A imaginação faz a mediação entre a “[...] perspectiva finita da percepção e o objetivo infinito do verbo” (MARTINEZ, CRESPO, 1991, p.12)⁴. A linguagem, no discurso poético, tem essa dupla referência: a si mesma, enquanto jogo que rompe com o real e o cotidiano da linguagem ordinária, e além de si, enquanto possibilidade de redescrever a realidade. A metáfora viva é uma dessas formas de discurso cujos enunciados trazem algo novo à linguagem - são fontes de inovação semântica. Com esses elementos, a filosofia de Paul Ricoeur começa a investigar a criatividade desses enunciados metafóricos a partir da distorção, ou desvio, que ao perturbar a ordem lógica gera um novo significado. A predicação desses enunciados é de um tipo ambíguo (eles dizem é e não é ao mesmo tempo) e eles requerem uma resolução para a tensão dos termos contraditórios. A imaginação também é a fonte

⁴ MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. (eds.). Auto-compréhension et histoire. Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation. *Atas Del Symposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 12.

da verdade metafórica – pois na ideia de referência de segunda ordem, e de redescrição, está em jogo um sentido de verdade como manifestação que faz perceber a realidade como hipótese – simular conscientemente. Para Ricoeur, simular é possível pelo poder heurístico da ficção, revelado no caráter tensional entre verdade literal e verdade metafórica. Entrando na questão da ambição de verdade da linguagem poética, o autor lança mão de Roman Jakobson para defender a tese de que a função referencial da poesia contém uma mensagem ambígua, não de menor qualidade. Muito pelo contrário, essa referência ambígua, essa referência de segunda ordem, tem um ponto de vista ontológico. Para Martínez Sanchez,

Esta mimese desvela a capacidade cognoscitiva da imaginação e introduz uma forma de verdade na poesia como poder de detecção ontológica, como revelação do real, de maneira que ao ver-come do enunciado metafórico corresponde um ser-come na ordem extralinguística. A noção de mimese implica assim uma teoria da verdade, que inicialmente se coloca como verdade metafórica, e se aparta da concepção de verdade-adequação própria da noção de representação (SÁNCHEZ, 2006, p. 135).

c. O conceito de mimesis aristotélica, na interpretação de Ricoeur, é fundamental para sua filosofia, como comprova a própria continuidade dela em *Tempo e Narrativa*. Ela é ampliada e auxilia a compreensão das aporias temporais. Não se aborda essa temática, o que é censurável – pois a noção de elevação a partir da mimesis trágica abre possibilidades éticas (BRITO JUNIOR, 2012) que se acaba perdendo aos deter-se nos aspectos cognoscitivos. Esses aspectos cognoscitivos podem interessar, via o problema da imaginação, quando articulados com o problema kantiano da distinção entre imaginação reprodutiva e imaginação produtiva, derivada da doutrina do esquematismo e prolongada no jogo livre da imaginação e do entendimento através do juízo estético. O que se destaca

é a ligação entre poesia, verdade e ontologia que a *mímesis* permite quando interpretada como um processo que conjuga imitação e invenção. O problema maior, de outros que podem ter escapado a Ricoeur, é o quanto essa imitação é determinada pela natureza, enquanto *mímesis physeós* – e a consequente determinação da plenitude semântica à plenitude natural. Ricoeur quer evitar ou desfazer o equívoco dessa determinação.

Em Platão, num contexto distinto e justificável, que é o de uma melhor teleologia (finalidade de uma cidade justa), cabendo ao filósofo a exortação ao filosofar, a natureza submete a arte. Em Aristóteles, ao contrário, e por isso mesmo preservando a autonomia da arte, a natureza (a *physis*) é uma referência, mas nunca uma determinação. No parágrafo que encerra o estudo de Ricoeur dedicado à *Poética* e à *Retórica* aristotélica em *Metáfora Viva*, concentra o essencial da sua teoria mimética:

Toda *mímesis*, mesmo criadora, sobretudo criadora, está no horizonte de um ser no mundo que ela torna manifesto na mesma medida em que ela eleva ao *mythos*. A verdade do imaginário, a potência de revelação ontológica da poesia, eis o que, de minha parte, vejo na *mímesis* de Aristóteles. É por ela que a *léxis* é enraizada e que os próprios desvios da metáfora pertencem à grande tarefa de dizer o que é. Mas a *mímesis* não significa apenas que todo discurso *está* no mundo. Ela não preserva apenas a função *referencial* do discurso poético. Enquanto *mímesis physeos*, ela liga essa função referencial à revelação do Real como ato. É função do conceito de *physis*, na expressão *mímesis physeos*, servir como *índice* para esta dimensão da realidade que não se manifesta na simples descrição do que nela é dado. Apresentar os homens ‘*agindo*’ e todas as coisas ‘*como em ato*’, tal bem poderia ser a função *ontológica* do discurso metafórico. Nele, toda potencialidade adormecida de existência parece *como* eclodindo, toda capacidade latente de ação, *como* efetiva (RICOEUR, 2000, p. 74-75, grifos no original).

2 ATRAVÉS DA TEORIA MIMÉTICA E DA IMAGINAÇÃO

No outono de 1975, Paul Ricoeur proferiu dezoito palestras em solo americano, palestras que foram editadas e publicadas anos depois, por George Taylor. Seu tema central é a dialética entre ideologia e utopia, mas como em outros textos e palestras do mesmo período, o interesse de Ricoeur está dirigido para um reestabelecimento do papel da imaginação na história da filosofia. Acredita-se que a imaginação é mais que um conceito funcional na filosofia de Ricoeur, que ela tece os seus muitos temas dispersos. O que se chama reestabelecimento do papel da imaginação começa pela história dos seus prejuízos, ou melhor, dos preconceitos dos filósofos com a imagem. Neste livro que reúne as palestras americanas a ideologia e a utopia são entendidas como um produto da imaginação e narradas a partir da sua má-fama. Em outras palestras, proferidas dois anos antes, Ricoeur escreve que a imagem, enganosa já em Platão, é mero resíduo da percepção na filosofia de Hume. Tem-se em mente que a tradição filosófica trata a ideologia e a utopia de um modo igualmente prejudicial, e limitante: uma contraposta à realidade e à ciência, e a outra considerada como sonho e fantasia. O conceito de ideologia é referido à Marx, considerado o paradigma quanto ao tema – e os demais autores tratados no livro (Althusser, Mannheim, Habermas) são discutidos em relação a esse paradigma. Nele, a contraposição entre ideologia e realidade começa em *A Ideologia Alemã* (1846), em que a primeira é considerada uma distorção que se contrapõe à práxis (que caracteriza o indivíduo vivo e ligado a sua condição material). Mannheim, o primeiro a incluir ideologia e utopia no mesmo quadro conceitual, as diferencia, mas contrapõe ambas à ordem: a primeira a legítima, a outra a fragmenta. Por outro lado, em Althusser, a ideologia é con-

traposta à ciência, ou seja, ao marxismo - cuja principal tese nessa interpretação trata da relação causal entre as forças anônimas da infraestrutura (base da sociedade) e a superestrutura (cultura, arte), que é ideológica e reage à infraestrutura.

O problema, para Ricoeur, é considerar essa relação entre forças econômicas e ideias como causal – e aqui ele introduz Max Weber para pensar essa relação dentro de um quadro motivacional. Entendida como uma motivação da classe dominante, a ideologia alcança um segundo nível, em que ela não funciona mais como distorção, mas como legitimação que preenche o hiato entre a crença dos governados e a pretensão dos governantes. Para encontrar os pontos positivos da utopia e da ideologia, Ricoeur aprofunda esses conceitos, indo além da interpretação marxista. Os pressupostos do argumento de Ricoeur são que a ideologia, conceitualmente, só é entendida como distorção ou como legitimação a partir da estrutura da ação - que para ele é simbólica. A práxis pode ser distorcida, mas essa distorção faz parte da própria práxis: ela possui uma parte ideológica. Estão implícitas aqui discussões que Ricoeur teve com Habermas e outros autores sobre as possibilidades da hermenêutica enquanto ciência social, principalmente sua defesa da hermenêutica como ciência crítica e, conseqüentemente, a identificação da interpretação das distorções ideológicas como processos de dessimbolização.

A ideologia cumpre um papel mediador na sociedade: sua função positiva é realizar (fazer aparecer) uma integração que preserva a identidade social. A função positiva da utopia é a de questionar essa integração a partir de um ponto de vista ideal – e é essa dialética que para Ricoeur forma o juízo crítico. Ela inclui também o lado patológico de ambas as imagens sociais proporcionadas pela imaginação: a ideologia como distorção, e a utopia como loucura. A importância da dialética é mostrar que socialmente elas se curam

– a ideologia fornecendo o elemento de identidade para a utopia, e esta fornecendo o antídoto para a rigidez e a petrificação daquela.

2.1 OS FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DO IMAGINÁRIO POÉTICO-SOCIAL

Neste primeiro tópico esboça-se uma sistematização do percurso que permitiu a Paul Ricoeur tratar a utopia e a ideologia como produtos do imaginário social – em que medida o desenvolvimento dessa dialética é o resultado do reestabelecimento do papel da imaginação referidos na introdução? Após a história dos prejuízos ou dos preconceitos dos filósofos em relação à imagem, Kant proporcionou à imaginação um papel constitutivo na realidade dos fenômenos através de sua doutrina do esquematismo, e assim reverteu o problema da submissão da imagem em relação à percepção dividindo a imaginação em reprodutiva e produtiva.

