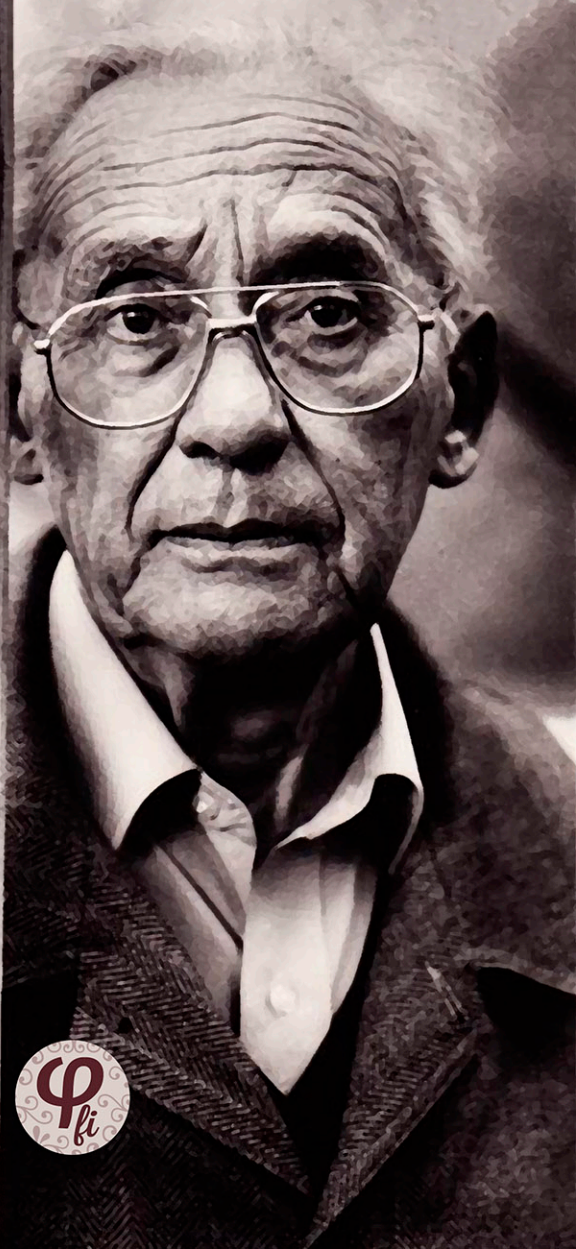


Thito Fábio de Souza Medeiros

Ética e Moral em Paul Ricoeur

Uma análise da pequena ética



A problemática ética presente em Ricoeur ocupa o centro deste livro. Nesse sentido, procuramos mostrar como a tensão do homem falível aparece como chave de leitura da “pequena ética”. Para Ricoeur o homem é falível. É capaz de se conhecer e agir, mas somente alcança o conhecimento e a ação de modo muito penoso e através de inúmeras mediações. Por isso, a sua ética não é um sistema fechado, mas está sempre voltada para os problemas concretos, para as situações específicas vividas pelos homens. Iniciamos com uma breve trajetória intelectual de Ricoeur, enfatizando sua relação com a Fenomenologia e com a Hermenêutica. Aqui apresentamos seu projeto antropológico. Em um segundo momento nos ocupamos dos estudos sétimo e oitavo do “Si Mesmo Como Outro”, onde é apresentado o conflito entre ética e moral. Portanto, buscamos demonstrar os argumentos presentes na dialética estabelecida entre os paradigmas, teleológico e deontológico. Nosso terceiro momento de reflexão se propõe a mostrar que não há uma superioridade de nenhum paradigma em relação ao outro aos moldes do que pensara Hegel, como demonstra o “Nono Estudo”, mas existe uma necessidade de uma mediação, exercida pela “Sabedoria Prática”. Nesse aspecto aponta-se uma articulação entre os paradigmas, que, por meio do trágico, busca uma solução de acordo com o caso. Por fim, buscamos apontar elementos que ajudem a uma leitura mais proveitosa do texto ricoeuriano.



editora  *phi*.org



Ética e Moral em Paul Ricoeur

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Faculdade Jesuítia de Filosofia e Teologia (FAJE)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Faculdade Jesuítia de Filosofia e Teologia (FAJE)

Prof. Dr. Eser Tício Pacheco

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

Ética e Moral em Paul Ricoeur

Uma análise da pequena ética

Thito Fábio de Souza Medeiros



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MEDEIROS, Thito Fábio de Souza

Ética e Moral em Paul Ricoeur: uma análise da pequena ética [recurso eletrônico] / Thito Fábio de Souza Medeiros --
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

125 p.

ISBN - 978-85-5696-668-1

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Paul Ricoeur; 2. Ética; 3. Moral; 4. Sabedoria Prática; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

À minha mãe, Josefa Francisca, com todo amor e admiração.
Ao pequeno Thito, meu filho querido, que teve que suportar
minha distância durante este trabalho.

Agradecimentos

Agradeço a Deus por ter me dado sabedoria e muita coragem para chegar ao término deste trabalho. Aos meus Pais pelas orações, bem como todos meus familiares, amigos e irmãos em Cristo.

Agradeço imensamente ao Prof. Dr. Drawin, que aceitando o desafio de me orientar mesmo que à distância, teve paciência e soube me guiar com maestria neste percurso árduo e tão gratificante. Aos Queridos professores do IESMA, Pe. Abraão Colins e Ir. Mila Lopes que antes mesmo de eu definir o tema estenderam a mão para me ajudar, e mesmo com os tropeços não me deixaram desistir.

Agredeço à FAJE pelo ambiente, acolhida, tratamento que dispense a todos os alunos, pela excelente biblioteca e corpo docente altamente qualificado, que me proporcionou um contato riquíssimo com a filosofia, me conduzindo a realização deste sonho que é o Mestrado. A todos os funcionários da FAJE que na acolhida me ajudaram a suportar a saudade da minha casa e da minha família.

Ao Pe. João Vitório, que abriu as portas da sua casa para me acolher, por intermédio do Pe. João Luis, meu muito obrigado. Às irmãs Carmelitas, que me acolheram no Carmelo, me proporcionando um clima totalmente favorável ao estudo e a reflexão intelectual e espiritual.

Ao Pe. Alexandre Veríssimo, meu amigo de longa caminhada na Igreja, pela acolhida em Belo Horizonte. Aos meus amigos, Dr. Marcio Rabelo, Dr. Charles, Dr. Rômulo Lemos, Prof. Faustino e Fábio, pela amizade, carinho e solicitude sempre presente.

Ao Major Márcio, meu comandante, pelo apoio e incentivo à vida intelectual, meu muito obrigado. E a todos os policiais militares que contribuíram, permutando serviço para que assim eu pudesse me dedicar aos estudos, muito obrigado.

Pour moi, Ricoeur était davantage un monument philosophique qu'un être humain en chair et en os (DOSSE).

Sumário

Introdução	15
Primeiro Capítulo	21
Paul Ricoeur: uma trajetória intelectual	
1.1. Elementos de biografia intelectual.....	21
1.2. O encontro com a fenomenologia	30
1.3. O encontro com a hermenêutica	31
1.4. O projeto antropológico de Ricoeur	31
1.4.2. O conceito de falibilidade.....	44
1.5. A problemática da “pequena ética”	45
Segundo Capítulo	55
Da visada ética à injunção moral	
2.1. A vida boa.....	58
2.2. Com e para o outro: a solicitude	61
2.3. As instituições justas	69
2.4. A travessia pela injunção moral.....	73
Terceiro Capítulo.....	87
Sabedoria e tragédia na ação	
3.1 O elemento trágico: a impossibilidade de uma síntese entre ética e moral.....	90
3.2 O elemento sapencial: conflito e decisões prudenciais	99
3.3. Autonomia e conflito	108
Conclusão	117
Referências.....	123

Introdução

Este trabalho nasceu de um encontro inusitado com Paul Ricoeur. Procuramos abordar aqui um tema caro a filosofia ricoeuriana, a saber, a ética, mais especificamente a sua pequena ética, como ele mesmo a intitulara. Dessa forma, nossa tarefa é muito árdua, todavia acreditamos que seja também muito gratificante.

Certamente Paul Ricoeur pode ser considerado como um grande filósofo contemporâneo. No entanto, existem outros grandes gênios filosóficos no século XX bastando-nos lembrar dois nomes: Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein. Além deles poderíamos citar muitos outros: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Derrida, Habermas, etc. Por que, então, escolher Ricoeur como tema da nossa dissertação? O que nos fascinou no filósofo francês foi a sua abertura para outros saberes e outras correntes de pensamento. Ao invés de buscar logo escrever um sistema filosófico acabado, ele enfrentou inúmeros problemas e objeções provenientes de inúmeros outros autores. Foi o que ele chamou de “via longa” do pensamento: a paciente pesquisa e a assimilação de ideias que em princípio eram estranhas às suas. Jamais, porém, ele sucumbiu ao ecletismo, acusá-lo de ecletismo é desconhecer a sua obra que não é um ajuntamento de ideias díspares, se a sua trajetória foi muito sinuosa, também foi extraordinariamente consistente com alguns dos seus temas reaparecendo e sendo novamente articulados no decorrer de todo seu percurso.

Mas o ponto que nos chamou mais atenção e mais nos interessou foi a questão ética. Vivemos num tempo de grandes desafios éticos. Ora, Ricoeur propôs uma ética equilibrada entre a perspectiva da universalidade, como se vê no modelo deontológico proposto por Kant e uma perspectiva de concretude, como se vê no modelo eudaimonista

proposto por Aristóteles. Ricoeur procurou se equilibrar entre esses dois modelos de modo a delinear uma ética relevante para o enfrentamento dos grandes desafios da ética aplicada. No entanto ele não escreveu um tratado de ética, mas esboçou em diversos escritos alguns traços fundamentais do que ele modestamente designou como sendo a sua “pequena ética”. Mesmo assim não é fácil ler, compreender e expor a sua concepção da ética. Por isso, nessa dissertação nos limitamos a focalizar uma obra fundamental, publicada em 1990 e que sintetiza o seu percurso intelectual, “O si mesmo como outro”.

Esta obra está dividida em dez estudos, além de um “Prefácio” muito importante, porque situa o pensamento de Ricoeur diante da questão do sujeito tal como foi proposta na obra inaugural de Descartes. Diante da proposição do “Cogito” abriram-se duas vertentes: a sua aceitação, a afirmação do sujeito como autônomo e transparente para si mesmo e a sua rejeição, a consideração do sujeito como irremediavelmente fragmentado. Os dez estudos que compõem a obra são muito difíceis e requerem do leitor paciência e grande esforço de compreensão. Não há como resumir a obra como um todo, mas como o que nos interessa é tão somente a “pequena ética” e ela está concentrada em três estudos, a eles nos ativemos e tomamos como fio condutor de sua leitura a seguinte questão: por que, para Ricoeur haveria uma primazia da ética sobre a moral?

Organizamos a nossa dissertação da seguinte maneira. O primeiro capítulo tem uma função introdutória, uma espécie de apresentação genérica do pensamento de Ricoeur. Após traçar em rápidas pinceladas o itinerário do filósofo abordamos o seu projeto antropológico. Podemos dizer que as duas primeiras obras de Ricoeur propõem uma antropologia filosófica. Apresentamos esse projeto antropológico nos baseando na obra “Finitude e culpabilidade” (1960) que está dividida em duas partes: “O homem falível” e “A simbólica do mal”. Deixamos de lado a segunda parte para ficarmos apenas com a primeira parte que gira em torno do

conceito de falibilidade e suas diversas dimensões. Estas são basicamente três: a teórica ou transcendental; a prática e a afetiva.

Por que tratarmos do projeto antropológico ricoeuriano? Porque na ideia de falibilidade há a base de sua concepção filosófica que é retomada no “Prefácio” de “Si mesmo como outro”. Podemos dizer que esta concepção consiste em buscar uma via média entre a posição que desfaz inteiramente a unidade do homem e o concebe como um ser fragmentado e incapaz de apreender a si mesmo e a posição que considera o homem inteiramente capaz de apreender racionalmente a si mesmo, autônomo e transparente para si mesmo. Para Ricoeur o homem é falível. É capaz de se conhecer e agir, mas somente alcança o conhecimento e a ação de modo muito penoso e através de inúmeras mediações. Por isso, a sua ética não é um sistema fechado, mas está sempre voltada para os problemas concretos, para as situações específicas vividas pelos homens.

No segundo capítulo abordamos as duas vertentes da chamada “pequena ética”. O fazemos em dois momentos. No primeiro estudamos o “Sétimo Estudo” da obra “O si mesmo como outro” que se intitula “O si e a intencionalidade ética”. Nela Ricoeur adota a perspectiva aristotélica da “vida boa”, da ética como realização do ser humano, o que somente é possível se vivermos em instituições justas. Porém, Ricoeur não tem a pretensão de retornar a Aristóteles como se pudéssemos simplesmente retomar a sua concepção ética. A história não volta para trás. A modernidade é a época da ascensão do indivíduo e do surgimento de sociedades muito diversificadas e complexas. Ora, o filósofo que compreendeu isso foi justamente Kant que propõe um modelo alternativo ao proposto por Aristóteles. Assim, no segundo momento do segundo capítulo abordamos o “Oitavo Estudo” da obra “O si mesmo como outro” e intitulada “O si e a norma moral”. Se o estudo anterior era centrado na perspectiva aristotélica da “vida boa” neste aparece a necessidade da norma moral, ou seja, aparece a perspectiva kantiana da obrigação. Esta é necessária porque numa sociedade muito diversificada

e dividida numa grande pluralidade de valores é preciso que exista uma norma universal sem a qual haveria um conflito sem solução. Nessa perspectiva da norma moral é que se põe a questão da justiça e dos “princípios da justiça”. A imensa dificuldade da leitura deste “Oitavo Estudo” é que Ricoeur, aliás como quase sempre ocorre em sua obra, recorreu a diversos estudiosos como a John Rawls, por exemplo, na abordagem dos “princípios da justiça”.

No terceiro capítulo abordamos o “Nono Estudo” intitulado “O si e a sabedoria prática: a convicção”. Nele Ricoeur não apresenta uma síntese capaz de “fechar” o sistema ético, mas enfatiza o conflito e a dificuldade para resolvê-lo, deixando a ética aberta para uma perspectiva sapiencial, ou seja, o conteúdo da ética não pode ser determinado a priori, mas vai sendo construído em função dos casos concretos e das decisões prudenciais. Entre o oitavo e o nono estudos há um “interlúdio” denominado pelo filósofo como “o trágico da ação”. Como veremos esse aspecto trágico não pode ser inteiramente eliminado da vida humana justamente porque o homem é um ser falível como se viu no primeiro capítulo.

Deixamos claro também, como o filósofo francês aponta para a não conciliação entre os paradigmas éticos, o teleológico e o deontológico, há articulação entre eles, mas também não há a possibilidade de uma síntese que os reconcilie inteiramente e os eleva a um nível superior. Isso vai de encontro com a pretensão de Hegel, ao estabelecer uma instância superior por ele designada como “eticidade” (Sittlichkeit) e que seria saída do conflito ético funcionando como síntese das duas heranças.

Por isso, há que se falar em instrução pelo trágico, pois para Ricoeur há no elemento trágico algo que nos informa e nos instrui nessa travessia longa, nessa reflexão filosófica da visada ética. O texto de Sófocles, *Antígona*, é utilizado como paradigma do uso do trágico como luz na reflexão ética.

O recurso conclusivo a que Ricoeur lança mão é o elemento sapiencial, prudencial. Será este o caminho que visa a saída sempre precária do conflito ético, todavia, embora haja uma tendência natural em buscar uma saída, para o filósofo a questão permanece aberta. Isso nos remete ao caráter provisório sempre presente na filosofia ricoeuriana e a proposição da via da medianidade, da via longa das mediações. É, portanto, a inspiração sapiencial – a prudência – frente aos casos concretos e difíceis nos quais a vida nos coloca que poderá indicar a melhor saída.

Sendo assim, este texto procura colocar o leitor diante do problema ético levantado por Ricoeur em três estudos da obra “Si Mesmo como Outro”. Nossa pesquisa buscou oferecer a partir de Ricoeur alguns poucos subsídios para a reflexão ética sempre premente em nossa sociedade, mergulhada em tantos conflitos complexos e multifacetados.

Não temos nenhuma pretensão, nem mesmo a mais simples, de ter alcançado um bom nível de clareza na exposição das ideias do filósofo francês. Nem temos a pretensão de criticar o filósofo ou confrontá-lo com outros pensadores. Limitamos-nos a expor algumas de suas ideias sobre ética, mas temos consciência da precariedade de nossa exposição. Faltaram-nos, antes de tudo, duas condições para apresentarmos um trabalho melhor: um conhecimento mais amplo e detalhado do pensamento de Ricoeur, o que incluiria a extensa leitura do próprio autor e mesmo do conjunto dos estudos que compõem “O si mesmo como outro” e maior familiaridade com a bibliografia secundária. Além disso, teria sido conveniente conhecer melhor os autores com os quais Ricoeur dialoga sem cessar como John Rawls, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre e tantos outros.