Ricoeur parte dessa ideia de imaginação enquanto produção de imagens, ou seja, enquanto método – e quando introduz um vocabulário husserliano para considerar a imaginação é na mesma medida em que Husserl afirma a imaginação (o poder de ficcionalizar) como o gesto filosófico por excelência. Suspender-se, agora essa ideia de método (Kant) e de gesto (Husserl), por ora é suficiente considerá-los os fundamentos últimos do projeto de Paul Ricoeur – e seu direito de transitar entre os dois autores, entre as duas filosofias. Contextualizando a imaginação dentro do projeto filosófico de Ricoeur, encontra-se primeiramente a questão do símbolo (especificamente a simbólica do mal) e a dificuldade de lidar com um conceito tão polissêmico – afinal, estrutura-se a função simbólica, tenta-se domá-la via uma topologia social, mas é muito difícil dizer o que não é, ou não pode ser um símbolo. É preciso encontrar um sistema (ou melhor, uma funcionalidade) dentro de

um sistema maior, que para um hermenauta é sempre a linguagem, que possibilita pensar a recriação da realidade de um modo estruturado, o que significa dizer: que comporte junto ao seu poder a sua resolução de verdade, o seu convencimento conceitual. Eis, então, mais do que a possibilidade, mas a necessidade da imaginação encontrar a metáfora.

A teoria da metáfora é a resposta para a questão de como derivar a imagem da linguagem, ao mesmo tempo em que permite ultrapassar o tratamento da imaginação em função da percepção via a inovação semântica. As imagens poéticas geradas pela enunciação metafórica, são entendidas não como significado desviado ao nível da palavra (na teoria semântica substitutiva: transporte do nome de uma coisa para outra coisa), mas como significado emergente da regulação dos predicados bizarros ao nível da frase – do enunciado inteiro (teoria do choque/tensão entre campos semânticos). É a imaginação que regula essa impertinência semântica e é ela que fornece a nova pertinência, tal como no esquematismo, ela provê uma imagem. A mediação faz emergir uma nova significação. A imaginação é a apercepção, a visão súbita, de uma nova pertinência predicativa, a saber, uma maneira de construir a pertinência na impertinência.” (p. 218). Agora, aceitando esse fundo teórico, como a imaginação pode atuar além do discurso? Numa esfera prática? Fala-se da linguagem como o horizonte do hermenauta. Acrescente-se a isso a volta ao mundo (às coisas mesmas) como o horizonte do fenomenólogo. A não redução ao universo linguístico como um mundo fechado em si mesmo, alheio a um sujeito concreto, impulsionou o confronto de Ricoeur com o estruturalismo – do mesmo modo, a não redução da fenomenologia idealista ao *cogito*, impulsionará o confronto com Husserl, não o seu abandono, mas sua leitura crítica.

Como afirma Castro (2002), a primeira contribuição de Ricoeur à filosofia da imaginação (via fenomenologia) consta em seu trabalho sobre a vontade, o ponto de partida de seu projeto filosófico. As essências do querer podem absorver diversos gestos na vida concreta: projeto, motivo, necessidade, esforço. Mas metodologicamente, Ricoeur interpreta essa possibilidade, acredita-se, como um recurso que Kant e Husserl já tinham alcançado limitadamente.

É no imaginário que eu experimento o meu poder de fazer, que eu tomo a medida do eu posso. Eu só atribuo a mim mesmo o meu próprio poder, enquanto agente da minha própria ação, descrevendo-o para mim mesmo com os traços de variações imaginativas sobre o tema do eu poderia ou até do eu teria podido de outro modo, se tivesse querido” (p. 224),

O ato de imaginar toma progressivamente o lugar da vontade quando também as questões intersubjetivas tomam precedência às epistemológicas na fenomenologia posterior (mas sempre em referência) a Husserl. Ao analisar a 5ª meditação cartesiana pensa-se, com Ricoeur, que o acoplamento, a parêlha (*paarung*) que acontece no fluxo temporal-histórico – necessita de um conceito operativo que forneça a inteligibilidade da ação individual frente aos outros indivíduos. Este conceito, subordinado ao princípio de analogia que possibilita ver a semelhança do outro, é a imaginação, ou melhor, a implicação das possibilidades do eu derivadas das variações imaginativas. A transferência em imaginação que gera a apercepção analógica ajuda a constituir a intersubjetividade caracterizada pela empatia (*emfühlung*).

Imaginar-se ocupando o lugar do outro é ir além da objetividade anônima nas relações cotidianas. A pessoa coloca-se nesse outro lugar através de uma analogia entre as subjetividades, e essa

disposição metafórica de ir até o outro é exercida através de práticas imaginativas, como afirma Ricoeur. Nesse caso específico, às práticas da imaginação social: ideologia e utopia.

A imaginação produtora, atrás evocada – e que considerávamos como o esquematismo deste elo analógico -, só pode ser restituída a si mesma através da crítica das figuras antagônicas e semi-patológicas do imaginário social” (p. 228).

O desenvolvimento dessa filosofia da imaginação de matiz hermenêutica e histórica dá continuidade ao projeto de Ricoeur, em que a interpretação do excesso de significação é a tarefa por excelência das ciências humanas, e entre os modos privilegiados de abordá-la estão o símbolo e a metáfora.

2.2 A DIALÉTICA ENTRE IDEOLOGIA E UTOPIA: A FAVOR DA IMAGINAÇÃO PRODUTIVA

Toma-se em consideração os aspectos da ideologia discutidos por Ricoeur que ajudam a entender a utopia, e o motivo dessa abordagem é que se a importância da imaginação produtora em relação à imaginação reprodutora, e o problema que determina o preconceito dos filósofos quanto à noção de imaginação como reprodução de imagens e mero acessório da percepção - até a reviravolta kantiana, a utopia pertence ao eixo da imaginação produtora na dialética com a ideologia e é por isso que é privilegiada. Historicamente a posição do sujeito é diversa nos dois conceitos: a ideologia é sempre do outro (é deles, são eles), a utopia é sempre nossa (sendo também um gênero literário). Na análise que Ricoeur faz de Marx: sua contribuição foi tratar a ideologia como uma imagística – a imagem invertida da realidade, a partir da crítica que Feuerbach faz da religião (homem/Deus). A distorção que decorre de uma inversão, e que

Marx estende para todo o campo das ideias. As utopias, incluindo as socialistas, são tratadas pelo marxismo como ideologias.

Em Althusser, o próprio Marx é considerado um ideólogo emotivo. Com Mannheim, o conceito de ideologia é ampliado, embora a discussão passe a girar em torno da reflexividade do conceito: se a teoria faz parte do referente, como falar de ideologia? Esse problema engloba o próprio marxismo, que reduziu todas as utopias a ideologias, e agora faz parte dessa redução⁵. A transição do conceito marxista de ideologia como distorção para o de integração (que Ricoeur encontra em Geertz) passa pela já citada função de legitimação do sistema – a *herrschaft* (autoridade e domínio). O sistema necessita que o domínio das autoridades possua sentido para sentir-se integrado num mesmo código de interpretações. Esse é o papel positivo da ideologia, que ela exerce ao transpor o hiato entre a pretensão da autoridade e a crença do cidadão. A passagem da ideologia para a utopia é necessária, pois o papel positivo da primeira – conforme indicado anteriormente – está sempre prestes a tornar-se patológico, o que significa estancar-se em uma função conservadora de preservação de uma ordem, correspondendo a ele, ou melhor, sendo gerado pela imaginação social como um processo reprodutivo de espelhamento da ordem. Assim como Ricoeur assinala a possibilidade do processo ser produtivo, ou como ele denomina, em relação a ordem, irruptivo, há interesse nessa capacidade de imaginar outra coisa.

A utopia, basicamente, significa o lugar nenhum, o lugar vazio, o que não está em nenhum lugar. Sua unidade, nesse sentido⁶, é através da sua função de imaginá-lo, pois enquanto conteúdo

⁵ A reunião desses problemas internos às ciências sociais ou políticas, e à própria hermenêutica, indicam a necessidade de entender a distorção dentro de uma função simbólica.

⁶ Sentido congruente com sua descrição como nossa e como um gênero literário próprio: a utopia de Thomas Morus, a utopia de...

ela é diversa. Para Ricoeur, a utopia exerce sua função expondo o hiato que a ideologia transpõe – como constituinte do imaginário social ela é neutralizadora e, num primeiro momento, subversiva.

A utopia introduz variações imaginativas sobre os tópicos da sociedade, do poder, do governo, da família, da religião. O tipo de neutralização que constitui a imaginação como ficção encontra-se em ação na utopia. (RICOEUR, 1991, p. 89).

Através desse processo de contraposição é que ocorre a reflexividade do outro processo, o de integração. No entanto, a utopia possui a patologia de ser também um escapismo: a citada função neutralizadora está ligada à sua disjunção com a realidade atual. Será sempre possível, a partir da utopia, fugir das dificuldades reais da sociedade.

Ricoeur fundamenta a primazia que concede ao possível da utopia. O primeiro autor a ser discutido é Mannheim. Suas contribuições são importantes, pois ele buscou fornecer um conceito de utopia, uma hipótese que poderia ser investigada dentro de uma tipologia que também foi procurada – e finalmente, ele buscou descrever a dinâmica da utopia dentro dessa tipologia. Na leitura de Ricoeur, o que Mannheim realiza é uma sociologia da utopia que constrói seu conceito a partir de uma abstração generalizante para poder investigá-lo. Sua definição de utopia possui ligação com um estrato social – ela é o discurso de um grupo, e é também uma mentalidade (*geist*) que fornece uma imagem inteligível à experiência desse grupo. Além disso, ela possui um sentido particular do tempo histórico, cada utopia representa uma redução temporal do hiato entre ideia e realidade – o exemplo mais citado é o quilianismo anabatista, na qual o transcendente desce do céu para a terra, ou seja, da ideia para a realidade, e realiza a revolu-

ção. Outros casos são o conservadorismo e o socialismo-comunista, como exemplos que cumprem as características necessárias para Mannheim considerá-los utopias. Ricoeur observa que considerar a utopia como um contínuo processo de realização em direção à realidade, de eliminação da incongruência com o real, é atestar que ela está sempre em declínio – o que trás diversos problemas, entre eles, a fragmentação das visões de mundo, a ausência de uma meta a atingir, em suma, uma vitória do objetivismo (diante das incongruências da ilusão) que ele considera oca. Defende-se, afinal, uma capacidade humana de criação ficcional que se move entre a defesa de uma reinstituição do poder, sobre novos fundamentos, e a extinção desse poder pura e simplesmente. Ricoeur descreve essa capacidade de ficcionalizar como uma articulação da experiência social que não se deve abdicar – filosoficamente ela é descrita como uma variação imaginativa sobre o poder, a *epoché* defendida por Husserl. A suspensão da realidade via utopia como um recurso à crítica, e não um mero gênero literário como se poderia pensar.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 1990.

BRITO JUNIOR, Antonio Barros. O desafio ético na hermenêutica do distanciamento de Paul Ricoeur: o si-mesmo como um outro do leitor. *Nonada, Letras em Revista*. Porto Alegre, ano 15, n. 18, p. 279-290, 2012.

CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

JERVOLINO, Domenico. *The Cogito and Hermeneutics: The question of the Subject in Ricoeur*, Dordrecht-Boston-London,

Kluwer Academic Publishers, 1990 *apud* HARO, Vicente em “*La mimesis de Aristóteles desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*”

MARTINEZ, Tomás Calvo, CRESPO, Remédios Ávila. (ed.). Auto-compréhension et histoire. Paul Ricoeur: los caminos de la interpretation. *Atas Del Symposium Internacional sobre el pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Anthropos, 1991.

PLATÃO. *A república*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

PIETTRE, Bernard. Platon et Aristote et la question de la mimèsis dans la tragédie. *Mimesis*, Bauru, v. 23, n. 1, p. 13 – 38, 2004.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Ideologia e utopia*. Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa, Edições 70, 1991.

SÁNCHEZ, Martínez. Invención y realidad. La noción de mimesis como imitación creadora en Paul Ricoeur. *Dianoia*, N° 57, 2006, pp. 131-166.

TAYLOR, George H., *Ricoeur's Philosophy of Imagination* in. *Journal of French Philosophy*, Vol. 16, p. 93, 2006; U. of Pittsburgh Legal Studies Research.

JUSTIÇA – DA CRENÇA À DESCRENÇA

Ruth Rieth Leonhardt¹

RESUMO

Estuda-se a idéia de justiça segundo o pensamento de Paul Ricoeur, com o objetivo de identificar o conceito por ele elaborado e explicitar o lugar da justiça no contexto do seu pensar. Evidencia-se oscilações que podem ser encontradas em diferentes obras do autor que passam de uma valoração da posição no plano reflexivo da constituição do si para uma apreciação crítica dos procedimentos práticos da ação do Estado na regulação social. Verifica-se que há a crença na virtude da justiça mas descrédito com o resultado da ação do Direito penal.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Justiça. Vingança.

¹ Professora mestre acessora especial vinculada à Editora da Unicentro.

ABSTRACT



The idea of justice, according to Paul Ricoeur's thought, is herein studied in order to identify the concept developed by him and explain the place of justice in the context of his thinking. It is evident that there are oscillations in different works of the author, which move from an appraisal of the position in the reflective plane of oneself's constitution to a critical appreciation of the practical procedures used by the state in social regulation. It is verified that there is a belief in the virtue of justice, but discredits on the results of criminal law actions.

Keywords: Paul Ricoeur. Justice. Revenge.



INTRODUÇÃO

Estuda-se a idéia de justiça segundo o pensamento de Paul Ricoeur, com o objetivo de identificar o conceito por ele elaborado e explicitar o lugar da justiça no contexto do seu pensar. Pretende-se colocar em destaque as oscilações que podem ser encontradas em diferentes obras do autor.

O tema justiça impõe-se por si. Ele interessa ao direito, à política e à filosofia e aos três de forma integrada ao se interpenetrarem as investigações. A ideia maior referente à justiça releva da condição humana de viver junto. Assim, é válido afirmar que o homem nutre em si uma pré-compreensão de justiça. O viver junto estatui, naturalmente, um *ethos* que se consolida como fator necessário e cria normas de certo e errado para que a vivência em comum seja possível e harmonicamente organizada.

Essas normas recebem apreço e acolhida quando valorizam o agir de acordo com o *ethos* e punem as transgressões. Elas, nesse sentido, intimidam, coagem, obrigam. Para conservar a harmonia e o equilíbrio no grupo, faz-se necessária a justiça. Tomada como instância que torna o viver junto viável, o assunto dá azo a inúmeras reflexões que pretendem desvelar seus segredos visto que ela assume proporções maiores quanto mais intensa se mostra a fragilidade do homem, sua insegurança e seus conflitos com o outro.

Na filosofia a questão da justiça é recorrente. É tratada por Platão e Aristóteles por ser fator essencial para a formação do homem bom.

Werner Jaeger afirma que o termo grego *dike* (justiça), tem igual antiguidade que o termo *themis* (direito). *Dike* significa a cada um o que é seu, é uma medida e restabelece o princípio da igualdade, princípio ferido, ofendido, lesado quando alguém apro-

pria-se de algo a mais do que é seu, ou a que tem direito. No sentido forte do termo grego traduz uma aspiração de todos e de cada um dos membros de uma sociedade, com o justo orientando ações e desejos mesmo porque a ideia de justiça é uma das conquistas da racionalidade.

Estudos antropológicos provam que as idéias de bem e mal, de certo e errado, de sanção existem em todos os agrupamentos humanos porque todos os homens anseiam pelo que é bom e repudiam o que é mau, na medida em que cultivam um julgamento valorativo intrínseco. Por isso afirma-se que em torno da justiça se organizam todas as sociedades e se faz essencial definir os princípios de justiça, assente ideia diretriz a contribuir para a vigência da paz no convívio social.

Nesse artigo restringe-se o estudo do tema às posições definidas por Paul Ricoeur principalmente nas obras *Soi-même comme un autre*, *Le Juste I*, *Le juste II*, *Le juste, la justice et son échec*, extraindo-se delas o que se quer destacar.

1 A CRENÇA

Em *Soi-même comme un autre* obra em que Ricoeur desenvolve uma ontologia quando investiga a constituição do si e sua relação com o outro, o tema justiça aparece relacionado à compreensão do si mesmo. O sétimo e o oitavo estudo dessa obra são dedicados à ética e a justiça aparece como o terceiro elemento da definição de ética² aí proposta e se constitui a complementação necessária das duas primeiras ideias citadas, o viver bem e o outro, que implicitamente a requerem.

² «Appellons ‘visée éthique’ la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans les institutions justes.» (RICOEUR, 1990, p. 2002, grifo no original). Chamamos ‘visão ética’ a visão da ‘vida boa’ com e para outros em instituições justas.” (tradução nossa).

A convivência humana é uma disposição natural mas, mais que instintiva, é uma deliberação, uma decisão, uma resolução. Assim, o ser humano escolhe a formação do grupo nuclear, para procriar, para defender-se, para sobreviver. Essa escolha é uma resolução, não isenta de conseqüências que podem advir pelo envolvimento maior com o meio ambiente e com os outros núcleos geradores, patenteando-se, então, as peculiaridades das sociedades humanas. Dessa decisão decorre outro fato, o estabelecimento das inter-relações, a hierarquização, a organização das funções, que já são institutos sociais, dentro do grupo. Em suma, é a arquitetura substancial que viabiliza a vida grupal e a realização individual, na constituição de cada um como ser completo realizando o propósito de viver bem.

O viver bem, considerado sob a perspectiva aristotélica da vida boa, visa à felicidade. É o próprio Aristóteles quem afirma ser a felicidade o melhor dos bens mas que o homem, por mais feliz que se sinta, quer amigos para com eles fruir a alegria, como se lê: “[...] o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo o que é naturalmente bom. [...] Consequentemente, o homem feliz necessita de amigos.” (ARISTÓTELES, XI, 9, 1169b). É nessa linha que Ricoeur argumenta que a estima de si pressupõe a estima do outro e esta relação se consolida na amizade de pessoas que compreendem a necessidade mútua e partilham o intento de viver juntos para se tornarem seres mais completos e melhores, e na solicitude entendida como o processo que coloca o desejo de dar e receber num sentido duplo de troca, a força incrementadora para o si mesmo encontrar-se. Mas o viver bem projeta-se, propaga-se e pereniza-se na vida das instituições

Entretanto à medida que na sociedade o número de pessoas se amplia e que as relações humanas se estendem numa comunidade unida por um *ethos*, desaparece a relação mútua próxima e a solicitude já não dá conta daquilo que lhe inere. Há então a requisição de outro estado, uma nova norma que exorta o homem a estribar-se, apoiar-se na ordem da razão, produto do reconhecimento da substituição da força física, da lei do mais forte para a convenção. Nessa o homem engendra-se cidadão e cunha-se o espírito de um poder, uma instituição jurídica que esteia a sociedade com um fundamento, um alicerce inabalável denominado justiça. A transposição da amizade para a justiça ocorre com a percepção de que quem está distante também é um próximo.