Apesar de todas essas limitações e da consciência de termos feito apenas um exercício acadêmico, ficou-nos um saldo indubitável: o de ler diretamente o texto do filósofo, buscar compreendê-lo e apresentá-lo num trabalho escrito.

Primeiro Capítulo

Paul Ricoeur: uma trajetória intelectual

1.1. Elementos de biografia intelectual

Como já foi assinalado na “Introdução” a trajetória de Ricoeur é longa e complexa porque ele jamais deixou de dialogar criticamente com todas as correntes de pensamento do seu tempo: a filosofia existencial, a filosofia reflexiva, a fenomenologia, a psicanálise, a hermenêutica, o estruturalismo, a filosofia analítica. Não há, pois, como reconstruir todo seu itinerário. Aliás, o próprio Ricoeur fez o relato de seu itinerário de seus interesses e pesquisas filosóficas por meio de um pequeno ensaio de “autobiografia intelectual” (Ricoeur, 1995) e de uma longa conversa com François Azouvi e Marc de launay (Ricoeur, 1997). Outros estudiosos também fizeram uma reconstrução minuciosa do pensamento ricoeuriano: Jean Greisch (Greisch, 2001); François Dosse (Dosse, 2001; 2017). Louis Fèvre fez um resumo muito esclarecedor dessa trajetória sem entrar em detalhes ou fazer alguma discussão filosófica mais aprofundada (Fèvre, 2003). Devido à dificuldade da leitura dos textos em francês no que se segue nos baseamos no resumo de Fèvre e nas traduções para o português da entrevista de Ricoeur (1997) e Dosse (2017)

Paul Ricoeur é um dos maiores filósofos do século XX. Nascido em Valença, França, no dia 27 de fevereiro de 1913, a sombra da morte o acompanha desde seu nascimento. Com seis meses de vida, perde sua mãe e, aos dois anos de idade, seu pai morre vítima da Primeira Guerra Mundial, em 1915, ficando nele a sua imagem de herói. Ricoeur

experimenta cedo a dor da solidão. Ele e a irmã ficam órfãos e vão morar com os avôs paternos e a tia Adèle. Contudo, sua irmã acometida de tuberculose morre ainda criança. Ele sempre se sentiu em dívida com a irmã que tinha dificuldade nos estudos enquanto ele tinha grande facilidade. Essa experiência da noite escura pela qual passa ainda criança vai ajudar a constituir sua aversão à crueldade da guerra. Na casa de seus avôs, sem muitas possibilidades de brincar com outras crianças, dedica-se intensamente à leitura absorvendo muitos livros de ficção e lendo também a Bíblia como parte de sua fé protestante. Logo se interessa por autores filosóficos como Bergson e teológicos como Karl Barth. Este ponto é importante, pois ele viveu a tensão entre a fé bíblica e o conhecimento racional sem romper com nenhum dos dois pólos, nem roupeu com a fé e nem abandonou a razão. Permaneceu fiel à fé e à razão buscando no conflito entre as duas um esclarecimento recíproco.

Seu gosto pelos estudos começou cedo. No liceu de Rennes, torna-se aluno de Roland Dalbiez, de quem sofre forte influência, principalmente no distanciamento do cogito cartesiano e no interesse pela psicanálise. Dalbiez adotava uma filosofia realista e hostil a todo tipo de idealismo. Após a conclusão de seu curso secundário vai estudar Letras na universidade e depois tenta entrar na famosa “École Normale Supérieure” de Paris, mas não é aprovado. Após receber o seu diploma e já tendo optado pela filosofia ele vai lecionar no liceu Saint-Brieuc e se entuaiaasma pelas ideias socialistas. Recebe uma bolsa para estudar na Sorbonne onde se dedica a ler intensamente a história da filosofia. Frequenta o círculo de Gabriel Marcel e descobre a fenomenologia de Husserl e a filosofia da existência de Karl Jaspers.

No período anterior à Segunda Guerra ele aprende alemão e mergulha na filosofia alemã (Husserl e Heidegger), mas com o início da guerra ele é convocado para o exército e é feito prisioneiro entre 1940-1945. Inicia a tradução das “Ideias I” de Husserl e estuda com Mikel Dufrenne a filosofia de Jaspers. No pós-guerra, ao retornar à França reencontra com Gabriel Marcel e retoma a sua colaboração com a revista

“Esprit” de Emmanuel Mounier o grande representante francês do personalismo.

Partindo da tradição reflexiva francesa e encontrando a fenomenologia de Husserl e a filosofia da existência de Marcel e Jaspers, Ricoeur “conservará a posição de que a filosofia comporta um momento reflexivo, o retorno sobre si mesmo do sujeito, a busca de uma desapropriação de si”. (Jervolino, 2011, p.15). Após a guerra vai lecionar num colégio protestante em Chambon-sur-Lignon onde vive retirado e dedicado aos estudos. Ele conclui a tradução de “Ideias I” e torna-se “adido” de pesquisa junto ao “Conselho Nacional de Pesquisa Científica” (CNRS) e dispõe de tempo para preparar a sua tese concluída em 1948, mas que somente em 1950 poderá defender.

No período de 1948 a 1956 ele leciona História da Filosofia na Universidade de Strassbourg e aprofunda ainda mais o seu conhecimento da língua e da filosofia alemãs. Visitou Karl Jaspers em Heidelberg e encontrou-se com Heidegger em 1955 no Colóquio de Cérisy. Também se encontrou com Eugen Fink e Ludwig Landgrebe que foram assistentes de Heidegger em Freiburg

Trava relações ainda mais estreitas com o grupo da revista “Esprit”. Liga-se a Merleau-Ponty que lecionava em Lyon. Ricoeur conheceu Merleau-Ponty em Lyon em 1945-1946 e em Louvain junto ao Pe. Van Breda nos “Arquivos Husserl” (1946-47). Merleau-Ponty havia balizado a análise fenomenológica da percepção, a vertente de representação da intencionalidade e agora, julgava Ricoeur, era preciso explorar fenomenologicamente o domínio prático, o domínio da vontade, do sentimento e do sofrer, das emoções e da má-vontade. A escolha do campo prático foi muito antiga desde a admiração pelo “servo arbítrio” de Lutero e pela teologia calvineista da predestinação. De 1947 a 1960 foi presidente da Federação Protestante de Ensino. Participa da revista “Christianisme social”, mas toma distância do marxismo soviético. Em 1950 defende e publica a sua tese que é um estudo fenomenológico da

vontade. Sobre este período ele diz: “foram oito anos muito felizes, os mais belos que conheci”.

Após o doutorado torna-se professor titular e acaba sendo eleito para a Sorbonne obtendo a cadeira de “filosofia geral”. Ele tem os seus cursos concorridos por sua sensibilidade pedagógica, porém lastima a perda da convivência e do contato direto com os estudantes que havia nas épocas do liceu de Chambon-sur-Lignon e da Universidade de Strasbourg embora o Departamento de Filosofia contasse com professores eminentes como Jean Wahl, Vladimir Jankélévitch, Georges Canguilhem, Gaston Bachelard e outros. Os seus cursos sobre Husserl, Freud, Nietzsche e Spinoza (1956-1965) fazem sucesso. Retoma amizade com G. Marcel com quem relacionava desde o ano da agregação (1934-35) e desde 1934 com a freqüência nas “Sextas-feiras filosóficas” e que abria um espaço de discussão inexistente na Sorbonne. No pós-guerra a grande estrela da intelectualidade francesa era Jean-Paul Sartre, que havia publicado em 1943 o seu grande tratado sobre “O ser e o nada”, mas Ricoeur teve muito pouco interesse por Sartre e preferia por Merleau-Ponty. Sartre propunha uma cisão entre a consciência e as coisas, enquanto Merleau-Ponty insistia na implicação profunda entre o homem e o mundo através do corpo próprio.

Quanto a Marcel Ricoeur se afastou dele não por divergências profundas, “mas antes devido a uma falta nele de estrutura conceptual” (Fèvre, 2003, p. 42). Posteriormente, já nos anos sessenta, Marcel desaprovou o livro de Ricoeur sobre Freud por ceder ao “espírito de abstração”. Ricoeur concorda que discutiu conceitos e se baseou na metapsicologia e não na experiência clínica. Marcel opunha o “mistério”, que me engloba e o “problema” que está diante de mim. Em contraposição Ricoeur defende certa sistematicidade sem aderir à forma de um sistema totalizante.

Na época em que lecionava em Strassbourg ele não conheceu a efervescência da vida intelectual parisiense e não esteve com Sartre pessoalmente. Mas em 1963-64, no pequeno grupo de filosofia da revista

“Esprit”, ele e Mikel Dufrenne discutiram o livro de Sartre “Questão de método” e convidaram Sartre para responder 12 questões. Ele falou duas horas e meia para responder à primeira questão que ficou sendo a única. Simone de Beauvoir estava lá. Ricoeur se posicionou a favor de Camus e Merleau-Ponty nas suas polêmicas com Sartre. Ricoeur teve uma relação epistolar com Sartre por ocasião da peça “O diabo e o bom Deus” que o tinha tocado e escandalizado e sobre a qual tinha escrito um artigo. Aquele meio intelectual agitado por modismos e polêmicas lhe parecia “com uma fábula superficial” (Fèvre, 2003, p. 44).

Em 1965 ele toma a iniciativa de redigir um número da “Esprit” sobre a universidade no qual faz um balanço bem crítico sobre a sua situação, com pouco diálogo entre estudantes e professores e mesmo entre os professores. Ele “tinha a impressão de um deserto intelectual”. No contexto da guerra fria é partidário de uma “terceira via” e vê, por toda parte, “o mal em estado puro”: na revolta húngara contra a dominação soviética, na guerra da Argélia e no ataque contra o Egito pelo controle do Canal de Suez. Ele escreve o artigo “O paradoxo do político” na “Esprit” expondo a sua concepção da falibilidade do político em 1959 e o seu artigo na “Esprit” “O símbolo dá o que pensar” que marca o impulso de uma confrontação com os dados das Ciências Humanas e com as concepções do estruturalismo. Conhece Gadamer de quem torna-se amigo e publica “Verdade e método” na coleção que dirige nas “Éditions du Seuil” (L’ordre philosophique), conhece e torna-se amigo de Mircea Eliade, de quem admira o “Tratado de história das religiões” e instaura certa cumplicidade com o importante lingüista Greimas. Importante ressaltar que sendo crítico da situação da universidade Ricoeur que na época, entre 1964 e 1969 era professor na universidade em Nanterre iria sofrer duramente as conseqüências da revolta estudantil de Maio de 1968. Ele foi humilhado pelos estudantes e se desencantou com o ensino universitário francês. Além disso, foi muito hostilizado pelo meio intelectual que era então fortemente influenciado pelo estruturalismo e via a fenomenologia como uma filosofia da

consciência já ultrapassada. Em todo esse contexto difícil e hostil Ricoeur não se refugiou em suas posições filosóficas, mas as submeteu às críticas e as transformou.

Como se dá esse processo? Como vimos, ele quis transpor a fenomenologia do campo da percepção, que havia sido o objeto de investigação de Merleau-Ponty, para o campo prático, tentando fazer uma fenomenologia da vontade. No entanto, se a vontade está ligada à ação, como entender fenomenologicamente o problema da “má vontade”, da ação voltada para o mal? Ricoeur acreditou que a fenomenologia seria incapaz de enfrentar o problema do mal e da culpa e que, portanto, ele deveria buscar outras formas de compreensão do problema. Ele voltou-se, então, para a hermenêutica. No segundo volume da “Filosofia da vontade” é feita a análise da falibilidade humana e sua relação com a culpabilidade e se dá a passagem da essência da vontade à simbólica do mito como resíduo inacessível ao método fenomenológico. Porém, nem todo o campo da culpabilidade era recoberto pela tragédia grega, pelas narrativas bíblicas e cristãs. Há também a culpabilidade infantil, arcaica e patológica. Passa do problema da culpabilidade ao problema do sofrimento, do “mais sofrer” do neurótico. Abriu-se, assim, a perspectiva da psicanálise que aparecia como uma alternativa à fenomenologia e às filosofias da consciência, mostrando os limites do cogito cartesiano. Ricoeur se dedica a uma leitura exaustiva de Freud o que se reflete em seus cursos na Sorbonne (1960-1965). A hermenêutica freudiana aparece como um desafio para ele, pois se opõe à hermenêutica proposta em “A simbólica do mal”, uma interpretação amplificadora e recuperadora dos símbolos e mitos e visando à redescoberta do seu sentido oculto. A hermenêutica freudiana, ao contrário, era uma interpretação redutora, que punha em questão as reivindicações de sentido e buscava encontrar as suas raízes arcaicas, sexuais e inconscientes. Era como ele dizia uma “hermenêutica da suspeita” (*herméneutique du soupçon*).

Para Ricoeur o discurso freudiano tem um estatuto misto recorrendo, por um lado, ao “modelo econômico”, à “linguagem da força”

vinculada à pulsão e por outro ao “modelo lingüístico”, à “linguagem do sentido”. A sua leitura crítica do discurso freudiano opõe, recorrendo ao modelo da “Fenomenologia do espírito”, a arqueologia da consciência e a teleologia do sentido ou entre o movimento regressivo para o infantil e o arcaico, como proposto por Freud, e o movimento progressivo para um telos de completude significativa. A reação contra esta interpretação de Ricoeur não é bem aceita no meio psicanalítico e estruturalista. Ele é duramente atacado iniciando um período de polêmicas. De um lado, estariam as filosofias do sujeito, da consciência, herdeiras do cogito cartesiado e a afirmação do humanismo – vertente representada pela fenomenologia, as filosofias da existência e a hermenêutica – de outro lado, estariam a psicanálise e o estruturalismo em suas diversas manifestações – vertente representada por Lacan, Lévi-Stauss, Foucault, Althusser e outros – que se definiam a favor das Ciências Humanas que tomam o homem como objeto e não sujeito, determinado pelas estruturas e afirmam uma posição anti-humanista. Ricoeur não rejeita inteiramente o estruturalismo, mas se opõe à sua concepção como um modelo universal de explicação, embora aceite o método estrutural como válido para campos específicos.

O que é importante ressaltar? Ele não procurou integrar tudo e aceita a tensão e o conflito entre as diferentes interpretações. Assim, não procurou assimilar a psicanálise à fenomenologia, mas mostrou as limitações e possibilidades de ambas. Não colocou como excludentes a abordagem compreensiva, proposta pela hermenêutica e a abordagem explicativa, proposta pelo estruturalismo e as Ciências Humanas. Ele dizia que quanto mais aprendemos a explicar as coisas, melhor as compreendemos. Essas contraposições são fecundas porque elas nos ajudam a entender a imensa complexidade que é o ser humano.

Entretanto, a posição ricoeuriana de aceitar o conflito das interpretações e buscar as suas mediações possíveis é recusada por todos os lados. Ele é fortemente atacado pelos psicanalistas seguidores de Lacan e pelos marxistas seguidores de Althusser, pensadores ligados ao

estruturalismo. Também se afasta do grupo de filósofos da revista “Esprit”. Ao tentar sua candidatura ao “Collège de France” – a mais prestigiosa instituição acadêmica francesa – ele é derrotado por Michel Foucault, que foi o eleito. Era o triunfo do estruturalismo. Em ostracismo ele se afasta e estabelece um vínculo duradouro com a Universidade de Chigado onde dá muitos seminários sem precisar sofrer a hostilidade dos meios intelectuais franceses.

Ele persiste em seu programa de mediações como forma de fazer a travessia do conflito das interpretações que ele denomina “regime das mediações longas”. Com o refluxo do estruturalismo a sua obra vai sendo reconhecida. O seu problema intelectual pessoal pode ser formulado da seguinte forma: como conciliar a crítica filosófica e a hermenêutica religiosa? Como conciliar no interior do campo filosófico as suas múltiplas concepções e interpretações sem cair no ecletismo?

Como se viu por meio dessa rápida descrição da trajetória de Ricoeur o seu ponto de partida foi a tradição fenomenológica e existencial, ou seja, um tipo de filosofia herdeira do “cogito cartesiano” e que pode ser considerada como uma filosofia do sujeito e da consciência. A sua grandeza consistiu justamente em ter submetido esta tradição às duras críticas provenientes da psicanálise, do estruturalismo e, posteriormente, da filosofia analítica. No entanto, a caminhada intelectual de Ricoeur não fica restrita à filosofia. Passa pela militância tanto eclesial, nos movimentos juvenis protestantes, quanto pela militância da esquerda socialista pacifista e, também, pela militância em defesa dos direitos da pessoa humana. Se, por um lado, Ricoeur experimentou o lado cruel da Primeira Guerra com morte do pai, ele a sentiu na própria carne, quando ficou preso em Pomerania, durante cinco anos. Essa experiência será crucial para seu amadurecimento filosófico e humano.

Os primeiros livros por ele publicados foram “Karl Jaspers et la philosophie de l’existence” em 1947 e em parceria com Mikel Dufrenne, seu companheiro de prisão) e “Gabriel Marcel et Karl Jaspers –

Philosophie du mystère et philosophie Du paradoxe”, publicado em 1948 (JERVOLINO, 2011, p. 19). Ricoeur é dono de vasta produção intelectual. Dentre suas obras mais famosas destacam-se: “Filosofia da vontade I: o voluntário e o involuntário” de 1950; “Filosofia da Vontade II Finitude e Culpabilidade” em dois tomos, intitulados respectivamente “O homem falível” e “A simbólica do mal”, publicado em 1960; “Da interpretação. Ensaio sobre Freud”, de 1965; “O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica”, de 1969; “A metáfora viva” de 1975; “Tempo e narrativa”, em três volumes, nos anos 1983-85; “O si mesmo como outro”, de 1990, uma espécie de síntese de seu percurso e a sua última obra “A memória, a história e o esquecimento” publicada no ano 2000. Há ainda livros contendo coletâneas de seus artigos como “Do texto á ação”, os três volumes de “Leituras” e os dois volumes de “O justo”.

Baseados no resumo feito por Fèvre, podemos periodizar de maneira esquemática o itinerário ricoeuriano do seguinte modo:

- O período de formação nos anos 1930
- O período de transição no campo de prisioneiros em 1940-1945
- O período de magistério no liceu protestante de Chambon-sur-Lignon em 1946-1948

Essas três etapas podem ser consideradas como preparatórias, foi uma época de intensos estudos e concentração reflexiva que antecede à sua obra original. Depois temos os períodos balizados pelos diferentes lugares onde lecionou:

- O período de Strasbourg em 1948-1956
- O período da Sorbonne em 1957-1964
- O período de Nanterre em 1965- 1970

Com a grande crise desencadeada pelos movimentos de maio de 1968 e as polêmicas travadas no contexto intelectual parisiense Ricoeur se afasta. Há uma passagem por Louvain na Bélgica em 1970-1971

- O período americano em 1970-1985

Somente após essa “via longa” Ricoeur irá escrever a obra onde deságua todo o seu pensamento “O si mesmo como outro” e da qual abordaremos apenas os três estudos que compõem a “pequena ética”.

1.2. O encontro com a fenomenologia

Ricoeur se depara com a filosofia de Edmund Husserl e passa não só a estudá-la, como também a ser seu porta-voz na França:

Ricoeur adere à radicalidade do projeto, contribui para torná-lo conhecido na França, mas não se limita a ser dele um repassador passivo, pois consegue sobretudo conciliar esse começo promissor com a tradição reflexiva francesa e seu horizonte existencial. (DOSSE, 2017, p. 50)

Aos poucos, o filósofo, vai ampliando seu estudo sobre Husserl, e “se coloca como comentarista metucioso das conferências pronunciadas por Husserl” (DOSSE, 2017, p. 52).

O surgimento da obra de Merleau Ponty, Fenomenologia da Percepção, vai fortalecer a tese que Ricoeur já estava desenvolvendo sobre o voluntário, ele entende que sua tese é “o prolongamento no domínio prático, do estudo fenomenológico” (Ibid., p. 55). Com o lançamento da fenomenologia do espírito, abre-se um novo horizonte na fenomenologia, um estudo que não se fecha em si mesmo mas que proporciona uma abertura ao outro, que conduz a uma verdadeira fenomenologia do agir. Desta forma, “Merleau centrou seu estudo na percepção, na intencionalidade, abrindo espaço para um estudo do agir humano” (Ibid., p. 55).

Destarte, podemos compreender que Ricoeur não apenas é influenciado por Ponty, mas assume alguns pontos do seu pensamento. É patente a evolução que o filósofo vai dando ao seu corpus filosófico, ele vai conhecendo, estudando e absorvendo, haja vista que a postura

adotada por ele é definitivamente a do diálogo, da mediação, do respeito e da abertura ao outro. E, é justamente isso que torna Ricoeur grande.

1.3. O encontro com a hermenêutica

Como já dissemos alhures, Ricoeur não é um filósofo que simplesmente dialoga com a tradição, ele busca com toda humildade aprimorar e/ou acrescentar alguma coisa nesse processo de reflexão que desenvolve. Sendo assim, ele “passa de uma fenomenologia eidética para uma fenomenologia hermenêutica, que ele desenvolverá ao longo dos anos 1960” (Ibid., p. 69). É nesse período que ele lança sua obra sobre o *Voluntário e Involuntário*, obra que significa a transição do pensamento ricoeuriano ao campo hermenêutico propriamente dito. Por isso, Jervolino (2011, p. 39) assevera que, “Finitude et Culpabilité marca a passagem à fase hermenêutica do pensamento de Ricoeur”. E o encontro com Heidegger e Gadamer é de grande importância nessa *enxertia hermenêutica*. Isso se deve ao papel atribuído ao símbolo, o seu caráter veicular, “valorizando o símbolo como modo de acesso” (DOSSE, 2017, p. 70), pois este permite o acesso ao sentido, como esclarece Dosse (Ibid., p. 71) “o sentido é dado àquilo que dá acesso à dimensão simbólica; e, de outro lado, o que se é dado é pensar”.

Ricoeur quer depurar a interpretação moderna, que racionalizou demais o mundo, que fez da técnica e da ciência as âncoras da interpretação, onde o sagrado foi preterido; ele busca “recarregar a criatividade da linguagem partindo-se da linguagem plena que nos oferecem os símbolos” (Ibid., p. 71).

1.4. O projeto antropológico de Ricoeur

Ricoeur desenvolve uma antropologia baseada em duas vertentes, qual seja, o homem falível, limitado e finito, e o homem capaz, que age, que cria e que se narra. Essa dualidade conflituosa será presença viva na

vida do homem. Podemos acompanhar essa reflexão em duas obras de Ricoeur. A primeira é a continuação da sua tese sobre a filosofia da vontade de 1950, sob o título *Finitude e Culpabilidade I: o homem falível*. A segunda, diz respeito a uma de suas últimas obras publicada em 2000, *A memória, a história e o esquecimento*. A fim de trilhar um caminho exitoso neste trabalho, tomaremos por base apenas o texto do *Homem Falível*, pois acreditamos que neste texto teremos uma exemplificação mais precisa da chave de leitura.

1.4.1. A problemática de “O homem falível”

No primeiro capítulo de o *Homem Falível*, o autor elege duas hipóteses de trabalho: encontrar o conceito de labilidade e afirma uma desproporção do homem consigo mesmo. Ricoeur (1982, p. 25) é taxativo no tocante a sua primeira hipótese: “Pues bien, eso es lo que quiere hacernos comprender el concepto de labilidad o falibilidad, a saber: como se ve el hombre <<expuesto>> a resvalar”. Fica patente logo de início que Ricoeur (Ibid., p. 25) entende o homem como susceptível, frágil e instável, como se encontra em outro trecho: “Esa idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer, según nuestra hipótesis de trabajo, es totalmente accesible a la reflexión pura y señala una característica del ser humano”.

A debilidade não é apenas uma característica do próprio homem, mas uma característica que é inscrita ontologicamente. Pois, a labilidade nasce da desproporção do “individuo consigo mesmo” (RICOEUR, 1982, p. 25), haja vista que, “esa constituição ontológica inestable consiste em ser más grande y más pequeño que su próprio yo”. (Ibid., p. 26), Essa desproporção revela o homem como ser intermediário em si mesmo, “entre su yo y su yo” (Ibid., p. 27). O homem é composto de finitude e infinitude e “su característica ontológica como ser-intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (Ibidi, p. 27). Desta forma o homem é tomado em sua completude, embora seja entendido como dividido em

duas partes, pois “Es esencial reconocer plenamente esta polaridad para elaborar los conceptos de intermediário, de desproporción y de labilidad” (Ibid., p. 27).

O homem não é finito ou infinito, mas o encontro dos dois, o que o levará a uma constatação da “in-coincidencia consigo mismo” (Ibid., p. 28). E nessa constatação de tal realidade reside a tensão, o conflito, entre o poder e a carência.

Tratando da patética da miséria, vendo o homem como ser miserável, carente e, portanto finito, Ricoeur busca na tradição a base para respaldar sua argumentação. Lança mão de Platão, Pascal e Kierkegaard, tomando os mitos, o discurso sobre o infinito e o conceito de angustia respectivamente. Vejamos:

Esta meditación patética se há manifestado em dos ocasiones en las márgenes de lá filosofía y como en el umbral de una reflexión pronta a recogerla y analizarla con rigor y verdad: una vez fue Platón y otra Pascal; desde el mito platónico del alma encarcelada hasta la bella retórica pascaliana de los dos infinitos, siguiendo em dirección al *Concepto de angustia* de Kierkegaard, puede descubrir-se cierto avance, avance silmultáneo en la línea patética y en la precomprensión de la ‘miseria’. Pero ese avance se realiza dentro del mundo de las imágenes, signos, figuras y símbolos, por los que ese *pathos* se asoma al *mythos*, es decir, ya a la formulación, al lenguaje (Ibid., p. 30).

Segundo Martini (2017, p. 55) “os mitos platônicos que seguem a queda se referem à fragilidade e ambiguidade da natureza humana, que é tensão entre finito e infinito”. Por isso, Ricoeur (Ibid., p. 32) chama a atenção para os mitos presentes no Banquete e no Fedro: “En ellos aparece la miséria indivisamente como limitación originaria y como mal original; podemos leer alternativamente esos grandes mitos como mitos de finitude y como mitos de culpabilidade. El mito es la nebulosa que há de rasgar la reflexión”. Diante disso, resta uma conclusão, a de que “el mito platónico de la miséria es una nebulosa formada de fragilidade y de

caída que comienza a escindir-se, pero que permanece indivisa e indecisa”(RICOEUR, 1982, p. 34).

Tomando o discurso de Pascal sobre o infinito, Ricoeur tenta mostrar como que o filósofo deixou ver a situação da miséria do homem em relação ao universo. Diante do infinito do universo se abre o abismo para o homem (o silêncio desse espaço infinito me apavora), como fica esclarecido nesta passagem: “porque, a fin de cuentas, qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un médio entre nada y todo”(Ibid., p. 35).

Ricoeur toma o homem como um ser emaranhado de finito e infinito. Dentro dele há o desejo forte pelo infinito, mas existe também a falibilidade que se revela a todo instante, despontando uma verdadeira tensão entre o *homem capax e o homem debil*. Nesse sentido, o autor vai falar da *patética da miséria*, desenvolvendo sua reflexão em três planos. No plano da teoria, da ética e da afetividade.

Dando continuidade a reflexão sobre a miséria, nosso filósofo toma um desvio pela síntese transcendental, que ele compreende como necessária, pois será ela a fazer a transição do mito à razão. Sendo assim, diz: “lo que para comprensión patética del hombre era ‘mezcla’ y ‘miséria’, aquí se llama síntesis” (Ibid., p. 40). Martini (op. cit., p. 55) comentando o capítulo sobre a síntese transcendental nos informa que,

A reflexão transcendental se liberta do mito e se aplica a uma temática que partia antes dela mesma, e que era a temática da desproporção e do intermediário, mas a qual ela elevou ao plano filosófico por meio das noções de perspectiva, de sentido e de síntese.

Ricoeur toma então a figura do corpo para refletir acerca da finitude. Para ele nosso corpo próprio nos indica provas cabais sobre a finitude: “es cierto que todas las pruebas de finitud me remiten a la relación insólita que me une con mi cuerpo” (RICOEUR, op.cit., p. 41). Porém, antes de se constatar a finitude, o corpo revela uma abertura:

La primeira significación que encuentro al leer en mi propio cuerpo, como intermediario de la manifestación, no es su finitud, sino su abertura hacia...; precisamente esa misma abertura hacia...es la que lo hace mediador originario *entre* el yo y el mundo. [...] En fin, mi cuerpo me abre al mundo mediante todo lo que puede hacer; mi cuerpo está implicado como elemento activo en la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de este mundo, en que voy dejando la marca de mi acción, en los productos del trabajo y del arte. (Ibid., p. 41-42).

O corpo, através dos sentidos nos põe diante de inúmeras possibilidades, de coisas novas. Daí a afirmação do corpo como abertura antes de sua finitude. Destarte, essa abertura conduz também a dor, pois o desejo pode trazer tanto o prazer como o sofrimento. Todavía, Ricoeur se pergunta sobre o que faz dessa abertura do corpo, uma abertura finita, ao ponto que ele responde:

El análisis de la *receptividad* nos servirá de guía entre las múltiples modalidades de la mediación corporal. Por qué elijo esta modalidad? Porque ésta es la modalidad primaria de esta mediación; ella es la que hace que aparezca alguna cosa: lo deseable, lo temible, lo practicable, lo útil y todos los predicados estéticos y morales de las cosas son adicionales a la aparición primaria. No que sean más 'subjetivos' que la cosa percibida en cuanto tal, sino que están 'montados sobre' la primera piedra de lo percibido. Hay que empezar, pues, por la receptividad (RICOEUR, 1982, p. 42).

E por fim, podemos afirmar com as palavras do próprio Ricoeur:

La finitude originaria consiste em la perspectiva o punto de vista; afecta a nuestra relación primaria com e mundo, consistente em recibir sus objetos, y no em crearlos. No es exactamente sinónima de la receptividade misma, que consiste em nuestra abertura al mundo, sino que es más bien um principio de estrechez, uma espécie de cierre em la abertura, si se me permite la expresión.. esta abertura finita no es sinónima tampoco de la misma corporeidade, que mediatiza nuestra abertura al mundo, sino que consiste más bien em el papel de origem cero del cuerpo. Em esse 'aquí' original, a partir del cual hay sitios em el mundo (RICOEUR, 198, p. 46).

Outro ponto interessante apresentado pelo autor diz respeito ao fato do próprio homem declarar sua finitude:

Es el *mismo* hombre finito el que habla de su *propria* finitud. Un enunciado sobre la finitud atesta que esa finitude se conoce y se declara a sí misma; pertenece, pues, a la finitud humana el no poderse experimentar a sí misma más que bajo la condición de una ‘visión sobre’ la finitud, de una mirada dominadora que ha empezado ya a rebasarla, a transgredirla (Ibid., p. 46).

Nesse sentido, Ricoeur toma Aristóteles para embasar a importância do verbo. Ele designa o tempo e atribui significado ao sujeito. De Kant comunga a ideia de reflexão transcendental, sobre a qual conclui dizendo:

Poderíamos concluir bonitamente esta reflexión sobre la imaginación transcendental – término mediador en el orden teórico – diciendo que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad – o, en nuestro lenguaje, entre el sentido y el aparecer, entre la palabra y la mirada – es *consciencia*, pero que no es *consciencia de sí*. La consciência de que habla la filosofía en su fase transcendental sólo construye su propia unidad fuera de sí misma, sobre el objeto. Cuando leemos em Kant: ‘está claro que la unidad que constituye necessariamente el objeto no puede ser más que la unidad formal de la consciência en la síntesis de la variedad de las representaciones’(A 105), debemos comprender recíprocamente que la unidad formal no es más que la condición de posibilidad de lo que he llamado síntesis objetal. En este sentido hay que entender lo que dije antes, a saber: que la síntesis transcendental es solamente intencional, es decir, que es unidad en intención. Ahora ya sabemos lo que eso quiere decir: que la consciencia se vuelca en establecer la unidad de la presencia y del sentido ‘en’ el objeto. La ‘consciencia’ no constituye aún la unidad de una persona en sí y para sí; el ‘yo’ del ‘yo pienso’ no es más que la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es consciência em general, es decir, proyección pura y simple del objeto (RICOEUR, 1982, p. 66).

Após toda travessia pelo plano teórico, passa-se ao plano prático, ou ético, pois toda reflexão transcendental não foi suficiente para a reflexão sobre a finitude, ou dito de outra forma, sobre a miséria humana. Demos aqui a palavra ao nosso autor:

Esta nueva fase de la reflexión responde a una preocupación de totalidad que no se satisface con una reflexión meramente transcendental. Esa totalidad de la realidad humana se presentía de alguna manera en la visión global de los mitos sobre la ‘mezcla’ y en la retórica sobre la ‘miseria’. La fuerza de esa comprensión patética residía en la sustancia misma que ella enfocaba y transmitía. Ese exceso de exuberancia es el que intentamos reintegrar ahora en la reflexión (Ibid., p. 67).

Percebemos que Ricoeur querendo compreender a miséria humana em sua completude, não poderia abdicar de uma reflexão prática que considerasse a parte sensível da vida humana, no entanto esclarece que, a reflexão transcendental é importante e continua a nortear a reflexão. Ao que segue a seguinte a observação:

Todos los aspectos de finitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de perspectiva pueden resumirse en la noción del carácter. Todos los aspectos de infinitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de sentido pueden resumirse en la noción de felicidad. La mediación ‘práctica’ que prolonga la de la imaginación transcendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en respeto. Este último análisis se propone mostrar la fragilidad de esta mediación práctica del respeto que tiene por objeto a la persona (grifo do autor. Ibid., pp. 69-70).