“[...] le vivre-bien ne se limite pas aux relations interpersonnelles mais s’étend à la vie des *intuititions*. [...] Par institutions on entendra ici la structure de vivre-ensemble d’une communauté historique – peuple, nation, région, etc. – structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution permettra tout à l’heure d’éclairer. (RICOEUR, 1990, p. 227, grifo no original)³

A justiça impõe-se na medida da pluralidade e da extensão das relações visto ser impossível estatuir como fundamento único das ligações sociais o diálogo entre o eu e o tu. O diálogo, por sua eficiência ser restrita ao contato relacional, malogra ao responder ao convívio distendido entre muitos, quando as afinidades ficam esmaecidas. E só outra forma de relacionamento pode sustentar a comunidade estruturada na duração e na maior permanência temporal. É dessa fixação temporal enraizada nos costumes, nas tradi-

³ “[...] o viver bem não se limita às relações interpessoais mas se estende à vida das *instituições*. [...] Por instituições entende-se aqui a estrutura de viver junto de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc. – estrutura irreduzível às relações interpessoais e contudo religada a elas num sentido notável que a noção de distribuição permitirá daqui a pouco esclarecer.” (tradução nossa).

ções e no desejo de continuidade que as instituições emergem e é nelas e por elas que se sustentam as relações alargadas, dilatadas. Fica aqui ressaltada a subjetividade. Esta, porém, não supre o princípio de ordenação da sociedade, organização política a quem compete distribuir, dividir e compartilhar entre aqueles que se empenham em viver juntos, formando comunidade de povo, nação, língua, que têm nos costumes comuns o liame maior, toda a espécie de bens, vantagens e desvantagens nos tempos prósperos ou nos adversos. “ [...] or il appartient à l'idée d'action qu'elle soit accessible à des *préceptes* qui, sous la forme du conseil, de la recommandation, de l'instruction enseignent à réussir, donc «bien faire, ce qu'on a entrepris.»⁴ (RICOEUR, 1990, p. 200, grifo no original).

Aristóteles define a justiça como uma inclinação para agir, fazer e desejar o justo e exalta a justiça considerando-a a virtude perfeita, que não tem um meio termo e é praticada pelas pessoas em referência a si e ao próximo. Ela é uma disposição, uma vocação do homem bom que a exerce exatamente porque tem em si a tendência para fazer as coisas de modo correto para tornar-se cada vez melhor e para fazer ao outro o que é bom. “Portanto, a justiça é frequentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral [...] Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo.” (ARISTÓTELES, l 5, 1, 1130 a). Nessa linha, apresenta-se como regra moral e contempla o si mesmo, o outro, o tu da amizade que se encontra face a face, mas também o cada um, membro da sociedade, distanciado, porém presente. A palavra justiça é analisada em dois sentidos: como virtude,

⁴ “[...] ora pertence à idéia de ação que ela seja acessível aos *preceitos* que, sob a forma do conselho, da recomendação, da instrução ensinam a ter sucesso, portanto a ‘bem fazer o que se empreende’.” (tradução nossa).

é disposição, tendência, inclinação para a ação e desejo do justo. Como uma entidade, é um poder e se inclui no âmbito da política.

Uma instituição nasce porque cada membro do grupo dela participa igualitariamente, ocorrendo imediata e naturalmente a formação de um sistema, de uma organização em que há assunção de papéis, a coparticipação em encargos, deveres e benesses. Na concepção aristotélica, aceita por Ricoeur, é aí que surge o problema de que alguém tome para si mais do que lhe cabe. A solução aristotélica é a mediania que, nesse caso, se assenta na igualdade proporcional pelo reconhecimento que a igualdade aritmética é falha, é quase impossível, pois as pessoas e as coisas divididas são desiguais. O que vige é a heterogeneidade.

A justiça nas instituições tem a mesma função que a amizade nas relações pessoais próximas. Ela estabelece a igualdade para evitar os conflitos. As sociedades modernas estabelecem alguns princípios genéricos como a igualdade perante a lei. Resta então a repartição equitativa que retifica a lei quando essa opera na generalidade. Ricoeur atribui à instituição o importante encargo de viabilizar o viver junto na pluralidade, de sustentar a comunidade visto que é com a justiça que o bem de si se faz bem comum. «La fonction la plus générale de l'institution est d'assurer le *nexus* entre le propre, le proche et le lointain dans quelque chose comme une cité, une république, un Commonwealth.» (RICOEUR, 2001, p. 73, grifo no original).⁵

Cabe ao Estado praticar a excelência moral que lhe é própria, a justiça, pois é ele o guardião dela. E deve pautar-se pela prudência. Na ética, Paul Ricoeur estuda o justo sob duas relações que se cruzam: num plano horizontal sob o modelo que compreen-

⁵ “A função mais geral da instituição é estabelecer o *nexus* entre o próprio, o próximo e o longínquo em qualquer coisa como uma cidade, uma república, um *Commonwealth*” (tradução nossa).

de o si, o próximo e os outros e no plano vertical sob o modelo hierárquico do bom, do obrigatório e do adequado ou conveniente. No ponto de interseção instala-se a experiência moral mais básica, denominada ética fundamental, na qual se conjugam um eu capaz de fazer escolhas e a constatação, o discernimento de normas portadoras de cunho obrigatório, impositivo a determinar as razões legitimadoras de um discurso racional sobre a questão. Segue de um lado a visão teleológica aristotélica e de outro a posição deontológica de Kant.

Kant, ao enunciar os princípios do imperativo categórico põe sob a égide do dever, do cumprimento das normas a fórmula para o convívio. Dito de outro modo, o desejo, a aspiração à vida boa só se concretiza na submissão às normas de um julgamento moral, visto que si e bom se conjugam intimamente, e se completam pelo respeito ao outro realizado na solicitude, ato que amplia a amizade para a pluralidade dos homens. Ora, os princípios éticos oferecem ao Estado e ao Direito os fundamentos com que podem executar as funções que lhes cabem, a distribuição da justiça. O justo, nas palavras de Ricoeur, se situa entre o que é legal e o que é bom. Nem pode inclinar-se só para um lado ou só para o outro, mas é o fiel dessa balança para que a toda a sociedade contemple. Assim ele sobrepõe a igualdade pelo valor que ela assume no funcionamento das instituições substituindo a solicitude entre o eu e o tu pela consideração de cada um no intento ético de assegurar a continuidade e a significância entre os homens, na satisfação do desejo de todos.

Verifica-se que Estado, Direito e Ética formam um conjunto e se auxiliam mutuamente na aplicação da justiça. Portanto, a justiça é colocada por Ricoeur para preencher um lugar, por muito tempo vago, pelo esquecimento da filosofia em entender a posição

do homem capaz de agir no plano do viver em conjunto. As reflexões sobre a justiça trazem, pois, uma proposta de solução para os problemas criados pelos homens e que eles enfrentam quando se vêem premidos pela necessidade de conviver. Portanto, pode-se afirmar o valor positivo que Ricoeur atribui à justiça revestida do dom de viabilizar aos homens viverem em comunidades e permanecerem juntos para a realização de cada um.

Se no plano teórico ele constrói uma concepção ideal de justiça outorgando-lhe a função última de realização do si nas instituições, quando se detém no plano prático do Direito, em que a aplicação da lei se efetua para cada pessoa, a decepção é evidente. É o que se pretende mostrar a seguir.

2 A DESCRENÇA

Transposta para o plano institucional a justiça configura-se estruturalmente com a aceitação de várias condições necessárias: a autoridade do Estado que define as leis e designa as pessoas aptas a mediar as querelas e controvérsias para determinar a finalização dos conflitos, o que se efetiva com o pronunciamento e a decretação irrevogável da sentença, consorciando a vítima, o acusado e a lei na injunção de reparar a vítima, punir o culpado, penalizar a transgressão à lei e dizer à sociedade que ela está protegida

No polo oposto à valoração do justo que sustenta o direito positivo e lhe confere legitimidade para estatuir leis está a decepção com o final processo de aplicação da justiça que se reveste da autoridade suprema e última de determinar punição para o culpado. « S'il y a scandale intellectuel, c'est que le droit pénal représente une des conquêtes les plus remarquables de la rationalité au

plan de las transactions sociales livrées à la violence. » (RICOEUR, 2005, p.28).⁶

Na conferência denominada *Le juste, la justice et son échec* as investigações centram-se nas ações concretas do exercício da virtude justiça.