Enquanto que em uma reflexão de carácter transcendental o objeto em análise era a coisa em si, aqui o autor toma a categoria de pessoa:

El objeto que nos sirve de guía en esta nueva etapa ya no es la ‘cosa’, sino la ‘persona’. Este objeto suscita el mismo género de regresión reflexiva que la que nos condujo de la constitución de la cosa a la síntesis de la imaginación transcendental. El *respeto* nos revelará su dualismo íntimo; pero por debajo de este dualismo de carácter ético habremos de

redescubrir las raíces de la desproporción práctica. Para remontarnos, por encima de toda ética caduca, al momento práctico originario, vamos a intentar hallar, por debajo de todo dualismo moral, la ‘desproporción’ entre el carácter y la felicidad (RICOEUR, 1982, p. 70)

Como vimos alhures, carácter é entendido como a totalidade dos aspectos da finitude prática, compreendida a partir da noção transcendental de perspectiva finita. Restou então ao filósofo construir passo a passo tal noção tendo como alicerce a noção de perspectiva. Por conseguinte, assevera que perspectiva é um ponto de vista, todavia segundo ele é preciso introduzir e reestabelecer “el aspecto afectivo de la perspectiva” (Ibid., p. 70), pois sem este ela fica meramente abstrata.

O desejo é uma forma de receptividade, onde percebemos nossa finitude, pois,

Diremos que el querer humano es finito por el hecho mismo de que no es acto ‘puro, sino proyecto motivado, acción-pasión? Recordará el lector que se nos planteó una cuestión parecida a propósito de la percepción: somos finitos por el hecho de tener que recibir nuestros objetos para poder formarlos? Y hubimos de responder que lo primero que revela la receptividade sensorial es su abertura, y que la finitud es el estrechamiento de esa abertura, es decir, el aspecto *perspectivista* de nuestra manera de ser-afectados.[...] El deseo nos transporta fuera de nosotros; nos sitúa ante lo deseable, que a su vez está em el mundo. En una palabra, el deseo nos abre a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen. Ese atractivo que captamos en la misma cosa, allá abajo, en otro sitio, en ninguna parte, es el que convierte el deseo en una abertura hacia..., y no en una presencia ante sí, cerrada sobre sí misma. (grifo do autor. Ricoeur, 1982, pp. 72-73).

O desejo é confuso. É simultaneamente claridade e escuridão. Mas, em que consiste a confusão do desejo, sua carência de clareza.

Podría decirse acertadamente que es el anverso o el reverso de la intencionalidad del deseo, y, por conseguinte, eso que en la aspiración no aspira y en la elección no elige; es un modo ‘sentirnos’, de ‘encontrarnos’ bien o mal, que, hablando propriamente, no desea nada, ninguna otra cosa, nada preciso, una experiência global e indivisa de mi cuerpo, no ya

penetrado de todas esas aspiraciones hacia el mundo, sino replegado sobre sí mismo. Eso precisamente es la cenestesia, y nada más que eso (Ibid. p. 74).

Buscando comprender em que consiste a finitude do caráter, Ricoeur (1982, p. 80) chega a seguinte conclusão:

Lejos de ser una cosa cerrada, es la *abertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto*. Así, aplicamos la dialéctica de la abertura y del cierre – que elaboré con ocasión de la perspectiva de percepción – a la noción de campo total de motivación, adquirida a través de la expresión. Ahora, después de rodear por la idea de perspectiva, nos aparece el carácter – que llamé en outro sitio la forma finita de la libertad –, nos parece, digo, como la orientación perspectivista de nuestro campo de motivación, considerado en su conjunto.

Esta conexión entre la abertura y el cierre en el plano del ‘alma entera’ puede aclararse y explicarse de la manera siguiente: la abertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Es decir, que nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto. Tal es el sentido de aquella famosa sentencia: *‘humania me nihil alienum puto*: Ningún aspecto humano me resulta ajeno’. Soy capaz de todas las virtudes y de todos los vicios; ningún signo del hombre es radicalmente incomprensible, ningún idioma es radicalmente intraducible, ninguna obra de arte es inaccesible en principio a mi gusto. Precisamente nuestra humanidad consiste en esa accesibilidad de principio a lo humano que hay fuera de nosotros. Ella hace de cada hombre un semejante nuestro.

O caráter está imbricado na minha existência e não há como partilhá-lo com ninguém, “el estilo inimitable con que yo ejerzo mi libertad de hombre” (Ibid., p. 81). Decorre, portanto, dessa compreensão, a ideia de caráter como algo indelével, que foi herdado e não pode ser extinto:

A fin de cuentas, la inmutabilidad del carácter no es más que el aspecto más radical, más originario, si vale la expresión, de la idea de origen perspectivista. El origen cero de la percepción, lo que llamamos nuestro

punto de vista, no constituye por sí solo un verdadero origen de todos mis paisajes: es cuestión de movimiento. Pero así como yo puedo cambiar de sitio, no puedo cambiar de carácter: *no existe ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo total de motivación* (grifo do autor. Ibid, p. 81)

Ao se perguntar pela felicidade, nosso autor esclarece que “en efecto, con el término ‘felicidad’ no apuntamos a una forma particular de desbordamiento o de transcendencia humana, sino al panorama integral de todos los aspectos del desbordamiento” (Ibid., p. 84). Dialoga em seguida com Aristóteles, quando este reflète na ética nicomaquéia, acerca da felicidade:

El Estagirita se limita a discernir la dicha en la aspiración real del deseo humano ; ‘En esta materia el principio es el hecho’, dice él. Pero la reflexión psicológica directa no puede distinguir entre la totalidad de realización y una simple suma de satisfacciones, y así el ‘predilecto supremo’, ‘el único deseable’, permanece amassado en nuestro ‘bien-vivir’ (RICOEUR, 1982, p. 85).

Ele opta por tomar a felicidade como um todo e não meramente como fruto da soma de vários desejos, pois é tácito que “sobre ese horizonte total se van destacando las aspiraciones parciales y el rosario de deseos desgranados de nuestra vida” (Ibid., p. 86).

O passo que se segue agora é encontrar uma síntese entre a ideia de felicidade e a ideia de carácter. Ela só pode repousar na ideia de pessoa:

Sin duda ninguna; y esa síntesis es la persona. La persona es el sí mismo que faltaba la consciencia en geral – correlato recíproco de la síntesis del objeto -, al ‘yo’ del ‘yo pienso’ kantiano. Pero sería un grave error considerar que esta síntesis se nos da, se nos comunica por sí misma en la inmediatez entre el yo el yo. La persona es también una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El yo, más que algo que se vive, es algo que se contempla. Yo me atrevería a decir que la persona no es todavía consciencia de sí para sí, sino sólo consciencia de sí en la representación del ideal del yo (Ibid., p. 88).

Com isso Ricoeur intenta abdicar um formalismo transcendental, entrando no formalismo prático partindo da ideia de pessoa. Deste modo,

Ante todo, precisa establecer que la persona es, en primer lugar, una proyección que yo me represento y que me proponho como algo opuesto a mí, y que esa proyección de la persona es una síntesis realizada, al estilo de la cosa, pero de una manera absolutamente irreductible.

Esta proyección es lo que yo llamo *humanidad*, y no me refiero a la coletividad de todos los hombres, sino a la cualidad humana del hombre; no a la significación exhaustiva de los individuos humanos, sino a la significación comprensiva de lo humano, capaz de orientar y regular un catálogo de los humanos (Ibid., p. 89).

Ricoeur entende que a humanidade não pode ser tomada apenas como representação dos seres humanos, mas deve ser entendida como qualidade do homem que, em sentido kantiano, tem um fim em si mesmo. No tocante a este assunto encontramos na discussão feita por Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que é bem sintetizada na máxima do imperativo categórico. Por isso, nosso autor certifica que “la humanidad no es ni tú ni yo, sino el ideal práctico de ‘sí mismo’, tanto en ti como en mí” e, ainda diz que “ esta síntesis de la persona se constituye, se forja, em un sentimiento moral específico, que kant llamó con el nombre de ‘respeto’(Ibid. p. 91).

Prosseguindo sua análise acerca da finitude do homem, o autor envereda pela afetividade e propõe alguns questionamentos:

Supuesto que sea posible una filosofía del sentimiento, qué relacion puede tener con la investigación sobre la labilidad humana? Qué contiene de más el *sentimiento* del yo que no este contenido en la proyección del objeto en donde se configura la consciencia en general, y en la proyección de la persona en donde se decide la consciencia del sí propio? Después de la consciencia, y después de la consciencia de sí mismo, qué nuevo elemento o factor puede presentarse que nos revele un nuevo sentido de la desproporción humana?(RICOEUR, 1982, p. 98).

A fim de prosseguir, ele toma o termo “Timós” emprestado de Platão, que significa “la transición viva del bios al logos”. O patético, pathos, diz o filósofo, nem sempre foi vazio de sentido, o mito e a retórica já se fazia presente em sua linguagem, isso registra que se pode falar sim de uma reflexão filosófica a partir do sentimento:

Por conseguinte, si ese “pathos” era ya *mythos*, es decir, palabra, tiene que poder ser incorporado al mundo del razonamiento y del lenguaje filosófico.[...] Si es posible una filosofía del sentimiento, entonces correspondería al sentimiento expresar la fragilidad de este ser intermediario que constituimos nosotros. Dicho de outra manera, la piedra de toque de una filosofía del sentimiento consiste en esa distancia que media entre la exégesis puramente transcendental de la “desproporción” y la prueba experimental, vivencial de la “miseria”. Ambas cuestiones – la cuestión de método y la cuestión de fondo – están entrelazadas ; es decir, la cuestión de la posibilidad de una filosofía del sentimiento y la cuestión de realizar plenamente la meditación sobre la desproporción en la dimensión del sentimiento (Ibid., p. 99-100).

O que Ricoeur (Ibid., p. 100) entende por sentimento, seria um conjunto de funções parciais:

tendencias afectivas, transtornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones, etc. Estados dentro del movimiento de su promoción mutua, sentir y conocer “se explican” recíprocamente, el uno por el otro: por un lado, la facultade de conocer engendra realmente, al jerarquizarse, los *grados* del sentimiento, liberándolo de su confusión esencial; y por otro lado, el sentimiento engendra verdaderamente la *intención* del conocer en todos sus niveles.

Em decorrência dessa atestação percebe-se uma intencionalidade no sentimento, o que acarreta, segundo o autor, uma aporia. Lembremos aqui das várias reflexões filosóficas feitas sobre o sentimento, que o identificam com aquilo que é frágil e débil. Ricoeur toma esse caminho onde o sentimento revela o lado sensível, susceptível à falha. Há porém no sentimento uma intenção e uma afecção que sente, sente algo sobre

alguma coisa, e ao mesmo tempo, essas qualidades sentidas, revelam “ la manera en que queda afectado íntimamente el yo”(RICOEUR, 1982, p. 101). Esses dois momentos do sentimento estão intimamente ligados como observa Ricoeur (Ibid., p.101):

Más aún, es curioso que el sentimiento manifieste al yo afectado mientras fija su mirada sobre cualidades sentidas en el mundo. El aspecto *afectivo* fija su mirada sobre cualidades sentidas en el mundo. El aspecto *afectivo* del sentimiento se desvanece en cuanto se esfuma su aspecto intencional o, cuando menos, se hunde en una oscuridad indecible. Sólo puede expresarse, decirse, comunicarse, elaborarse y formularse el sentimiento en una lengua cultural en virtud de su alcance, de su desbordamiento en algo sentido, en un “correlativo” afectivo. Nuestros “afectos” sólo pueden leerse sobre el mundo que ellos mismos desarrollan, y que refleja sus especies y matices. De aquí se sigue que no se puede eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo.

Ricoeur afirma que esse paradoxo pode ser desvendado quando se tem em vista a reciprocidade entre sentir e conhecer. Para que haja conhecimento é imprescindível acontecer uma separação entre sujeito e objeto, ao que temos, por conseguinte, o objeto de um lado e o eu do outro. E nesse exato momento, entra em cena o sentimento que reestabelece essa aproximação. Convém dá a palavra ao próprio autor:

El conocimiento establece el dualismo entre el sujeto y el objeto. En contraste con él, el sentimiento aparece como la manifestación de una relación con el mundo que restablece constantemente nuestra solidaridad, o diríamos “complicidad”, nuestra vinculación, nuestra pertenencia, como factores más profundos que cualquier polaridad y que cualquier dualismo (Ibid., p. 102).

Essa atribuição que é dada ao sentimento, como vinculadora do nosso ser aos demais, mostra a possibilidade de reciprocidade, dito de outra forma, é por ordem do sentimento que, nos abrimos ao outro, que temos empatia. Decorre desse entendimento a seguinte assertiva: “La

vivencia afectiva es la que nos revela lo que significa necesitar, echar de menos, tender hacia, alcanzar, poseer y gozar” (Ibid., p. 103).

1.4.2. O conceito de falibilidade

Ricoeur tentou em três esferas abordar a miséria humana, na teoria, na prática e na afetividade. Finalmente encerra seu itinerário acerca da finitude humana estabelecendo o conceito de labilidade. É somente após esse caminho longo, próprio do seu filosofar, dialogando com a tradição, bem como com alguns filósofos modernos e contemporâneos, que pôde estabelecer o que é a falibilidade. Por isso, ele afirma: “Qué queremos decir al afirmar que el hombre es “lábil”? Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la *posibilidad* del mal moral”(RICOEUR, 1982, p. 149). O homem trás em si, desde sua constituição a marca da sua fragilidade, de sua limitação. No entanto, o autor observa que falar de limitação não é suficiente para designar essa fragilidade do homem, considerando que a mesma consiste “en no coincidir uno consigo mismo” (Ibid., p. 149). Ricoeur sustenta que tal desproporção geradora da tensão entre finitude e infinitude é responsável pela simples limitação se apresentar sob a forma de labilidade, ou como ele mesmo diz:

Esas categorías características de la limitación humana han de extraerse directamente de la relación de desproporción entre la finitud y la infinitud. Esa relación es la que constituye el ‘lugar’ ontológico ‘entre’ el ser y la nada, o, si se prefiere, el ‘grado de ser’, la ‘cantidad de ser’ del hombre. *Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinónima de ‘labilidad’*” (Ibid., p. 150).

Se há no homem essa tensão é decorrente da própria constituição do seu ser enquanto unidade plural, rica em diversidade: “El hombre constituye esa unidad plural y colegial, comunitaria, en la que se explican y completan mutuamente la unidad de destino y la diferencia de destinos” (Ibid., p. 154).

Ricoeur encerra sua reflexão afirmando que a labilidade é a possibilidade do mal, temos, pois a seguinte assertiva:

La labilidad no es más que la posibilidad del mal: sólo designa esa zona y esa estrutura de la realidade que, debido a su menor resistencia, ofrecen un punto vulnerable al mal. [...] Esta palabra tiene otro sentido posible, en virtud del cual diríamos que la posibilidad del mal es la desproporción del hombre: en el sentido de que toda falla humana se mantiene en la línea de su perfección y en el sentido de que toda claudicación supone la constitución del hombre, y toda degeneración se funde en una ‘generación a la existencia’” (Ibid., p. 159).

Se a labilidade é a possibilidade do mal, Ricoeur se propõe então a refletir sobre o mal. Isso é toda a preocupação da sua obra “simbólica do mal” que não trataremos aqui.

1.5. A problemática da “pequena ética”

Ricoeur inicia o Estudo Sétimo falando da dialética existente entre ética e moral, dedicando-se à análise dessa relação. Diante disso, indagamo-nos: em que consiste para Ricoeur estabelecer tal primazia?

Em análise preliminar, vamos observando como ele responde a essa pergunta. Inicia por estabelecer a diferença entre os conceitos de ética e moral. Para ele, não há diferença substancial, pois, embora ética venha do grego e moral do latim, ambos remetem à ideia de costumes (RICOEUR, 2014, p. 184). Não obstante, ele logo propõe certa diferenciação, atribuindo à ética “a visada de uma vida plena” e à moral a “articulação dessa visada à norma”; ou seja, ética seria aquilo que é bom, enquanto moral seria ligada ao obrigatório.

O que cabe esclarecer é que, embora seja posta uma prioridade da visada ética sobre a moral, há também uma relação de complementariedade e subordinação das duas grandes tradições do pensamento ético (Ibid., p. 185). O autor define, então, que ética seria a visada da “vida boa com e para outrem em instituições justas” (Ibid., p.

186). Esta frase seria a síntese da pequena ética de Ricoeur. Seguindo a sua indicação, adotamos essa tríplice divisão: “vida boa”; “com e para os outros”; “em instituições justas”.

É em Aristóteles que Ricoeur encontra base para a afirmação da vida boa como princípio da visada ética – o “viver-bem” é o fim último da ação, seja qual for a imagem que cada um tenha de uma vida plena (Ibid., p. 187). O uso do “viver-bem” aristotélico é bem acolhido no seio deste estudo, talvez por que melhor admite a noção de bem comum, ou seja, a preocupação com o outro fica assaz nítido na ética ricoeuriana.

Recorrendo a alguns pensadores contemporâneos, como MacIntyre, Ricoeur busca clarificar esse conceito de vida boa. Estabelece a relação entre os “padrões de excelência” e a visada ética do bem viver. Mas, o que vêm a ser esses *padrões de excelência*? Eles “são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e pelos virtuosos da prática considerada” (RICOEUR, 2014, p. 192).

São esses padrões que nos permitem qualificar como boa uma prática e tomá-la como modelo para as demais. Percebemos, então, que as práticas não são frutos de uma ação isolada, mas sim de uma construção coletiva, o que nos aproxima da visada ética do bem viver. De que maneira se dá a relação apontada anteriormente? De dois modos:

Por um lado, antes de qualificar como bom o executante de uma prática, os padrões de excelência possibilitam dar sentido à ideia de bens imanescentes à prática. [...] Esse conceito [...] oferece, assim, um primeiro ponto de apoio ao momento reflexivo da estima a si mesmo, uma vez que, apreciando nossas ações, nos apreciamos como autor delas. Por outro lado, o conceito de bens imanescentes deve ser mantido como reserva em vista de uma retomada ulterior no âmago de concepção propriamente normativa da moral [...] (Ibid., p. 193).

Acrescentam-se à pergunta mais duas questões: se é possível defender, ao mesmo tempo, tanto se cada práxis tem um “fim em si

mesma”, quanto se toda ação tende para um “fim último”. A resposta nos vem após compreendermos aquilo que nosso autor chamou de *plano de vida*. Aristóteles já havia se perguntado se existiria um trabalho (*ergon*) para o homem entendido como tal em sua completude, do mesmo modo que há o trabalho do médico, do carpinteiro, etc. Pois bem, o elo entre esse *ergon* (trabalho) e os padrões de excelência seria denominado como *plano de vida*. Assim, em resposta à pergunta acima, podemos dizer que “é na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo da imbricação das finalidades; uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em ação esse caráter de fim em si mesmo” (Ibid., p. 194).

A segunda parte da visada ética “com e para o outro”, Ricoeur chama de solicitude. Segundo ele, está imbricada à estima de si mesmo e não pode ser pensada separadamente.

Nesse itinerário, Aristóteles dá a diretriz para clarificar as ideias. Enveredando pelo tratado da amizade, na “Ética a Nicômaco” (livro VIII-IX), tenta mostrar como se dá essa relação com e para o outro. Ele apresenta três níveis de amizade, contudo, o que nos interessa aqui é a amizade segundo o “bom”, pela qual cada um ama o outro pelo que ele é (Ibid., p. 201). Desta forma, distancia-se da visão utilitarista e aproxima-se da verdadeira amizade, desinteressada e arraigada na ideia de mutualidade. Assim, ele conclui: “À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 207).

Busca-se agora um conceito mais abrangente de solicitude, baseado na reciprocidade. Para encontrá-lo é necessário voltar à questão que rege este trabalho, ou seja, à primazia da ética sobre a moral. O vocabulário da injunção está impregnado da norma, por isso, é preciso encontrar algo que vá além da norma, do imperativo; um sentido que conduza a ação não por constrangimento, mas pela gratuidade. Afirma Ricoeur:

Nossa aposta é que há a possibilidade de escavar por debaixo da camada da obrigação e atingir um sentido ético que não esteja tão enterrado sob as normas que não possa ser invocado como recurso quando essas normas ficam mudas diante de casos indecidíveis da consciência. Por esse motivo nos parece tão importante *conferir à solicitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever* (Ibid., 2014, p. 209. Grifo nosso).

Essa aplicação do conceito de solicitude seria o *padecimento*. Aqui o si-mesmo se solidariza com o outrem e vai ao encontro do outro *padecente*. Assim, o si-mesmo se iguala ao outro, pois pela diminuição do seu *poder-fazer*, “na simpatia verdadeira, o si cuja potência de agir é no início maior que a de seu outro, vê-se afetado por tudo o que o outro padecente lhe oferece em contrapartida” (Ibid., p. 210). Segundo a compreensão de Ricoeur, podemos dizer que, tanto o padecimento quanto a injunção moral advinda do outro, revela no si sentimentos voltados espontaneamente para o outro. Assim, fica claro para o autor haver união entre a visada ética da solicitude e o cerne afetivo dos sentimentos, o que bastaria para corroborar a escolha do termo solicitude.

Após justificar sua opção pela solicitude, Ricoeur faz duas sínteses sobre o itinerário no estudo sete. A primeira síntese consiste em uma visão de conjunto sobre a convocação à reponsabilidade, vinda do outro, da simpatia pelo outro padecente ou vinda do si que ama. A amizade seria o campo onde o si e o outro dividem o mesmo desejo de conviver, como bem afirma o filósofo (Ibid., p. 212):

Enquanto na amizade a igualdade é pressuposta, no caso da injunção vinda do outro ela só é reestabelecida pelo reconhecimento da superioridade da autoridade do outro por parte de si; e, no caso da simpatia que vai de si para o outro, a igualdade só é restabelecida pela confissão compartilhada da fragilidade e, afinal, da mortalidade.

Na segunda síntese, afirma que o lugar da solicitude, dentro do percurso da ética, é a busca de igualdade pela desigualdade, quer “seja resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude”. E finaliza dizendo:

À estima a si mesmo, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a da *carência*, que nos faz ter *necessidade* de amigos; por contrachoque da solicitude sobre a estima a si, o si se apercebe como um outro entre os outros. É o sentido do “um outro” (*allelous*) de Aristóteles, que torna *mútua* a amizade (RICOEUR., 2014, p. 212).

Essa apercepção é analisada nos elementos da reversibilidade, insubstituibilidade e semelhança, visto que, pelo princípio da insubstituibilidade, posso me colocar no lugar do outro sem que eu mude de lugar, mudando apenas de papel. E a semelhança, diz Ricoeur: “é fruto do intercâmbio entre estima a si e solicitude para com outrem. Esse intercâmbio autoriza a dizer que não posso estimar-me sem estimar outrem como a mim mesmo” (Ibid., p. 214).

As relações interpessoais não se limitam ao “eu” e “tu”, mas vão além, a ponto de se estenderem às instituições. Ricoeur entende que é preciso encontrar algo que oriente a visada nesse ambiente, pois, embora a solicitude seja útil na relação com e para os outros, aqui não teria tanto êxito. Desta maneira, é a justiça que melhor responde a essa demanda, pois “a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude, a saber, essencialmente, a exigência da *igualdade*” (Ibid., p. 214). Segue, então, uma nova pergunta: o que Ricoeur compreende por instituição? Pode-se responder dizendo que trata-se da “estrutura do viver junto de uma comunidade histórica – povo, nação, região etc.” (Ibid., p. 215). Essa concepção de instituição é marcada essencialmente por meio do costume e da tradição e não pela coerção, ou seja, é a ética e não a obrigação normativa que a caracteriza.

Dialogando com Hannah Arendt, Ricoeur apresenta-nos um dos argumentos que sustentam a ideia deste trabalho. A distinção entre poder-em-comum e a dominação. Esta última é sempre regida pela violência de um homem sobre outro homem, como bem disse Marx Weber.

Para Hannah Arendt (1961, p. 15 *apud* RICOEUR, 2014, p. 2015), o poder não é propriedade individual, mas sim fruto de uma categoria de ação, de uma coletividade. Isso nos leva à condição de pluralidade, visto que a ação cria as relações entre os homens, ou melhor, “a ação, única atividade que cria diretamente relações entre os homens sem a intermediação de objetos nem matéria, corresponde à condição humana de pluralidade” (RICOEUR, 2014, p. 215 nota 35.). Nesse sentido, “o poder é o modelo de uma atividade em comum [...]”.

Ora, se o poder assim pode ser compreendido, é possível asseverar que ele não é constituído por normas, mas pelo desejo que se tem de viver junto. O poder, então, “trás para a visada ética o ponto de aplicação de sua indispensável terceira dimensão: a justiça” (Ibid., p. 218).

Ricoeur, mais uma vez, levanta uma questão: será de fato ao plano ético e teleológico, e não ao moral e deontológico, que pertence o senso da justiça? Em primeiro lugar, o autor toma o termo *justo* no sentido de *bom*, indicando assim a extensão das relações pessoais às instituições.

Auxiliado por Aristóteles, que por sua vez a situou entre as virtudes (livro V da *Ética a Nicômaco*), ele assegura que a justiça toma caráter *distributivo* dentro da comunidade política. Ricoeur acredita que a limitação do termo distribuição, feita pelo Estagirita, torna-se insuficiente para fazer a transição entre o nível interpessoal – o face a face – e o nível social do viver junto, da visada ética. Essa ampliação do termo distribuição seria a *igualdade*, pois, como diz Ricoeur:

[...] seja qual for a maneira como a modulemos, *está para a vida nas instituições como a solicitude está para as relações interpessoais*. A solicitude põe diante do si um outro que é um rosto[...]. A igualdade põe diante de um outro que é um *cada um*. (Ibid., p. 224).

Desta forma, é ao campo teleológico que a justiça pertence, pois ela acontece dentro das instituições, e estas, por sua vez, só existem por conta do desejo de viver-junto.

Devemos ressaltar que Ricoeur, nesse itinerário, apresenta-nos a noção de identidade, no sentido de Ipseidade, que se descobre na relação dialogal com o outro como o “outro si”, ou seja, a identidade da pessoa se revela e se afirma nesse processo da busca pela vida boa que jamais pode ser encontrada em si mesmo, mas perpassa necessariamente pela alteridade, mas não em uma relação de superioridade desta sobre aquela, ou seja, do si sobre o outro ou o inverso, como ocorre em Lévinas, e sim numa relação de completude, em que o “si” se põe no lugar do “outro” e o “outro” se torna também um “si”. Dito de outra forma, um “si” que implica ser “outro”.

Quando Ricoeur apresenta a primazia da ética sobre a moral, ele quer deixar claro que a norma, a instrução, é incapaz de governar as ações do homem dentro da sociedade, ou seja, na relação do “si-mesmo” com outros “eus”, cabendo esse papel à ética. Essa questão será resolvida quando Ricoeur estabelecer a sabedoria prática como regra dentro da sociedade. Como Ricoeur, não queremos esgotar a reflexão sobre o tema, pois, como ele mesmo disse, na filosofia não podemos exaurir toda reflexão, sempre há o que desenvolver.

Diferente de alguns pensadores, ele escolhe o caminho da via longa. Desta forma, vai perpassando toda a tradição filosófica dialogando e pondo-a à prova. Podemos até afirmar que sua missão, aquela que ele impôs a si mesmo, é uma revisão dos pontos fracos da tradição, como nos informa Dosse:

Paul Ricoeur renunciou a um pensamento sistemático, assim como toda postura de projeção ou toda teleologia histórica, substituindo-as por uma atenção aos fenômenos emergentes e à incompletude que desemboca no inacabado. De onde uma lógica de sondagem, pela qual Paul Ricoeur retoma os “resíduos” das questões não resolvidas em cada um de seus estudos para fazer delas seu novo questionamento. Porém, jamais em uma

lógica solipsista: ele está sempre inserido em uma lógica síncrona de resposta ao contexto, aplicando-se a si mesmo suas próprias posições dialógicas, passando assim tanto pelo existencialismo, pelo estruturalismo, pela hermenêutica como pela filosofia analítica... para afirmar que a pessoa não é uma coisa e que antes convém pensar sobre o agir humano em suas potencialidades que se recriar um horizonte de expectativa. Ricoeur terá sido um magnífico viajante entre a filosofia continental (Husserl, Gadamer) e a filosofia analítica anglo-saxônica (DOSSE, 2017a, p. 09).

Tomar o caminho mais longo implica correr o risco da não compreensão por parte dos seus interlocutores, por isso, procuramos esclarecer essa escolha ricoeuriana. De acordo com o que diz Desroches:

Gostaríamos de dar uma ideia geral desta abordagem pela **lei do maior desvio**, [...] o grande desafio de Ricoeur é reconciliar, arbitrar ou praticar uma mediação entre as partes e o todo, o sujeito e seu objeto, a doação e a apropriação, o método e a verdade, o signo e a significação, o distanciamento e o pertencimento, a explicação e a compreensão, a crítica e a convicção, etc. (Grifo nosso) (DESROCHES, 2002, p. 09)

A via longa é seguida por Ricoeur em quatro eixos, etapas ou grandes mediações. Pela mediação da história:

O que temos de descobrir e redescobrir semcessar é que esse itinerário do eu ao Eu - que chamaremos afluência à consciência - passe por uma certa meditação sobre a história, e que esse desvio da reflexão pela história é uma das maneiras, a maneira filosófica, de terminar em determinado leitor o trabalho do historiador (RICOEUR, 1964, p. 36).

Pela mediação do símbolo, pois ele “restaura o homem em uma totalidade: ‘o símbolo faz pensar que o cogito é no interior do ser e não o inverso’”(RICOEUR, 1959, p. 76 apud DOSSE, 2017, p. 72). E como bem disse Desroches, “como o filósofo busca compreender sempre mais, é preciso que avance numa terceira via; a de uma interpretação criadora de sentido, a de uma restauração da linguagem simbólica” (DESROCHES, 2002, p. 14). Destarte, “o símbolo faz assim pensar o enigma da condição

humana, o enigma do mal, o enigma do início do mundo” (DOSSE, 2017, p.73).

Outro desvio que ele teve de tomar para prosseguir em sua opção pela via longa é aquilo que ele mesmo denominou de *enxerto hermenêutico* na fenomenologia. Segundo Dosse: “De fato, ele passa de uma fenomenologia eidética para uma fenomenologia hermenêutica, que ele desenvolverá ao longo dos anos 1960” (DOSSE, 2017, p. 69).

E por fim, a via longa deve desembocar da compreensão, “dado que coloca a compreensão ao termo de uma longa mediação” (DESROCHES, 2002, p. 18).

Ricoeur não busca apenas fazer crítica ou apologia a um determinado ponto de vista, antes de tudo, intenta conhecer, por isso sua vida foi uma profunda inserção na leitura, uma doação constante nesse itinerário filosófico. Isso será uma das marcas indeléveis do caráter de seu pensamento e de sua vida e de seu engajamento pessoal:

Pois Ricoeur destaca em sua leitura do outro uma distinção pela qual ele expressa seu engajamento pessoal, reafirmando as convicções que o levam a não seguir quaisquer iniciativas reducionistas, mecanicistas. Ele anuncia assim, os prolegômenos de um engajamento que não deve ser entendido como uma escolha do branco contra o negro, mas a afirmação de um ponto de vista que percebe como o melhor entre o pior e o medíocre. É o momento da tomada de riscos, pois não há engajamento sem exposição a um possível fracasso da causa que se defenda (DOSSE, 2017, p.08).

Como vimos, o pensamento de Ricoeur pôde seguir todos esses desvios porque esteve desde sempre aberto às influências mais diversas. Os encontros com Marcel e Mounier, ou seja, desde o início, como informa Lorenzon (1997, p. 159),

foi solicitado por forças contrárias e fidelidades opostas [...] de um lado, a investigação existencial, com os temas da encarnação, do engajamento, do diálogo, da invocação; do outro, a exigência reflexiva com sua preocupação de evidência intelectual, as suas análises rigorosas, as suas

articulações complexas do campo fenomênico, à luz da racionalidade cartesiana e kantiana.

Fez não só a travessia das longas leituras de Husserl e Heidegger, assim como o confronto honesto com a psicanálise, o estruturalismo e a filosofia analítica.

Segundo Capítulo

Da visada ética à injunção moral

No último tópico do capítulo anterior apresentamos num sobrevôo a problemática da “pequena ética”. Neste capítulo nosso interesse se dirige de modo um pouco mais detalhado para a reflexão ética feita por Paul Ricoeur nos Estudos Sétimo e Oitavo de *Si-mesmo como outro*. Contudo, antes de adentrarmos nessa discussão, faremos um desvio breve pela questão da identidade, pois acreditamos que a abordagem sobre o tema é pertinente para o estudo aqui proposto.

Entrar na reflexão ética implica diretamente tratar do *Si-mesmo* e de sua dimensão dialogal. Para tanto, no prefácio da obra, Ricoeur propõe uma explicação bastante relevante sobre a questão da identidade:

A identidade, no sentido de *idem*, por sua vez, apresenta uma hierarquia de significados que explicitaremos no momento oportuno (quinto e sexto estudos), e cujo grau mais elevado constitui a *permanência no tempo*; a ele se opõe o diferente, no sentido de mutável, variável. Nossa tese constante será a de que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção referente ao pretensão núcleo não mutável da personalidade (RICOEUR, 2014, p. XIII).