O clamor por justiça geralmente é um grito casuístico em virtude da sensação de se sentir injustiçado. A injustiça é o que primeiro se sente e que mais marca. Interessante é constatar que Paul Ricoeur, no prefácio da obra *Le juste 1* afirma que sua primeira percepção do direito tem como fator determinante o indignado grito: é injusto!, repetindo essa afirmação em vários outros escritos. E identifica os principais motivos da revolta e descrença contra a justiça, a infidelidade no cumprimento da promessa, as partilhas desiguais e a desproporção das retribuições que contribuem para o desenvolvimento do sentimento de injustiça. « Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice ; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. » (RICOEUR, 1990, p. 231)⁷

É a ideia de justiça que sustenta e faz nascerem as estruturas dos sistemas judiciais. Quando o que é justo se assesta sob o ponto de vista do que é legal, concede à lei o direito de obrigar, coagir, de forçar e até mesmo de praticar a violência. No próprio conceito primário de justiça está implícita a necessidade da sanção, que Aristóteles denomina justiça corretiva, fundamental para que, quando há o rompimento da mediania e da igualdade, seja defen-

⁶ “Se há escândalo intelectual, é que o direito penal representa uma das conquistas mais marcantes da racionalidade no plano das transações sociais livres da violência.” (tradução nossa)

⁷ “Ora o senso da injustiça não é somente mais agudo, mas mais perspicaz que o senso da justiça; porque a justiça é mais frequentemente o que falta e a injustiça o que reina.” (tradução nossa)

dida e restabelecida a equidade, a equiparação, a retidão. A quebra da igualdade é uma falta e toda a falta exige reparação.

Se em muitas épocas e variadas culturas a compensação ocorria pela lesão do outro, na mesma medida do ultraje recebido, é exatamente para sobrepor-se ao ato vingativo que o Direito determina penas para as transgressões. Para tal o Estado conta com o complexo orgânico do Direito cuja função é agir racionalmente com isenção, imparcialidade, neutralidade e equanimidade com o fito de administrar as disputas, reparar danos sofridos e restabelecer o equilíbrio e colocar longe de paixões, interesses, fanatismos e desejos de vingança as partes em conflito. Assim sendo, esse fenômeno de ordem eminentemente social conta com um corpo de leis, de institutos, pessoas (juízes e magistrados) e do discurso, que se manifesta nas queixas e no pronunciamento da sentença, para o exercício de suas competências. Há que se compreender que a instituição judiciária se encontra em um meio termo entre o Estado de direito convencionado e a sociedade civil organizada, dois pressuposto necessários para sua legitimação.

Se ao que é justo opõe-se o injusto, a justiça aplicada é a forma de restabelecer a equidade, o equilíbrio quando estes são violados. Isto compete às Instituições, alicerçadas nas leis e nos códigos estatuídos, pois, a elas é outorgado o direito de ouvidas as partes, tomar a decisão que definitivamente põe fim à querela e dá espaço à aplicação da sanção devida. É neste ponto que Ricoeur encontra o injustificável, o que o conduz à conclusão da derrota da justiça no momento em que ao determinar a pena, ela age vingativamente. O Direito, na ordem de organização dos homens, reveste-se do mérito de permutar a violência dos atos de represália de uns contra os outros pelo dom racional da palavra justificadora e de convencimento, mediado por terceiros, os juízes. É a subs-

tituição da luta corporal pelo poder da palavra pronunciada num face a face. Esse sistema, essa prática tem como fio condutor, como procedimento ordenador e diretivo que lhe dá isenção e lhe confere credibilidade, superação e competência o uso da palavra. Aqui é que a capacidade de falar é exaltada, em que o discurso exprime o universo das possibilidades de ação que desencadeia pelo simples fato de dizer. A cada uma das partes é dado espaço para pronunciar-se. De um ouve-se as queixas e demandas, de outro escuta-se os argumentos defensivos. Por fim calcada em argumentos e considerações que sopesam as alegações, as justificativas e as provas é proferida a palavra que define a sentença, a decisão que indica ou a inocência ou a culpa. A sentença é a palavra final, mas não uma vontade arbitrária. É um ato significativo, prescritivo, revestido de conteúdo ético, normativo do valor, do dever, da obrigação, que exercita a mediação entre as partes, restabelece a justa medida e que, no plano discursivo e institucional, substitui a indignação, o ódio, a vingança por um corretivo que opera a catarse. E devolve a todos a tranquilidade almejada. « Au regard de la problématique de la violence e de la justice, la fonction primaire du procès est de transférer les conflits du niveau de la violence à celui du langage et du discours. » (RICOEUR, 2001, p. 261)⁸ Dessa forma é provado à vítima que ela encontra apoio na lei, ao culpado que as transgressões ao *ethos* não somente não são aceitas, mas são passíveis de corretivos, e ao grupo social que o que vige é a ordem estabelecida. Até aí o Direito avulta, distingue-se.

Mas, encerrado o procedimento discursivo, atingida uma decisão que define vítima e culpado, cabe ao Direito penal determinar o castigo ao culpado no pronunciamento da sentença que

⁸ “À vista da problemática da violência e da justiça, a função primária do processo é de transferir os conflitos do nível da violência àquele da linguagem e do discurso.” (tradução nossa).

tem a força de modificar o estado jurídico de um dos litigantes ao designá-lo culpado.

[...] une fonction majeure du droit est le traitement des conflits et la substitution du Discours à la Violence; tout l'ordre judiciaire peut être placé sous l'égide de cette substitution. La coupure avec la violence s'exprime par l'institution du *procès* comme cadre d'une répétition symbolique, dans la dimension de la parole, de la scène effective de la violence. (RICOEUR, 2005, p. 29, grifos no original).⁹

O Direito penal passa então, como detentor da violência legitimada, a executar, em nome da vítima, a aplicação da lei, substitutivo da vindita, que aplaca o ódio, acalma o sentimento de injustiça e assume a função de determinar a punição na aplicação da justiça. A pena, porém sempre se soma a um sofrimento gestado desde o princípio e sentido corrosivamente durante toda a querela. É para a pena que Ricoeur não encontra justificativa racional, pois ela faz sofrer, legalmente fundamentada, um ser racional. Entretanto há que se ter presente que a aplicação da pena objetiva reafirmar valores protegidos, oriundos do viver junto e ao mesmo tempo controla a reação vindicativa da vítima e da sociedade. Nesse momento a instituição justiça respeita a lei e assume o papel arbitral de terceiro, interpondo-se entre os opositores que reivindicam direitos.

Personne n'est autorisé à se faire justice a soi même ; ainsi parle la règle de justice. Or c'est au bénéfice d'une telle distance q'un tiers, une tierce partie, est requise entre l'offenseur et sa victime, entre crime et châtement. Un tiers comme garant de la juste distance entre deux actions e deux agents. (RICOEUR, 2001, p. 258)¹⁰

⁹ [...] uma função maior do direito é o tratamento dos conflitos e a substituição da Violência pelo Discurso; toda a ordem judiciária pode ser posta sob a égide dessa substituição. A cisão com a violência se exprime pela instituição do *processo* como quadro de uma repetição simbólica, na dimensão da palavra, da cena efetiva da violência. (tradução nossa).

¹⁰ “Ninguém é autorizado a fazer justiça a si mesmo; assim fala a regra de justiça. Ora é ao benefício de uma tal distância que um terceiro, uma terceira parte, é requisitada

Por isso é dita neutra com relação às partes. Só à lei ela obedece, responde ao que está na lei, só à lei respeita e é submissa. É aí que a justiça torna-se, ela mesma, violenta ao não tergiversar com relação à lei, aos seus mandados e resoluções e utilizar a pena como a forma de sanção que resguarda a sociedade e restabelece a ordem legal convencionada, além de evidenciar o fator educativo que objetiva fazer reconhecer a negatividade do mal cometido e reabilitar o infrigente. « On n'insistera jamais assez sur l'idée que l'important n'est pas de faire souffrir mais de dire une parole de justice au nom du peuple, ce tiers ultime. » (RICOEUR, 2005, p. 60-61)¹¹

A punição, determinada segundo a lei, é o substitutivo da vingança pessoal e o que Ricoeur denomina a justa vingança. Ela pune o ato lesivo e pune o autor, o que é denominado a penibilidade da pena, este resqúcio que sempre fica a remexer na ferida. Ela inflige ao condenado o sofrimento que deveria ser purificador, mas que agrega ao dano padecido por quem é considerado culpado o cumprimento da sentença que o estigmatiza como infrator e agressor da sociedade e que sempre vai despertar nele indignação e senso de injustiça ao ser representada desproporcional, desmedida, excessiva ao atingi-lo no físico com a exclusão da sociedade, e no plano psíquico com a perda da estima de si e da consideração social. Além de castigar a ação, a sentença também pune o fato social de transgressão ao *ethos*, pautada na convicção da necessidade de dar ao sentenciado a possibilidade de retornar reabilitado ao convívio dos demais. « Il s'agit [la réhabilitation] bien de rendre au condamné la *capacité* de redevenir un citoyen à part entière à l'issue de la peine et donc le mettre fin à la exclusion physique et

entre o ofensor e sua vítima, entre crime e castigo. Um terceiro como garantia da justa distância entre duas ações e dois agentes.” (tradução nossa)

¹¹ “Não se insistirá jamais o suficiente sobre a ideia que o importante não é fazer sofrer mas dizer uma palavra de justiça em nome do povo, este terceiro último. (tradução nossa).

symbolique portée à son comble par l’incarcération. » (RICOEUR, 1995, p. 203, grifo no original)¹²

Por isso o autor questiona o procedimento processual do direito penal ao entender que o processo só resolve um conflito específico, dá satisfação à opinião pública e fortalece a instituição social, mas não restabelece a concórdia entre as partes e nem a paz social. Porém esse procedimento, em seu conjunto, não elimina definitivamente, nem para a vítima, nem para o ofensor, a lembrança dos fatos. A marca, a cicatriz permanece. Não se restabelece a ligação entre o eu da vítima e o tu do ofendido. Os laços da amizade não são reatados, a solicitude não volta. Por tal razão que se entende a manifestação de Ricoeur de sua decepção com a justiça exercida pelo Estado em nome do povo. Esta é a derrota da justiça.