Ricoeur entende que identidade-*idem* diz respeito a mesmidade, ao passo que identidade-*ipse* refere-se àquilo que é mutável, ou seja, são dois modos de ser do si-mesmo no tempo. O primeiro se dá pelo caráter, marca indelével e o segundo pela promessa. Há claramente uma oposição entre esses dois polos, porém, “os polos da identidade se compõem. Isso prova que não se pode pensar até o fim do *idem* da pessoa sem o *ipse*, visto que um se sobrepõe ao outro” (RICOEUR, 2014.

p. 122). François Dosse traz um comentário aclarador sobre o assunto. Vejamos:

A pessoa aparece então ao final de uma operação de clivagem das formas de inscrição da identidade. Ricoeur distingue, no curso de sua demonstração, a *mêmeté* (mesmitude) da *ipséité* (ipseidade). A mesmitude evoca o caráter do sujeito no que ele tem de imutável, à maneira de suas impressões digitais, enquanto a ipseidade remete à temporalidade, à promessa, à vontade de uma identidade mantida apesar da mudança: é a identidade em sua travessia pelas provações do tempo e do mal (DOSSE, 2017a., p. 149).

Ricoeur entende que é na identidade narrativa que essa oposição é superada, dito de outra forma, a identidade narrativa é a síntese da identidade pessoal. Por isso, afiança: “Portanto, é na ordem da temporalidade que se deve buscar a mediação. Ora, é esse “ambiente” que, em minha opinião, vai ser ocupado pela noção de identidade narrativa” (RICOEUR, 2014, p. 126). Nossa análise não avançará nesse tema, isso poderá ser objeto de outra pesquisa. Por ora, basta o que já fora dito.

Paul Ricoeur é o filósofo da mediação. Ele busca desenvolver uma ética em que o sujeito não seja nem o poderoso *cogito* cartesiano, soberano sobre tudo e todos, nem tampouco o sujeito menosprezado, humilhado de Nietzsche. Na contra mão, o sujeito é visto como aquele que passa por um processo de autorreflexão, que nosso filósofo designa com o nome de *si-mesmo* para distanciar-se das filosofias do cogito. Nas quais o sujeito é senhor de si e transparente para si mesmo. O sujeito enquanto si-mesmo está em constante compreensão da sua condição ambivalente de finitude e infinitude; reconhecedor de sua falibilidade, mas que não se perde em sua impotência pois também se reconhece em sua capacidade. Sobre isso, Sonia Vásquez faz um comentário oportuno:

O si não é o sujeito exaltado, forte, nem tampouco o sujeito em permanente dúvida sobre si mesmo; mas é o sujeito que, mediante suas reflexões, pelas mediações, confronto e assumpção do que é próprio a si,

e do outro lado distinto de si, volta a si mesmo como um si maduro, que foi reconhecido reflexivamente (GARRIDO, 2002, p. 129).

Ricoeur defende que a maturidade e a completude desse si mesmo, advém desse retorno a si após ter percorrido todo esse processo. Destarte, o filósofo revela uma antropologia que se enriquece cada vez mais com o aumento dessa tensão, posto que ela é desenvolvida como via longa da compreensão que não pode ser exaurida, haja vista, as diversas turbulências em que a vida nos põe. É uma busca que só encontra resposta na alteridade, no diálogo com o outro, e acreditamos que isto está de certa maneira impregnado no título da obra em questão: *si-mesmo como outro*; e visivelmente nos estudos que compõem a “pequena ética”. Uma ética cuja busca por uma vida boa se dá com e para os outros dentro das estruturas justas.

Logo no início do Estudo Sétimo Ricoeur (Ibid., p. 184) esclarece a possível distinção entre ética e moral: “Nada na etimologia ou na história do emprego dos termos nos impõe isso. Um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de costumes”. Desta forma, fica ensolarado que a distinção no texto ricoeuriano é meramente didática; ou, como ele mesmo diz, “é por convenção que reservarei o termo ética para a *visada* de uma vida plena e o termo moral para a articulação dessa visada com *normas*” (RICOEUR, 2014, p. 184). Percebe-se a imbricação que o autor pretende fazer entre as duas heranças éticas que são basilares na filosofia, o modelo teleológico de procedência aristotélica e o modelo deontológico de procedência kantiana.

Muito embora o texto seja contundente em asseverar sua propositura sobre a “primazia da ética sobre a moral”, é manifesto ao explicitar que:

Portanto, não veríamos Kant substituir Aristóteles, apesar de uma tradição respeitável. Ao contrário, estabelecer-se-ia entre as duas heranças uma relação tanto de subordinação quanto de complementariedade, que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar (Ibid., p. 185).

Podemos compreender então que, se, por um lado, Ricoeur propõe uma primazia da ética sobre a moral, por outro, fica notório que há uma dialética entre ambas e que esse aspecto precisa ser melhor esclarecido. Todavia, precisamos estar cientes de que a passagem da ética pela moral ficará mais elucidada no Estudo Oitavo que será objeto da segunda parte deste capítulo.

O termo *visada ética* é proposto pelo filósofo francês como pedra angular de sua “pequena ética” e ele o apresenta sob a máxima “a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas” (Ibid., p. 186). Assim, ele faz uma tríplice divisão dos componentes que servirão de base para sua reflexão ao longo de toda a “pequena ética”.

2.1. A vida boa

Cabe-nos agora analisar o primeiro componente. É na esteira de Aristóteles que o termo *vida boa* encontra sua base. Destarte, Ricoeur recorda o que é o bem para o Estagirita e trata de diferenciá-lo do conceito platônico. “É o momento de se lembrar da distinção que Aristóteles faz entre o bem tal como visado pelo homem e o Bem platônico” (Ibid., p. 187).

Faz-se mister ressaltar, aqui, o fato de que Aristóteles concebe o bem como aquilo a que todos aspiram e pode ser alcançado pelo homem, mas esse bem somente é realizável no interior da polis, ou seja, em comunhão com os demais membros da comunidade. Isso se faz digno de atenção, porque já direciona a preocupação que Ricoeur traz em sua reflexão sobre o *outro*, conforme fica patente na máxima supracitada. Dito de outra forma, a *vida boa* não pode prescindir da relação com o *outro*.

Ricoeur traz à baila uma questão posta por Aristóteles sobre o fim último da práxis e que fora elaborada pelo Estagirita em sua ética nicomaquéia.

Nesse aspecto, não é indubitável que Aristóteles tenha resolvido o paradoxo aparente, segundo o qual a práxis, pelo menos a boa práxis, seria em si mesma seu próprio fim, ao mesmo tempo que visasse um fim ulterior (RICOEUR, 2014, p. 188).

A discrepância refere-se, segundo o autor, no tocante à deliberação dos fins. Ele toma como base passagens como “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios” (ARISTOTELES, III, 3, 1112b 15). Ora, isso evidencia que para o Estagirita escolhemos apenas os meios para alcançar determinado fim, e não o fim em si. Por conseguinte, Ricoeur vê nessa passagem que tudo que depende de nós é posto por Aristóteles como meio:

Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último (Ibid., III, 1112b 15).

Diante disso, nosso autor faz a seguinte afirmação:

Sem dúvida, compreende-se a predileção de Aristóteles por esse modelo: se a deliberação deve referir-se às coisas que dependem de nós, os meios de nossos fins são exatamente o que mais em nosso poder; a visada dos fins deve então ser remetida para o campo do desejo (*boúlesis*), que em geral se refere a coisas fora de nosso poder (RICOEUR, 2014, p. 189).

Ao mesmo tempo em que é possível entender essa posição, ela deixa uma perplexidade:

O argumento, porém, deixa perplexo: Aristóteles teria ignorado que um homem pode estar colocado na situação de escolher entre tornar-se médico em vez de orador ou político? A escolha entre vários cursos de

ação acaso não é uma escolha sobre os fins, ou seja, sobre sua conformidade, mais ou menos estreita ou distante, com um ideal de vida, com aquilo que cada um considera sua visada da felicidade, sua concepção da “vida boa”? Essa perplexidade, que adiante alimentará nossa reflexão, obriga a admitir que o modelo meio-fim não abrange todo campo da ação, mas apenas a *tékhnē*, desde que ela se subtraia a uma reflexão fundamental que, precisamente, será feita pela *phrónesis* do livro VI. Pior: o modelo meio-fim parece de fato levar a um falso caminho, uma vez que convida a construir todas as relações entre fins subordinados e fim último com base numa relação que continua sendo fundamentalmente instrumental (RICOEUR, 2014, p. 189).

No intento de resolver tais perplexidades nosso autor recorre ao pensamento contemporâneo. O primeiro passo é compreender como ocorre a qualificação da práxis como sendo boa:

A qualificação propriamente ética desses preceitos é garantida por aquilo que MacIntyre chama de “padrões de excelência” (*standards of excellence*), possibilitam qualificar de bons um médico, um arquiteto, um pintor, um enxadrista. Esses padrões de excelência são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e pelos virtuosos da prática considerada (RICOEUR, 2014, p. 192).

Esses padrões são vistos por Ricoeur (Ibid., p. 216, nota 37) como fruto de uma coletividade, pois “comportam já de saída uma dimensão ‘corporativa’”, o que segundo ele, repele qualquer tipo de visão solipsista. Importa saber neste momento, qual o tipo de relação há entre os padrões de excelência e a visada ética do bem viver. Basicamente existem duas formas em que é possível notar essa relação. A primeira se justifica porque “os padrões de excelência possibilitam dar sentido à ideia de *bens imanentes* à prática” (Ibid., p. 193) . A segunda forma diz respeito ao conteúdo da norma, ou seja, “uma reserva” em vista de uma retomada da concepção normativa da moral. Ricoeur então fala de uma integração das ações, que ele denomina de plano de vida, entendido no sentido ético

cultural, ou seja, o ser humano em seu conjunto. Plano de vida seria o conjunto envolvendo o trabalho escolhido e as práticas que qualificam como sendo boas para determinada ação. A isso temos que, “é esse elo entre o *ergon* do homem – o que chamamos de “plano de vida” – e os padrões de excelência especificados por cada prática” (Ibid., p. 194). Com isso ele almeja responder a dificuldade sobre o fim último da ação levantado em Aristóteles. “É na relação entre prática e plano de vida que reside o segredo da imbricação das finalidades; uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em ação esse caráter de ‘fim em si mesmo’” (Ibid., p. 194).

Ao final desse breve itinerário, não podemos abandoná-lo sem deixar esclarecido o que para Ricoeur, vem a ser a vida boa. Ele afirma que não temos propriamente uma conclusão, e sim um horizonte, porém ele deixa esclarecido o que seria o conteúdo e o estatuto dessa vida boa:

Com referência ao conteúdo, a “vida boa” é, para cada um, a nebulosa de ideais e sonhos de realização em relação à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou não realizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado. Nesse sentido é “aquilo em vista de que” tendem essas ações que, no entanto, dissemos terem seu fim em si mesmas. Mas essa finalidade na finalidade não arruína a autossuficiência das práticas, quando seu fim já estiver posto e enquanto continuar posto; essa abertura, que fratura práticas que pareceriam fechadas em si mesmas, quando somos dominados pela dúvida quanto a orientação de nossa vida, mantém uma tensão, na maioria das vezes discreta e tácita, entre o fechado e o aberto na estrutura global da práxis. [...] Numa linguagem mais moderna, diríamos que é num trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a procura de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas (RICOEUR, 2014, p. 196).

2.2. Com e para o outro: a solicitude

Chegamos agora ao segundo componente da visada ética. Ricoeur a designou como solicitude. Ele observa que em decorrência do caráter

reflexivo dessa visada ética, a “estima a si mesmo” levanta a seguinte dúvida:

A reflexividade parece realmente carregar em seu bojo a ameaça de um retraimento, de um fechamento, ao arrepio da abertura para a amplidão, para o *horizonte* da “vida boa”. Apesar desse perigo certo, minha tese é que a solicitude não se soma a partir de fora à estima a si mesmo, mas expande sua dimensão dialógica até aqui omitida. Por expandir, como já se disse em outro contexto, entendo, sim, uma ruptura na vida e no discurso, mas uma ruptura que cria as condições para uma continuidade de segundo grau, de tal modo que a estima a si mesmo e a solicitude não possam ser vividas e pensadas uma sem a outra (RICOEUR, 2014, p. 197).

Percebe-se aí, certa insistência do autor em repudiar qualquer movimento egológico, o que fica patente na expressão “apesar desse perigo”. Mas evidencia-se de imediato que a solicitude, sob a forma da estima a si mesmo, permite antes de qualquer coisa uma abertura. Não obstante, indaga o autor, o que torna o Si merecedor de estima? E responde ele, o é “fundamentalmente por suas capacidades” (Ibid., p. 198). Essa capacidade se refere ao poder-fazer que é tão somente possível através da mediação do outro. Aqui faz um aceno a teoria política, principalmente àquelas filosofias que vêem o sujeito como detentor de direitos naturais antes mesmo de pertencer ao convívio social. Esse é o caso, por exemplo, de Thomas Hobbes. Isso denota um sinal tácito de renegação do papel do outro como mediador, restando o seguinte questionamento: “A questão é então saber se a mediação do outro não é necessária no trajeto da capacidade à efetivação” (Ibid., p. 198). A fim de obter uma justa resposta, Ricoeur (Ibid., p. 199) recorre a Aristóteles:

É exatamente esse papel mediador que Aristóteles celebra em seu tratado da *amizade* (*philia* – *Ét. nic., VIII-IX*). Não me desagrade caminhar por um momento com Aristóteles num estudo cujo tom é aristotélico de cabo a rabo. Mas as razões dessa escolha são mais tópicas. Em primeiro lugar, no próprio Aristóteles, a amizade estabelece a transição entre a visada da “vida boa”, que vimos refletir-se na estima a

si mesmo, virtude solitária na aparência, e na justiça, virtude de caráter político de uma pluralidade humana. Em segundo lugar, a amizade não é primordialmente da alçada de uma psicologia dos sentimentos de afeição e apego pelos outros (o que o tratado aristotélico é também em muitos aspectos), mas sim de uma ética: a amizade é uma virtude – uma excelência –, em ação em deliberações escolhidas e capaz de elevar-se à categoria de *habitus*, sem deixar de exigir um exercício efetivo, sem o que ela deixaria de ser uma atividade. Por fim, e principalmente, o tratado, que durante muito tempo parece dar espaço àquilo que dá a impressão de ser uma forma refinada de egoísmo, com o título de *philautia*, acaba por desembocar, de modo quase inesperado, na ideia de que “o homem feliz tem necessidade de amigos” (Ibid., IX, 9).

Procurando aclarar ainda mais o que fora dito acima, Ricoeur propõe duas teses. A primeira seria a distinção aristotélica da amizade em três tipos. Aquela conforme o que é bom; aquela de acordo com o que é útil e por fim, aquela conforme ao que é agradável. A segunda tese versa sobre a *philautia* (amor próprio) como já possuidora de uma relação mútua em sua gênese, ou seja, quando pensamos em amizade como *philautia*, podemos considerar que ela já trás em seu seio a questão da alteridade.

A amizade carrega em seu bojo a questão da mutualidade, pelo menos a amizade segundo o que é bom. Ricoeur intui então que, pelo simples fato de já estar presente na amizade, a mutualidade conduz à justiça, ou dito de outra maneira, a justiça e a amizade são próximas. Nesse sentido, é mister acompanhar o paralelo que faz o autor.

Acrescente-se que, pela mutualidade, a amizade confina com a justiça; o velho adágio “amizade-igualdade” designa exatamente a zona de intersecção: cada um dos dois amigos devolve ao outro o mesmo que recebe. Amizade, porém, não é justiça, uma vez que esta rege as instituições, e aquela, as relações interpessoais. Por essa razão, a justiça envolve numerosos cidadãos, ao passo que a amizade tolera um pequeníssimo número de parceiros; além disso, na justiça a igualdade é essencialmente igualdade proporcional, levando-se em conta a desigualdade das contribuições, ao passo que a amizade só reina entre pessoas de bem de igual nível; nesse sentido, a igualdade é pressuposta

pela amizade, ao passo que, nas cidades, ela continua sendo um alvo por atingir (RICOEUR, 2014, p. 201-202).

Ricoeur defende que a amizade leva à intimidade, pois há um claro movimento, que arriscamos chamar de natural, do si mesmo a outro si mesmo. Para iluminar ainda mais, ele repete a constatação aristotélica, de que é preciso ter amigos pra que o homem seja realmente feliz. Ricoeur vê nesse ponto o uso da famosa teoria de ato e potência. Segue-se sua afirmação:

Se o homem bom e feliz precisa de amigos é porque a amizade é uma “atividade” (*enérgeia*), que, evidentemente, é um “devir”, portanto apenas a atualização inacabada da potencia. Por isso, ela está em carência em relação ao ato, no sentido forte do termo (*entelécheia*) (RICOEUR, 2014, p. 204).

Ainda sobre o assunto, o filósofo francês chama atenção para o seguinte fato: embora haja claramente em Aristóteles uma relação do si mesmo com o outro si mesmo, e que esta é a condição para que haja amizade, também é de assentimento geral “que não há lugar para um conceito franco de alteridade em Aristóteles” (Ibid., p. 205); a isso ele acrescenta: “de Aristóteles só quero ficar com a ética da mutualidade, da comunhão, do viver junto” (Ibid., p. 206). Ricoeur encontra na mutualidade o elo que precisava com a vida boa, isto é, na mutualidade está presente a estima a si, que é entendida como,

O momento reflexivo originário da vida boa. À estima de si, a amizade acrescenta, sem nada subtrair. O que ela acrescenta é a ideia de mutualidade no intercâmbio entre humanos, cada um dos quais estima a si mesmo. O corolário da mutualidade, a saber, a igualdade, leva a amizade para o caminho da justiça, em que a comunhão de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede lugar a uma distribuição de papéis numa pluralidade em escala de comunidade política histórica (Ibid., 2014, p. 207).

Nessa passagem que acabamos de ler, é fácil visualizar a intenção do autor em afirmar sua tese sobre a vida boa, que encontra pleno sentido não na solidão do si-mesmo, mas na comunhão com o outro justificando a expressão “si-mesmo como outro”, cuja máxima é a visada ética.

Certo de que o estudo sobre a amizade deu sua contribuição ao segundo componente da visada ética que alhures foi taxada de solicitude, agora o próximo passo de Ricoeur é saber quais atributos podem ser postos, que ainda não foram revelados. Desta forma, ele nos dá o direcionamento da sua reflexão: “partirei da relação entre *autos* e *heautón* para elaborar um conceito abrangente de solicitude baseado fundamentalmente no intercambio entre *dar e receber*” (Ibid., p. 207). Nesse sentido, ele recorre a Emmanuel Lévinas e traz elementos importantes para o desenvolvimento de sua reflexão. Ricoeur (Ibid., p. 208) recorda que,

Toda filosofia de E. Lévinas assenta na iniciativa do outro na relação intersubjetiva. Na verdade, essa iniciativa não instaura nenhuma relação, uma vez que o outro representa a exterioridade absoluta em relação a um eu definido pela condição de separação. O outro, nesse sentido, se exime de qualquer relação. Essa irrelação define a própria exterioridade.

Ricoeur já havia criticado Lévinas pela primazia unilateral do outro sobre o si-mesmo; lembra que em *Totalidade e Infinito*, temos apenas a instrução, sob a forma de rosto, do que ele entende ser o mestre da justiça, mestre que apenas instrui e por conseguinte se esgota na dimensão normativa.

Que dizer da relação entre essa instrução, essa injunção, e a amizade? O que impressiona imediatamente é o contraste entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção. Sem dúvida, o si é “convocado à responsabilidade” pelo outro. Mas, visto que a iniciativa da injunção cabe ao outro, o si é atingido pela injunção apenas no *acusativo*. E a convocação à responsabilidade só tem diante de si a passividade de um mim convocado. A questão é então saber se, para ser ouvida e acatada, a

injunção não precisa fazer apelo a uma resposta que compense a dissimetria do face a face. Tomada ao pé da letra, de fato uma dissimetria não compensada romperia o intercâmbio do dar e do receber e excluiria a instrução pelo rosto do campo da solicitude. Mas como semelhante instrução se inseriria na dialética do dar e do receber, se uma capacidade de dar em troca não fosse liberada pela própria iniciativa do outro? Ora, de quais recursos poderá tratar-se, se não de recursos de *bondade* que só poderiam brotar de um ser que não se detestasse a ponto de deixar de ouvir a injunção do outro?(RICOEUR, 2014, p. 208-209).

Certamente temos aqui a afirmação da tese que rege o Sétimo Estudo, a saber, a primazia da ética sobre a moral. Por isso, não é sem motivos que Ricoeur afirma diligentemente:

Nossa aposta é que há a possibilidade de escavar por debaixo da camada da obrigação e atingir um sentido ético que não esteja tão enterrado sob as normas que não possa ser invocado como recurso quando essas normas ficam mudas diante de casos indecidíveis da consciência. Por esse motivo nos parece tão importante conferir à solicitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever (RICOEUR, 2014, p. 209).

Temos, pois, posto por Ricoeur, os dois lados opostos da solicitude. De um lado o *outro*, como mestre da justiça, que injunge, e de outro lado um *si* passivo, padecente. Ora, isso não nos recorda algum tema já explorado neste trabalho? Indubitavelmente, subjaz aqui o tema da falibilidade humana, mais precisamente, a tensão entre o *homem capaz* (*homo capax*) e o *homem débil*. A antropologia ricoeuriana está presente o tempo todo em sua ética, ela é como um iceberg, às vezes deixa à mostra apenas a ponta, outra vez emerge por completo. O leitor precisa estar bem atento a dinâmica do texto ricoeuriano que muitas vezes pode enredá-lo num verdadeiro labirinto hermenêutico-fenomenológico.

Voltemos agora ao segundo extremo da solicitude, ao si-mesmo padecente. O padecimento do si, não se caracteriza apenas pela dor física ou mental, alerta o autor, vai muito além disso, mas é antes uma diminuição ou até mesmo destruição “da capacidade de agir, do poder-

fazer, sentidas como um atentado à integridade do si-mesmo” (RICOEUR, 2014, p. 210), ou seja, poderíamos sustentar que o padecimento é a redução do *homem capax* ao *homem débil*.

A grande ambição de Ricoeur ao eleger a solicitude para designar o segundo componente da visada ética parece ter obtido êxito:

O que o padecimento do outro, tanto quanto a injunção moral oriunda do outro, revela no si são sentimentos espontaneamente dirigidos para o outro. É essa união íntima entre a visada ética da solicitude e o cerne afetivo dos sentimentos que me pareceu justificar a escolha do termo “solicitude” (RICOEUR, 2014, p. 211-212).

E em outra passagem ele, a fim de sintetizar, se expressa de maneira brilhante:

Para concluir, tentemos uma visão de conjunto de todo o leque das atitudes que se estendem entre os dois extremos da convocação à responsabilidade, em que a iniciativa provém do outro, e da simpatia pelo outro padecente, ou que a iniciativa provém do si que ama, e a amizade se mostra como um ambiente no qual o si e o outro compartilham igualmente o mesmo desejo de conviver. Enquanto na amizade a igualdade é pressuposta, no caso da injunção vinda do outro ela só é reestabelecida pelo reconhecimento da superioridade da autoridade do outro por parte de si; e, no caso da simpatia que vai de si para o outro, a igualdade só é restabelecida pela confissão compartilhada da fragilidade e, afinal, da mortalidade. O que define o lugar da solicitude na trajetória da ética é a busca de igualdade através da desigualdade, seja resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do si e do outro na dinâmica da solicitude. À estima a si mesmo, entendida como momento reflexivo do desejo de “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a da carência, que nos faz ter necessidade de amigos; por contrachoque da solicitude sobre a estima a si, o si se apercebe como um outro entre os outros. É o sentido do “um outro” (*allelous*) de Aristóteles, que torna mútua a amizade (Ibid., 2014, p. 212).

Partindo de três conceitos, a saber, a reversibilidade, a insubstituibilidade e a semelhança, torna-se possível compreender melhor o que foi dito acima. Façamos uma pausa para iluminar esses termos. Na reversibilidade, há uma relação estabelecida, onde o si pode se colocar como o outro e vice-versa, mas isso ocorre apenas no discurso, de forma abstrata, pois segundo Ricoeur, somente os papéis são passíveis de mudanças. Vejamos o exemplo posto por ele:

Quando ele se dirige a mim na segunda pessoa, sinto-me referido na primeira pessoa; a reversibilidade incide simultaneamente sobre os papéis de alocutor e alocutário, bem como sobre uma capacidade de se autodesignar que é supostamente igual no destinatário do discurso e em seu destinador. Mas apenas os *papéis* são reversíveis (RICOEUR, 2014, p. 213).

Enquanto na reversibilidade apenas os papéis são mutáveis, pela insubstituibilidade pode-se chegar às pessoas que assumem tais papéis. Aqui o si pode se compadecer, se solidarizar com o outro, sem deixar seu lugar e sem deixar de ser “si mesmo”, pois apenas “em imaginação e simpatia me ponho no lugar do outro” (Ibid., p. 213). Ricoeur ainda enfatiza, “o que a *solicitude* acrescenta é a dimensão de valor que faz cada pessoa ser *insubstituível* em nossa afeição e em nossa estima” (Ibid., 213). Pela semelhança nos é permitido nos identificarmos com o outro, como sendo outro si-mesmo.

A semelhança é fruto do intercâmbio entre estima a si e solicitude para com outrem. Esse intercâmbio autoriza a dizer que não posso estimar-me sem estimar outrem como a mim mesmo. Como a mim mesmo significa: tu *também* és capaz de começar alguma coisa no mundo, de agir por razões, de hierarquizar tuas preferências, de avaliar os objetivos de tua ação e, ao fazeres isso, és capaz de estimar-te a ti mesmo assim como eu mesmo me estimo (Ibid., p. 214).

Desta forma, atesto não só as minhas capacidades, mas também a do outro. Aqui, como fora dito algures, há claramente uma relação de

complementariedade entre o si e o outro; em outras filosofias a atestação da minha capacidade exige de certa maneira a anulação do outro ou do si-mesmo. Essa relação dialogal é própria do si-mesmo ou como nos esclarece François Dosse: “O ser si-mesmo define-se assim, ao termo do percurso, como um engajamento ontológico da atestação, sempre em posição de terra prometida, de horizonte de expectativa” (DOSSE, 2017, p. 151).

2.3. As instituições justas

Até aqui nos ocupamos dos dois momentos da visada ética, a vida boa com e para os outros. Portanto é imperioso para nossa reflexão, passarmos ao terceiro componente desse ternário, qual seja, a exigência de instituições justas.

Como vimos anteriormente na amizade, onde a igualdade é pressuposta, existe na mutualidade uma sintonia com a justiça. Porém, tal sintonia fica restrita às relações pessoais, o face a face. Não é sem motivo que o autor avista a necessidade de transpor tais limites interpessoais, e passar para a esfera das instituições. “o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições” (RICOEUR, 2014, p. 214). A essa assertiva se soma uma outra, “a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude, a saber, essencialmente a exigência de igualdade” (Ibid.). Essas duas assertivas são o ponto fulcral da reflexão sobre o terceiro momento da visada ética. A instituição é, no entender de Ricoeur, o lugar de aplicação da justiça; e a igualdade seria o “conteúdo ético do sentido da justiça [...] Dessa dupla investigação resultará uma nova determinação do si, a do cada um: a cada um seu direito” (Ibid., p. 215).

O que Ricoeur entende por instituição?

Por instituição entendemos aqui a estrutura do *viver junto* de uma comunidade histórica – povo, nação, região etc. –, estrutura irreduzível às relações interpessoais, porém vinculadas a elas num sentido notável, que

a noção de distribuição caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas. Somos assim conduzidos ao *éthos*, do qual deriva o substantivo ética (Ibid., p. 215).

Ricoeur faz questão de chamar atenção, pois é taxativo em dizer que o pilar da vida nas instituições não pode preterir os “usos e costumes comuns” em nome das regras. É tácito, portanto, a primazia da ética sobre a moral. Na intenção de aclarar ainda mais essa relação de primazia, nosso autor segue em companhia de Hannah Arendt, tomando a distinção que a mesma faz entre poder-em-comum e dominação:

Segundo Arendt o poder procede diretamente da categoria de ação irreduzível às categorias de trabalho e de obra: essa categoria reveste significação política, no sentido lato da palavra, irreduzível a estatal, se for ressaltada, por um lado, a condição de *pluralidade* e, por outro, a de *acordo* (Ibid., p. 2015).

A questão da dominação é deixada de lado, ele se limita a fazer uma breve referência sobre a relação entre governantes e governados feita por Weber, pois, para o autor a noção de poder-em-comum é mais fundamental. Por certo, a ideia de pluralidade permite abrir as relações para além daquelas interpessoais, haja vista que,

O poder corresponde à aptidão do homem para agir, e agir de modo concentrado. O poder nunca é uma propriedade individual; pertence a um grupo e continua a pertencer-lhe enquanto esse grupo não tiver dividido (ARENDR, 1972, p. 153 *Apud* RICOEUR, p. 2014, p. 215, nota 36).

Convém aqui evocar a máxima que consta na nossa Carta Magna: “o poder emana do povo”. Para Arendt, esse é o entendimento correto. Se valendo dessa abertura presente na noção arendtiana de poder, Ricoeur pode afirmar:

Mas já de saída o terceiro é, sem jogo de palavras, *terceiro incluído* pela pluralidade constitutiva do poder. Assim é imposto um limite a toda e

qualquer tentativa de reconstruir o elo social apenas com base numa relação dialógica estritamente diática. A pluralidade inclui terceiros que nunca serão rostos. Uma defesa do anônimo, no sentido próprio do termo, é assim incluída na visada mais ampla da verdadeira vida. Essa inclusão do terceiro, por sua vez, não deve ser limitada ao aspecto *instantâneo* do querer agir junto, mas estendida na *duração*. É justamente da instituição que o poder recebe essa dimensão temporal (RICOEUR, 2014, p. 216).

A qual plano, pertence a justiça, indaga Ricoeur, será ao plano teleológico, e ético, ou ao deontológico e moral da injunção? Com o auxílio de John Rawls, ele pretende responder a esse questionamento. Embora a discussão de Rawls seja aprofundada no estudo que trata da passagem da visada ética sob a norma, aqui Ricoeur já aponta alguns indicativos.

Antes de qualquer coisa, o filósofo indica que o justo possui dois lados, dito de outra forma, ele aponta tanto para o bom quanto para o legal. E avisa logo de saída: “neste estudo nos limitaremos exclusivamente à primeira vertente” (RICOEUR, 2014, p. 219). Isso se deve a basicamente dois motivos. Primeiro porque a justiça transcende os sistemas jurídicos, pois não está restrito apenas a eles. E segundo:

Por outro lado, a ideia de justiça é mais bem designada *senso* de justiça no nível fundamental em que permanecemos aqui. Senso do justo e do injusto, seria melhor dizer; pois é à injustiça que somos mais sensíveis: “É injusto! Que injustiça!” – exclamamos. É de fato na forma de queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. [...] E os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira correta de organizá-las (Ibid., p. 219).

Assim, Aristóteles (1987, V,1,1129b 25.30 ; 1130^a 10) coloca no campo das virtudes a justiça, conforme constatamos nesta citação: “Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes [...] E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa.[...] Portanto, a justiça nesse sentido não é uma

parte da virtude, mas a virtude inteira” e pode ser situada no campo da teleologia, da visada ética.

Ricoeur percebe em todo o livro V da “Ética a Nicômaco”, mas de maneira específica em seu primeiro capítulo, a forma como Aristóteles põe a justiça como virtude aplicada às relações interpessoais; e durante todo o desenrolar da explanação em que se pergunta pelo justo meio, após ter traçado uma comparação entre o justo e injusto; ora, esse justo meio é o que permite a passagem ao plano institucional:

Mas, cabe responder, são os traços próprios à *mesótes*, pelos quais o justo se distingue do injusto, que fazem passar sem transição do plano interpessoal ao plano institucional. [...] A intersecção entre o aspecto privado e o aspecto público da justiça distributiva deixa-se reconhecer em todos os estágios da análise (RICOEUR, 2014, p. 220).

Ricoeur condenou Aristóteles por ter limitado a justiça ao seu caráter meramente distributivo de alcance limitado e sustenta a necessidade de propor uma flexibilidade maior ao termo distribuição: “A meu ver seria preciso introduzir neste estágio de nossa análise o conceito de distribuição, a fim de garantir a transição entre o nível interpessoal e o nível social na visada ética” (Ibid., p. 222). Ainda a esse respeito é salutar reproduzir aqui as ponderações feita pelo autor.

A instituição como regulação da distribuição dos papéis, portanto como sistema, é bem mais que os indivíduos que desempenham tais papéis e também diferente deles. Em outras palavras, a relação não se reduz aos termos da relação. Mas uma relação tampouco constitui uma entidade suplementar. A instituição como regra de distribuição só existe desde que os indivíduos participem dela. [...] esta breve incursão num campo que não é meu só tinha o propósito de reforçar a única ideia que importa à nossa investigação, a saber, que a consideração da instituição pertence à visada ética tomada em toda a sua amplitude. Não deveria elevar-se um muro entre o indivíduo e a sociedade, impedindo qualquer transição do plano interpessoal para o plano social. Uma interpretação distributiva da instituição contribui para derrubar esse muro e garante a coesão entre os componentes individuais, interpessoais e sociais de nosso

conceito de vida ética. Delimitado o âmbito ético-jurídico da análise, pode ser dado um nome ao núcleo ético comum à justiça distributiva e a justiça reparadora. Esse núcleo comum é a *igualdade (isótes)* (Ibid., p. 223).

2.4. A travessia pela injunção moral

Nossa missão agora consiste em analisar como no Estudo Oitavo o nosso filósofo submete a visada ética ao regime da injunção, da norma, ou simplesmente da moral. De saída Ricoeur já informa:

A este estudo compete a tarefa de justificar a segunda proposição, a saber, que é necessário submeter a visada ética à prova da norma. Restará mostrar de que modo os conflitos ensejados pelo formalismo, por sua vez estreitamente associado ao momento deontológico, levam de volta da moral à ética, mas a uma ética enriquecida pela passagem pela norma e investida no juízo moral em situação. É no elo entre *obrigação e formalismo* que se concentrará este estudo, não para denunciar apressadamente as fraquezas da moral do dever, mas para falar de sua grandeza, por toda a distância pela qual puder nos levar um discurso cuja estrutura tripartite replicará exatamente a da visada ética (RICOEUR, 2014, p. 227. *Grifo do autor*).