Entretanto, essa clivagem entre a crença e a descrença com a justiça não encerra, para ele a questão. Há ainda uma via possível que pode ser encontrada no perdão. Este, porém, não compete ao judiciário que se vincula à lei. Ele é um dom que pode ser solicitado, mas necessita ser concedido. Entretanto, não existe perdão sem o esquecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade atual, mais do que nunca clama por justiça. A mídia divulga os gritos rancorosos dos ofendidos ou dos parentes das vítimas fatais. “Queremos justiça”, é o que afirmam. Entretanto, subjaz a essas manifestações o grito de vingança. A justiça perdida é a da condenação irrevogável e perpétua do ofensor, a impo-

¹² “Trata-se [a reabilitação] de dar ao condenado a capacidade de vir a ser um cidadão completo ao final da pena e portanto, de por fim à exclusão física e simbólica levada ao cúmulo pelo encarceramento.” (tradução nossa)

sição de um castigo que o faça sofrer, sem consideração à lei ou às circunstâncias porque, superior ao desejo legítimo de compensação moral, estão as violentas paixões, a maldade incendiando a mente com a irracionalidade do ódio. É a desmesura que sobressai. Essa justiça não corresponde ao ato do judiciário porque ela traz a condenação prévia do ofensor, sem dar-lhe direito de defesa. Para essas pessoas a palavra perdão não existe.

Não é essa a justiça de que Ricoeur trata.

De um lado ele aborda a justiça no sentido de um constitutivo necessário ao si mesmo para complementar-se no outro como uma totalidade conjunta. Reflete então no plano teórico de sua função ontológica na formação do espaço de vida do eu e do tu ampliado quando abarca a humanidade que se encontra no cada um. Nesse sentido a justiça é a virtude necessária substituindo a solidariedade que brota da amizade pela concepção do justo que regula e sustenta a sociedade. No valor dessa justiça é que crê, que deposita o valor suscitado pelos argumentos racionais.

De outro lado, ao tratar a justiça no sentido do jurídico e de sua ação na sociedade ele a entende deficiente ao não conseguir extinguir nem o conflito, nem o ódio, nem o desejo de vingança e também por não ser capaz de restabelecer a paz social, sua função última. A pena é a violência da justiça, o que é uma aporia da qual, nas instâncias práticas em que opera, nenhum quadro conceptual pode livrá-la. É por isso que Ricoeur manifesta sua decepção, seu descrédito por entender que a função precípua que ele encontra no plano teórico não se realiza na prática. O exercício prático da justiça fundamentada na regulação e ordenação social permanece detentora da justa vingança.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. 2. ed. Brasília: UNB, 1992.

RICOEUR, Paul. *Le juste* 1. Paris: Esprit, 1995.

_____. *Le juste* 2. Paris: Esprit, 2001.

_____. *Le juste, la justice et son échec*. Paris: L'Herne, 2005.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

PAUL RICOEUR E A BUSCA PELO SENTIDO DA HISTÓRIA

Paulo Gilberto Gubert¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar de que forma a teologia cristã contribui para a busca do sentido da história, segundo Ricoeur. Para tanto, primeiramente é necessário transitar por três níveis de leitura: nível abstrato do progresso, nível existencial da ambiguidade e nível misterioso da esperança. Disso resultará, que, é no plano histórico e concreto da ambiguidade que se situa a discussão central acerca da necessidade de uma dialética das relações entre o *socius* e o próximo.

Palavras-chave: Teologia. História. Sociologia. *Socius*. Próximo.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.
E-mail: frpaulogubert@yahoo.com.br.

ABSTRACT

The aim of this article is present in what way the Christian theology contributes to the quest of sense of history, according Ricoeur. For this, initially it is necessary carried forward for three reading levels: abstract level of progress, existential level of ambiguity and mysterious level of hope. This will result that, it is on plan historic and concrete of ambiguity which if situates the central discussion about of necessity of dialectic of the relations between the *socius* and neighbor.

Keywords: Theology. History. Sociology. *Socius*. Neighbor.

INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é investigar – desde uma perspectiva ricoeuriana – o sentido da história que, no ocidente, é permeada pelo cristianismo. Para Ricoeur, esse sentido é buscado em uma ideia de unidade que não é individual, dado que só se realiza na medida em que outros campos de conhecimento são considerados, no caso, o teológico e o sociológico.

Diante disso, verifica-se que a primeira parte do livro *História e verdade*, intitulada “Verdade no conhecimento da história” traz à tona a intenção de Ricoeur de não escrever um tratado de Filosofia da História, mas interpretar e buscar o sentido da história e sua relação com a verdade. O problema que perpassa todo o texto é formulado pelo autor nos seguintes termos: “[...] aquela história que ocorreu e que interessa ao ofício do historiador, prestar-se-á a um conhecimento da linha da verdade, de acordo com os postulados e regras do pensamento objetivo postos em função nas ciências?” (RICOEUR, 1968, p. 09).

Nesse sentido, salienta-se que a história dos historiadores carrega uma verdade limitada. Essa afirmação encontra eco em sentenças facilmente verificadas, como por exemplo, quando se afirma que a história (quase) sempre é contada desde a perspectiva do vencedor. Partindo desse pressuposto, Ricoeur entende que seu principal desafio é compor uma história filosófica da filosofia, o que significa que uma tomada de consciência filosófica implica na busca incessante pela verdade na história da filosofia. Disso resulta que “[...] a verdade da história da filosofia surge ali como um princípio de possibilidade da pesquisa histórica em filosofia, princípio que se perde sem cessar e se recupera à medida que se transforma a própria significação da história.” (RICOEUR, 1968, p. 10).

Há ainda uma dupla dificuldade para o filósofo da história da filosofia, assentada no respeito ao campo de conhecimentos de outrem, pois a verdade alheia precisa ser considerada. Como a verdade não se restringe ao âmbito filosófico, significa estabelecer um percurso pelos meandros da história e do cristianismo. Ricoeur (1968, p. 11) afirma que é desse respeito que lhe advém “[...] a coragem de praticar a história da filosofia sem filosofia da história, de respeitar indefinidamente a verdade alheia sem me tornar esquizofrênico.”

O ofício de historiador da filosofia, assumido por Ricoeur, o deixa entre a disciplina crítica do historiador e a profissão de um sentido escatológico, oriunda de uma teologia da história. O rigor metodológico da história da filosofia não enfraquece por articular a racionalidade do primeiro com o mistério da segunda. Ao contrário, a história da filosofia resulta daí independente, com seus problemas e com o próprio método.

Enfim, aceitar a verdade do outro – o *socius* em uma perspectiva sociológica e o próximo tomado do ponto de vista teológico – é o critério que permite ao autor desvencilhar-se das amarras de um ceticismo historizante. O perigo é o de se perder na pluralidade de fragmentações da filosofia e não perceber que todas as filosofias pertencem a uma mesma verdade de ser. Para Ricoeur, “[...] a convicção da unidade final do verdadeiro é o próprio Espírito da Razão.” (1968, p. 11).

1 PROGRESSO, AMBIGUIDADE E ESPERANÇA: ENTRE HISTÓRIA E TEOLOGIA

Em primeiro lugar, Ricoeur (1952) considera demasiado pretensioso o projeto de oferecer uma resposta absoluta para o problema do sentido da história. Tal ofício requer o empenho de com-

petências que estão no âmbito da História, da Sociologia e da Teologia². Essas ciências, por sua vez, oferecem um escalonamento de respostas que podem ser articuladas, respectivamente, a partir dos conceitos de progresso, de ambiguidade e de esperança. O autor entende que estes conceitos “[...] assinalam três cortes no fluxo da história, três maneiras de compreender, de retomar o sentido, três níveis de leitura: nível abstrato do progresso, nível existencial da ambiguidade, nível misterioso da esperança.” (RICOEUR, 1968, p. 82).

O nível do progresso é abstrato e não envolve o caráter dramático da existência porque resulta de uma suspensão dos homens concretos, em vista da acumulação de algo adquirido. (RICOEUR, 1968, p. 82), de uma história universal que abstrai os fatos e que preserve somente um sentido ideal, que, em Hegel, é racional e concreto³.

Ricoeur (1990) salienta que é possível admitir um progresso da história humana se o trabalho, os utensílios e as obras criadas por meio dos utensílios forem levados em conta. Ao contrário do ser humano, que pode sempre recomeçar sua história, os utensílios permanecem no tempo, deixam vestígios, modificam-se e evoluem continuamente, de acordo com um progresso linear da história.

Contudo, é preciso pensar nos utensílios para além das máquinas e da tecnologia. Significa que tudo o que é sedimentado pelas tradições e, principalmente, o que está registrado nos livros faz parte do mundo instrumental. De acordo com Ricoeur, “[...] graças

² De acordo com Fabri, Ricoeur, “[...] é o hermenêuta que esteve sempre às voltas com o desafio do sentido, esforçando-se para dar ao discurso ontológico um teor de humanidade.” (2012, p. 125).

³ Para Hegel, “[...] a história universal situa-se no campo espiritual [...]. É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança sua realidade mais concreta” (1995, p. 23). Ademais, a essência e também a única verdade do espírito é a liberdade. Nesse ínterim, Hegel formula o princípio da liberdade afirmando que “[...] a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer.” (1995, p. 25). Ricoeur, por sua vez, entende que, “[...] a história universal não existe. Se existisse, ela seria o sistema e não seria mais história. Eis por que a ideia de história universal não pode ser senão um objetivo, uma ideia da razão.” (1968, p. 80).

a tal sedimentação, a aventura do conhecimento é, como a aventura técnica, irreversível; todo pensamento novo se serve de maneira instrumental de pensamentos antigos e trabalha na ponta da história.” (1968, p. 83).

Por conseguinte, a história das invenções, da tecnologia, da ciência e da sabedoria é guardada pelas tradições, pela cultura, pelas obras de arte, pelos monumentos e arquivada pelas bibliotecas. Trata-se de uma história singular, que conta com a grande colaboração dos gênios da humanidade. Entretanto, a existência dessas pessoas, bem como seus sofrimentos e alegrias, não estão em primeiro plano quando se edifica uma história comum acerca do mundo instrumental do homem.

Não obstante ocupe um espaço considerável, a ideia de progresso da história humana encontra aqui o seu limite. Para Ricoeur, “[...] o progresso não diz respeito senão a um espírito anônimo, abstrato da vida humana, o dinamismo das obras do homem, arrancadas ao drama concreto dos indivíduos que sofrem e desejam e das civilizações que crescem e desaparecem.” (1968, p. 85).

É em virtude desse anonimato que não é possível confrontar o progresso com um sentido cristão da história. porque o cristianismo entra no tempo humano, está balizado por eventos e exige decisões cotidianas de cada pessoa. Neste caso, são homens concretos que agem individualmente em busca da salvação, sustenta Ricoeur (1952). Assim, é preciso passar “[...] do nível do progresso anônimo ao nível da aventura histórica do homem concreto.” (RICOEUR, 1968, p. 87). Trata-se de fazer emergir o plano existencial da ambiguidade, no qual será possível uma confrontação entre o cristianismo e o sentido da história⁴.

⁴ De acordo com Fabri, “Ricoeur se preocupou em defender, mediante um diálogo entre o filósofo e o historiador, a possibilidade de se dar voz àqueles que, estando para sempre inscritos no passado, perderam toda a chance de falar no presente.” (2012, p. 126).

A história concreta, elaborada a partir das ações e reações dos homens entre si, apresenta seu primeiro indicativo no fato de que existem inúmeras civilizações. Segundo Ricoeur, “[...] há uma única Humanidade sob o ângulo do progresso; há humanidades, sob o ângulo da história das civilizações.” (1968, p. 87). Nesse contexto, uma civilização, além de ocupar uma determinada área geográfica, conserva uma memória própria, ao passo que é instigada por projetos que congregam certo número de pessoas a assumirem um estilo de vida. Daí resultam os valores que, uma vez estabelecidos, animam uma determinada civilização. Estes valores são vividos no cotidiano, como por exemplo, na maneira de trabalhar, de vestir e de educar os filhos.

Contudo, há um aspecto fundamental a ser considerado. As civilizações nascem – nem sempre atingem seu pleno desenvolvimento – e morrem. Aqui é possível estabelecer um contraponto entre Humanidade e humanidades. Ricoeur entende que a Humanidade permanece “[...] através das civilizações que passam; é, pois, possível ter ao mesmo tempo uma concepção cíclica dos períodos históricos e uma concepção linear do progresso; essas duas concepções se acham em desnível: uma se acha em nível mais ‘ético’, a outra em nível mais ‘técnico’” (1968, p. 88).

Uma civilização é movida por desafios que se originam das mais variadas situações. Por exemplo, intempéries da natureza, guerra civil e excedente populacional. São desafios que geram crises e que, por sua vez, exigem respostas criativas da sociedade (RICOEUR, 1990). O preço a ser pago pela estagnação criadora de uma civilização é o seu declínio até o desaparecimento, ou seja, a morte.

À história, portanto, pertence também uma vida concreta, marcada por eventos e pelas grandes personalidades que emergem de uma civilização. Do contrário, assinala Ricoeur “[...] ao tornar-se

inteligível, a história deixaria de ser histórica, ter-se-iam eliminado aqueles que a fazem; ter-se-ia uma história na qual nada acontece, uma história sem eventos.” (1968, p. 91).

Ricoeur (1952) salienta ainda o importante papel da política, das relações de poder na história. A conquista, o exercício e a conservação do poder geralmente são fatores responsáveis por selar o destino de um povo, tanto de seu desenvolvimento, quanto de sua destruição.

Esse modo de compreensão da história *in concreto*, pautado por crises, por tomadas de decisões e pelo exercício do poder é o que mais se aproxima da história apresentada pelo cristianismo. Para Ricoeur (1968) as crises despertam a questão da culpabilidade do homem histórico, em especial daqueles que, no exercício do poder, se tornam maus. Assim, ele entende que a tarefa da teologia da história deve ser a retomada da crítica bíblica dos potentados. Por outro lado, é preciso destacar a grandeza da culpabilidade. Somente um ente histórico é suscetível de culpa e nisto ele difere dos entes naturais e dos instrumentos. É neste ponto que se fundem o existencial e o teológico.

Entretanto, não se trata de efetuar uma exaltação da culpabilidade e do pecado, dado que o cerne do cristianismo encontra-se em outra perspectiva, a da salvação. Diante disso, Ricoeur (1990) investiga de que forma a esperança da salvação contribui para a busca de sentido na história. Ele entende que “[...] existe uma unidade de sentido; é o princípio da coragem de viver na história.” (RICOEUR, 1968, p. 94). Ademais, o sentido não é claro e distinto, ele é misterioso, pois “[...] está escondido; ninguém o pode declarar, firmar-se nele, confiar nele contra os perigos da história; é preciso que arrisquemos, baseados em sinais.” (RICOEUR, 1968, p. 94).

Um sentido envolto em mistério pode parecer uma mera fantasia, um absurdo insustentável. A trama envolta na narrativa bíblica tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento, constitui a revelação. Trata-se de uma figura global que tem em dois grandes eventos, quais sejam, a morte e a ressurreição de Cristo sua plenitude e seu principal ensinamento. (RICOEUR, 1990).

Este horizonte de esperança permite que o cristão consiga perceber o entrecruzamento que se dá entre a ambiguidade da história vivida (profana) e o sentido – que não lhe é acessível, mas que pode ser compreendido – da história sagrada. Sendo assim, para Ricoeur,

[...] o sentido cristão da história é então essa esperança de que a história profana também faça parte desse sentido que a história sagrada desenvolve, que não existe finalmente senão uma história, que por fim toda história é sagrada. Mas esse sentido da história é objeto de fé; enquanto que o progresso é o que há de racional na história e que a ambiguidade representa o que nela existe de irracional, o sentido da história para a esperança é um sentido superracional. (1968, p. 95).

Por conseguinte, o sentido superracional atribuído pelo cristianismo à história da vida concreta é que lhe assegura unidade de sentido por meio da esperança. Apesar de estar mergulhado na ambiguidade e no absurdo, o cristianismo vai além, por exemplo, do existencialismo, dado que, para este, a ambiguidade é a última palavra. (RICOEUR, 1952).

Por outro lado, além de procurar um sentido no absurdo, o papel da esperança é enfrentar o espírito do sistema. De acordo com Ricoeur, “[...] possui o cristianismo uma desconfiança instintiva em relação às filosofias sistemáticas da história que quereriam pôr em nossas mãos a chave da inteligibilidade [...]. O mistério da

história me põe em guarda contra os fanatismos teóricos e práticos, intelectuais e políticos.” (1968, p. 97). Enfim, a esperança não pode abnegar-se de seu vínculo com o drama existencial da história, pois, libertar-se de toda ambiguidade significaria recair no plano do progresso racional, da pura abstração.

Ainda no plano da ambiguidade, da vida concreta, das pessoas que protagonizam eventos e fazem a história acontecer, Ricoeur aponta para a presença do outro que, estando próximo ou distante, também participa da história. Nesse sentido, ele entende que, se a sociologia é “[...] a ciência das relações humanas em grupos organizados, [então] não existe sociologia do próximo.” (RICOEUR, 1968, p. 99). Diante disso, é preciso verificar se a dialética entre o *socius* – do lado da Sociologia – e o próximo – do lado da Teologia – colabora na elaboração de uma sociologia que se desenvolva desde a fronteira do próximo.

2 QUEM É O MEU PRÓXIMO? A SOCIOLOGIA NOS LIMITES DA TEOLOGIA

O ponto de partida dessa reflexão assenta-se na Parábola do Bom Samaritano⁵, na qual se verifica que o próximo não se de-

⁵ A parábola do Bom Samaritano está descrita no Evangelho de Lucas: “Um especialista em leis se levantou, e, para tentar Jesus perguntou: ‘Mestre, o que devo fazer para receber em herança a vida eterna?’. Jesus lhe disse: ‘O que é que está escrito na Lei? Como você lê?’. Ele então respondeu: ‘Ame o Senhor, seu Deus, com todo o seu coração, com toda a sua alma, com toda a sua força e com toda a sua mente; e ao seu próximo como a si mesmo’. Jesus lhe disse: ‘Você respondeu certo. Faça isso, e viverá!’. Mas o especialista em leis, querendo se justificar, disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’. Jesus respondeu: ‘Um homem ia descendo de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos de assaltantes, que lhe arrancaram tudo e o espancaram. Depois foram embora, e o deixaram quase morto. Por acaso um sacerdote estava descendo por aquele caminho; quando viu o homem, passou adiante, pelo outro lado. O mesmo aconteceu com um levita: chegou ao lugar, viu, e passou adiante, pelo outro lado. Mas um samaritano, que estava viajando, chegou perto dele, viu, e teve compaixão. Aproximou-se dele e fez curativos, derramando óleo e vinho nas feridas. Depois colocou o homem em seu próprio animal, e o levou a uma pensão, onde cuidou dele. No dia seguinte, pegou duas

fine por um conceito, mas se torna presente por meio do encontro efetivo entre duas pessoas: uma em estado vulnerável e outra que se torna solícita, se dispõe a ajudar. Neste contexto, o próximo não pertence a uma categoria sociológica, não pode ser definido, observado e explicado. Ricoeur esclarece que “[...] o próximo é a própria conduta de se tornar presente [...]. Não há, pois, sociologia do próximo; a ciência do próximo é imediatamente interceptada por uma práxis do próximo; não se tem um próximo; faço-me próximo de qualquer um.” (1968, p. 100).

Ademais, é importante salientar que, na parábola, o encontro, que torna uma pessoa presente para a outra, não foi mediado por uma instituição. Do contrário, tanto o sacerdote quanto o levita não se permitem parar em razão de suas funções sociais herdadas da instituição eclesiástica. É justamente o samaritano, o homem que, para os judeus, não tem tradição autêntica, é impuro, não tem raça e não pertence a nenhuma categoria social que, sem o peso de uma ocupação social, se torna disponível para o encontro. Isto significa, para Ricoeur,

[...] a relação direta ‘homem a homem’. Essa mesma conduta é da ordem do evento, pois se faz sem mediação de uma instituição; assim como o samaritano é uma pessoa pela sua capacidade de encontro, toda a sua ‘compaixão’ é um gesto para além do ofício, do personagem, da função; inaugura uma mutualidade hiper-sociológica da pessoa e daquele com quem ela se defronta. (1968, p. 100).

moedas de prata, e as entregou ao dono da pensão, recomendando: Tome conta dele. Quando eu voltar, vou pagar o que ele tiver gasto a mais’. E Jesus perguntou: ‘Na sua opinião, qual dos três foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?’ O especialista em leis respondeu: ‘Aquele que praticou misericórdia para com ele’. Então Jesus lhe disse: ‘Vá, e faça a mesma coisa’.” (Lc, 10, 25-37).

A situação-limite do homem ferido e jogado à margem representa o desnudar da frágil condição humana em sua relação com a história. Isto significa que esse homem não fará parte da história contada, que, por sua vez, relata os grandes eventos e a atuação dos homens importantes. Os homens menores não farão parte da história, apesar de terem participado da tessitura dos fatos, dos eventos e das instituições.

Não obstante, tornar-se o próximo de outra pessoa é um fato que independe de uma descrição histórica. De acordo com Ricoeur, “[...] o próximo é a maneira pessoal pela qual eu encontro o outro, para além de toda mediação social; [é] nesse sentido, enfim, que a significação desse encontro não depende de nenhum critério imanente à história.” (1968, p. 102).

Por outro lado, à medida que a sociedade se organiza, surgem muitos grupos sociais, de tal forma que é possível pensar que se vive no mundo do *socius* e que a questão do próximo é apenas uma fábula que a cada dia fica mais distante da realidade⁶. Segundo Ricoeur, “[...] o *socius* é aquele a quem chego através de sua função social; a relação ao socius é uma relação mediata; atinge o homem na qualidade disto ou daquilo.” (1968, p. 102). Prova disto é que, por exemplo, a organização administrativa dos Estados e a divisão social do trabalho geram relações humanas sempre mais complexas, abstratas, anônimas e longínquas.

Contudo, Ricoeur (1990) considera que a polarização *socius*/próximo é falsa na medida em que não envolve uma compreensão global que abarque ambos os polos enquanto dimensões de

⁶ Ricoeur assinala que “[...] o *socius* é o homem da História; o próximo, [é] o homem do remorso, do sonho, do mito” (1968, p. 104). Em seu livro *A memória, a história, o esquecimento*, ao tratar da questão da memória pessoal e coletiva – já não mais desde uma perspectiva teológica – Ricoeur retoma a questão da relação entre os coletivos e os próximos pelo controverso viés da fenomenologia da memória coletiva e da sociologia da memória individual. (RICOEUR, 2007, p. 134).

uma mesma história. Nesse sentido, o autor entende que uma teologia do próximo envolve “[...] a preocupação de tornar a encontrar, ou pelo menos de buscar sempre a unidade de intenção que subentende a diversidade de minhas relações com outrem. É a própria caridade⁷ que dá sentido à instituição social e ao acontecimento do encontro.” (RICOEUR, 1968, p. 105).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ricoeur (1990) entende que, apesar do privilégio por ele concedido à questão do encontro, o enclausuramento na parábola do bom samaritano pode conduzir a um anarquismo personalista. Isto significa que a autoridade e o trabalho das instituições, enquanto dinamizadoras da ordem e da justiça, são de fundamental importância. A justiça sempre deve ter como móbil a caridade, tanto no que concerne às relações curtas, de pessoa a pessoa, quanto às relações longas, mediadas pelas instituições.

As instituições, quando justas, contribuem essencialmente para a melhoria da vida social, por isso é que se encontram no âmbito da caridade. Ademais, elas estão vinculadas mais diretamente ao plano das relações longas, ou seja, do *socius*. Contudo, as relações ao próximo geralmente se configuram às margens da relação com o *socius*. Ricoeur (1990) assinala que neste ponto se verifica

⁷ A caridade acontece no momento do encontro com o outro, como na parábola do Bom Samaritano, em que a dialética entre o *socius* e o próximo se realiza de forma plena. Nesse sentido, segundo Ricoeur “[...] o tema do próximo opera, pois, a crítica permanente do vínculo social: na medida do amor ao próximo, o vínculo social jamais é suficientemente íntimo, suficientemente vasto. Não é jamais suficientemente íntimo, de vez que a mediação social jamais se tornará o equivalente do encontro, da presença imediata. Não é jamais bastante vasto, de vez que o grupo não se afirma senão contra um outro grupo, e se fecha sobre si mesmo. O próximo é a dupla exigência daquilo que está perto e daquilo que está longe; assim era o samaritano: perto, por se ter aproximado, longe porque continuou a ser o não-judeu que um dia ergueu do chão um desconhecido achado no caminho.” (1968, p.110)

precisamente o sentido da articulação entre público e privado, sendo que o primeiro é que garante as condições para o pleno exercício do segundo. Por conseguinte, não é possível uma vida privada que não está sob a proteção da ordem pública. Para Ricoeur “[...] o lar não usufrui intimidade senão ao abrigo de uma legalidade, de um estado de tranquilidade fundado sobre a lei e sobre a força e com a condição de que [...] a justiça social e a cidadania política assegurem um bem-estar mínimo.” (1968, p. 107).

Nesse ínterim, é preciso destacar ainda, na esteira de Ricoeur (1990), que as relações curtas de amizade e de amor são relações raras, que surgem nas intermitências das relações longas, abstratas e anônimas. De nada adianta incriminar a existência artificial do homem, que se configura especialmente na relação com as máquinas, com as técnicas e com os aparelhos administrativos. Não obstante, o autor entende que a objetivação do homem é o perigo constante que paira sobre os organismos sociais, devido à sua tendência de “[...] absorverem e esgotarem em seu nível próprio toda a problemática das relações humanas.” (RICOEUR, 1968, p. 109).

Ricoeur (1968) adverte ainda para o fato de que a caridade está sempre sob o risco de ser dilacerada pela inumana justiça e pela caridade hipócrita. Isso significa que, na medida em que as instituições não estão a serviço do bem comum, elas são inúteis. O mesmo vale para a ilusão de uma caridade que não passa de mero exibicionismo.

A dialética do *socius* e do próximo, longe de ser improdutiva, conserva o caráter sociológico e histórico, sob o manto da caridade – de caráter teológico –, que, por sua vez, articula a relação entre o *socius* e o próximo, garantindo-lhes uma intenção comum.

Por fim, Ricoeur – retomando sua crítica a Hegel – entende que, “[...] a história é sempre mais rica do que nos seria dado patentear em nossas filosofias da história.” (1968, p. 92).

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português*. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: UNICAMP, 2007.
- _____. *História e verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. *Historia y verdad*. Tradução de Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro, 1990.
- _____. Christianity and the meaning of history, progress, ambiguity, hope. *The Journal of Religion*, 32 (1952), pp. 242-253. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1200105>>. Acesso em 13 de setembro de 2013.
- FABRI, M. Levinas, Ricoeur e os imprevistos da história. *Ethic@*, 11 (2012), pp. 125-139. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n1p125/22890>>. Acesso em 18 de setembro de 2013.