Posto isso, Ricoeur propõe uma aproximação entre as duas tradições, a deontológica e a teleológica. Não é de causar espanto essa pretensão de aproximar essas duas tradições quando se trata de um filósofo essencialmente marcado pela mediação e pelo diálogo:

Sem negar de modo algum a ruptura operada pelo formalismo kantiano em relação à grande tradição teleológica e eudemonista, não é inapropriado deixar claros, por um lado, *os traços pelos quais esta última tradição acena em direção ao formalismo e, por outro, aqueles pelos quais a concepção deontológica da moral continua vinculada à concepção teleológica da ética* (Ibid., p. 228. *Grifo nosso*).

Mas o que habilita a teleologia avizinhar-se à deontologia? É o meio-termo aristotélico que permite tal aproximação, enquanto ele se

abre para o universal: “Acaso não seria possível dizer que o estabelecimento, por parte de Aristóteles, de um critério comum a todas as virtudes – a saber, a *mesótes*, o meio-termo, a medianidade – assume, retrospectivamente, o sentido de um início de universalidade?” (Ibid., p.229). Se existe uma proximidade entre os dois paradigmas tomando como ponto de partida o modelo da teleologia, o inverso também pode ser constatado:

Ora, enquanto a ética acena para o universalismo pelos traços que acabamos de lembrar, a obrigação moral tampouco deixa de ter vínculos com a visada da “vida boa”. Essa ancoragem do momento deontológico na visada teleológica foi manifestada pelo lugar ocupado em Kant pelo conceito de boa vontade (Ibid., p. 229).

Essa continuidade entre os paradigmas se sustenta por dois pontos. Primeiramente pelo uso do predicado bom. Já no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em sua Primeira Seção Kant diz que “não há nada em lugar nenhum, no mundo e mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não-ser tão somente uma boa-vontade” (KANT, 2011, p.21). Outro ponto de convergência diz respeito ao substantivo “vontade” que acompanha o predicado “bom”. Ricoeur enxerga aí também essa continuidade:

Aqui também é preservada certa continuidade com a perspectiva ética: pode-se equiparar o conceito kantiano de vontade com o poder de pôr um começo no curso das coisas, de decidir com base em razões, poder que, como dissemos, é objeto da estima a si mesmo (RICOEUR, 2014, p. 230).

Essa vontade *boa sem restrição* precisa ser testada. Ricoeur entende que em Kant a universalidade, sendo uma característica da norma moral, só pode ser eficiente com o auxílio da coerção. É necessário algo que obrigue. Contudo, não uma obrigação exterior, imposta por outrem, mas uma obrigação autoimposta no bojo da autonomia. E se “a

reflexão moral é um paciente ato de pôr à prova” ao modo do ouro no crisol, então,

O estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de distanciamento, depuração, exclusão, ao fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo de autonomia (Ibid., p.232).

Observa-se que para alcançar essa purificação da norma moral, é necessário “separar a impureza *empírica* da inclinação” (Ibid., p. 232), submetendo-a à prova, através da pergunta “ a máxima de minha ação é universalizável?”. Ora, a máxima da minha ação precisa ter valor universal e sem essa “pretensão à universalidade”, seria impossível, à norma moral obter êxito, haja vista ser essa uma condição *sine qua non*, “é a *prova de universalização* que confere significação específica à máxima, ao mesmo tempo que essa prova define pela primeira vez o formalismo, como demonstra a formulação mais geral do imperativo categórico”(Ibid., p. 233). A fórmula a que se refere Ricoeur é esta: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2011, p. 62).

Tomando a forma do imperativo sob o prisma da teoria do discurso, Ricoeur aponta uma incongruência nas condições de sucesso da ordem dada e as condições de satisfação da ordem adotada, ou seja, um manda e outro obedece. Destaca então a necessidade de dois atores nesse processo, todavia “Kant interiorizou ao colocar no mesmo sujeito o poder de comandar e o de obedecer ou de desobedecer” (RICOEUR, 2014. p. 234). Essa coincidência dos atores no próprio sujeito, só é possível por que Kant instaura a autonomia como regra máxima da moralidade, como bem sintetizou Ricoeur (Ibid., p. 236) “quando a autonomia substitui a obediência ao outro pela obediência a si mesmo, a obediência perdeu qualquer caráter de dependência e de submissão. A obediência verdadeira, seria possível dizer, é autonomia”.

Seguindo ainda os passos da visada ética sob a norma, chegamos ao segundo ponto que gostaríamos de ressaltar. Ricoeur (Ibid., p. 246) de imediato nos apresenta sua tese: “o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo em relação à autonomia do si, mas desenvolve sua estrutura dialógica implícita no plano da obrigação, da regra”. O respeito não está fora, mas numa verdadeira imbricação com a norma. A fim de justificar essa tese, ele defende dois argumentos.

Primeiro, é preciso saber qual o elo entre a norma do respeito e a estrutura dialogal da visada ética, para “em seguida, verificarmos que o respeito devido as pessoas, mantém no plano moral, a mesma relação com a autonomia que a solicitude mantém com a visada da vida boa no plano ético” (Ibid., p. 247). Ela pode assumir tanto a fórmula “não faças a teu próximo o que detestarias que te fizessem”, bem como a sua versão positiva “e tal como quereis que os homens vos façam, da mesma maneira fazei-lhes também”, formulação encontrada no Evangelho.

Paul Ricoeur nota que há nessa regra uma separação tácita entre o *agente* e o *paciente* da ação. Isso leva, segundo ele, a uma questão de relação de poder, onde um exerce poder sobre o outro: “é difícil imaginar situações de intenção em que um não exerça algum poder sobre o outro, pelo próprio fato de agir” (Ibid., p. 248). O exercício do poder visto sobre esse prisma, conduz a violência e leva como visto alhures, a diminuição da capacidade, ou dor física, e o pior, o lado mais perverso seria a tortura que tira da pessoa a sua dignidade, o respeito por si mesma. Ricoeur entende que o exercício do “poder-sobre” tem várias formas, ele pode variar da simples influência, desembocando até na tortura. Nesse itinerário horrendo da violência restou comprovado, sobre o prisma da regra áurea, que a moral condena qualquer tipo de violência:

Cada vez a moral replica à violência. E, se o mandamento não pode deixar de assumir a forma de proibição, é precisamente por causa do mal: a todas as figuras do mal responde o *não* da moral. Aí reside, sem dúvida, a razão última pela qual a forma negativa da proibição é inexpugnável (RICOEUR, 2014, p. 250).

Isso conduz nossa reflexão à relação entre as noções de respeito às pessoas e a de autonomia, da mesma forma como a solicitude mantinha um vínculo intrínseco com a visada da vida boa. É na segunda fórmula do imperativo kantiano que Ricoeur encontra seu ponto de partida:

Ora, em Kant, parece que a coisa é bem diferente: a segunda fórmula do imperativo categórico é tratada explicitamente como um desenvolvimento da fórmula geral do imperativo: ‘age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma *legislação* universal’. À luz da dialética íntima da solicitude, o segundo imperativo kantiano mostra ser a sede de uma tensão entre os dois termos-chave: a humanidade e a pessoa como fim em si. A ideia de humanidade, como termo singular, é introduzida no prolongamento da universalidade abstrata que rege o princípio de autonomia, sem prerrogativa de pessoas; em contrapartida, a ideia das pessoas como fins em si mesmas exige que seja levada em conta a pluralidade das pessoas, mas sem que se possa levar essa ideia até a ideia de alteridade. Ora, tudo na argumentação explícita de Kant visa a privilegiar a continuidade (garantida pela ideia de humanidade) com o princípio de autonomia, à custa da descontinuidade inconfessa que marca a introdução súbita da ideia de fim em si e das pessoas como fins em si mesmas (Ibid., p. 251).

Por certo, Ricoeur entende que o uso da regra áurea se justifica da seguinte maneira: “Colocando a regra áurea nessa posição intermediária, criamos a possibilidade de tratar o imperativo kantiano como formalização da regra” (Ibid., p. 251). Isso será o passo inicial para obliterar a barreira que separava agente de paciente: “É aí que entra em jogo a noção de *humanidade* sobreposta à polaridade entre agente e paciente” (Ibid., p. 252). É imperioso observar que a noção de humanidade é tomada como qualidade daquilo que é humano e não meramente quantidade de pessoas. Nesse aspecto a observação de Ricoeur (Ibid., p. 253) é salutar:

Ora, a humanidade, não entendida no sentido extensivo ou enumerativo da soma dos humanos, mas no sentido compreensivo ou principal

daquilo que torna digno de respeito, nada mais é que a universalidade considerada do ponto de vista de *pluralidade* das pessoas: o que Kant chama ‘objeto’ ou ‘matéria’ (RICOEUR, 2014, p.253).

Ricoeur percebe que a noção de humanidade não é suficiente para efetivar a universalização da máxima e entende que Kant, ao ver isso, inclui a noção de pessoa para superar essa sutil tensão. Vejamos a passagem seguinte:

Se admitirem que a regra de universalização é uma condição necessária da passagem da visada ética à norma moral no nível de seu primeiro componente, será preciso encontrar para seu segundo componente o equivalente do universal exigido para o primeiro; esse equivalente outro não é senão a ideia de humanidade: esta apresenta a mesma estrutura dialógica da solicitude, mas elimina toda a sua alteridade radical, limitando-se a conduzir para a pluralidade o princípio de autonomia da unidade, que não faz menção a pessoas. Ao fazer isso, essa pluralização, interna ao universal verifica retrospectivamente que o si implicado reflexivamente pelo imperativo formal não era de natureza monológica, mas apenas indiferente à distinção das pessoas e, nesse sentido, capaz de inserção no campo da pluralidade das pessoas. Ora, é precisamente essa inserção que constitui problema. Caso se bastasse, o argumento a favor do primado do imperativo categórico, em sua formulação geral, com relação à segunda formulação do imperativo redundaria em privar de originalidade o respeito devido às pessoas em sua diversidade. É aí que a noção de *pessoa* como fim em si mesma vem equilibrar a noção de *humanidade*, uma vez que introduz na própria formulação do imperativo a distinção entre ‘tua pessoa’ e ‘a pessoa de qualquer outro’. Só com a pessoa vem a pluralidade (Ibid., p. 253-254).

Para encerrar esse momento, Ricoeur conclui se perguntando sobre o sucesso kantiano em distinguir entre respeito devido às pessoas e a autonomia:

Afinal de contas, Kant, no plano deontológico em que se mantém, conseguiu fazer a distinção entre respeito devido às pessoas e autonomia? Sim e não. Sim na medida em que a noção de *existir como fim em si* continua distinta da noção de *impor uma lei a si mesmo*; por

consequente, a pluralidade, que faltava á ideia de autonomia, é introduzida diretamente com a ideia de pessoa como fim em si. Não, na medida em que, em expressões como ‘o homem’, ‘todo ser racional’ e ‘a natureza racional’, a alteridade é como que impedida de se desenvolver pela universalidade que a encerra, por intermédio da ideia de humanidade (Ibid., p. 256).

Chega o momento de analisar a passagem pela norma no âmbito das instituições. Nosso autor parte do conceito de justiça numa perspectiva puramente deontológica. Nessa perspectiva ele observa que há certa ambiguidade quanto à ideia de justiça.

A primeira ambiguidade diz respeito à própria ideia de parte justa, conforme a tônica recaia na *sepração* entre o que pertence a um com exclusão do outro, ou no elo de *cooperação*, que a partilha instaura ou reforça. Podemos concluir nossas reflexões sobre o senso de justiça dizendo que ele tende ao mesmo tempo para o senso de débito mútuo e para o do interesse desinteressado. Veremos que o ponto de vista normativo faz o segundo sentido (que pende para o individualismo) prevalecer ao primeiro, que se pode dizer mais comunitário. Outra ambiguidade: se a igualdade é o motor ético da justiça, como justificar o desdobramento da justiça em função de dois usos da igualdade, a igualdade simples ou aritmética, segundo a qual todas as partes são iguais, e a igualdade proporcional, segundo a qual a igualdade é uma igualdade de relações que supõe quatro termos, e não uma igualdade de partes?(RICOEUR, 2014, p. 258).

Daí Ricoeur conclui que a ideia de justo é o legado da ética à moral, todavia, esse legado é dividido em dois lados:

Mas o principal legado da ética à moral é a própria ideia de *justo*, que a partir daí se volta para os dois lados: do lado do ‘bom’ enquanto extensão da solicitude ao ‘cada um’ dos sem-rosto da sociedade; do lado do ‘legal’, a tal ponto o prestígio da justiça parece dissolver-se na lei positiva (Ibid., p. 258).

Mas é sobre o lado legal que agora se volta o olhar ricoeuriano, motivado unicamente em aclarar tais ambiguidades, e, para tanto é

taxativo em dizer que é preciso “retirar qualquer base teleológica da ideia de justiça e garantir-lhe um estatuto puramente deontológico” (Ibid., p. 258). Ora, deixa-se aqui de lado o uso do “bom” enquanto sinônimo do justo, e marcha-se a uma noção de justiça puramente procedimental.

Toda essa acuidade aponta para uma nova direção. A visão puramente deontológica da justiça encontrará apoio na filosofia contratualista. Qualquer espanto é normal diante dessa relação, por isso nos ateremos por alguns minutos nesse ponto. Ricoeur afirma peremptoriamente que tal abordagem encontra apoio tão-somente na teoria deontológica. Esse tom de exclusividade em referência à corrente contratualista, prepara o terreno deontológico para o diálogo com a teoria da justiça de John Rawls, como explicita a seguinte passagem:

A abordagem deontológica só pode firmar-se no campo institucional no qual se aplica a ideia de justiça graças a uma conjunção com a tradição contratualista, mais precisamente com a *ficção* de um contrato social em virtude do qual certo agrupamento de indivíduos consegue superar um suposto estado primitivo de natureza para ter acesso ao estado de direito. Esse encontro entre uma perspectiva deliberadamente deontológica em matéria moral e a corrente contratualista não tem nada de contingente. A ficção do contrato tem como objetivo e função separar o *justo* do *bom*, substituindo qualquer compromisso preliminar referente a um pretense bem comum pelo procedimento de uma deliberação imaginária. Segundo essa hipótese, é o procedimento contratual que supostamente engendra o(s) princípio(s) de justiça (RICOEUR, 2014, p. 259).

De acordo com essa lógica, de que pelo contrato nasce o princípio de justiça, há, segundo Ricoeur, necessidade de se levantar outra questão:

Se essa for a questão principal, a seguinte será saber se uma teoria contratualista é capaz de substituir por uma abordagem procedimental toda e qualquer fundamentação da ideia de justiça, qualquer convicção referente ao bem comum do todo, da *politeia*, da república ou do *commonwealth*. Seria possível dizer que, no plano das instituições, o contrato ocupa o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da

moralidade. A saber: uma liberdade suficientemente desvencilhada da ganga das inclinações impõe a si mesma uma lei que é a própria lei da liberdade (Ibid., p. 259).

A ideia contratualista deixou uma lacuna que diz respeito à fundação da República:

Resta então a ficção do contrato para igualar uma concepção deontológica da justiça ao princípio moral da autonomia e da pessoa como fim em si. O enigma não resolvido da fundação da república transpira através da formulação do contrato tanto em Rousseau quanto em Kant. No primeiro, é preciso recorrer a um legislador para sair do labirinto da esfera política. No segundo, é pressuposto, mas não justificado, o elo entre autonomia ou auto legislação e o contrato social pelo qual cada membro de uma multidão abandona a liberdade selvagem tendo em vista recuperá-la na forma de liberdade civil como membro de uma república (Ibid., p. 260).

A fim de preencher essa lacuna que Ricoeur se vale da teoria de Rawls. Contudo, antes de avançar nessa esteira, ele faz uma observação muito pertinente, a saber: “[...] é preciso dizer que sua teoria é dirigida explicitamente apenas contra uma versão teleológica particular da justiça, a saber, a do utilitarismo [...]” (Ibid., p. 261)”. Há ainda um segundo ponto que merece nossa atenção. A crítica de Rawls não se refere a Aristóteles, mas sim àqueles que foram defensores do utilitarismo mais radical como John Stuart Mill. No entanto, Ricoeur remete à obra de Rawls neste Estudo Oitavo por duas razões: primeiro porque “Rawls se situa manifestamente na linhagem de Kant, mais que de Aristóteles” e aquele prioriza o justo sobre o bem e prioriza o deontológico sobre o teleológico, em segundo lugar, porque “enquanto em Kant a ideia do justo se aplica principalmente às relações de pessoa a pessoa, em Rawls a justiça se aplica principalmente às instituições...” (RICOEUR, 2008a, p. 63).

Buscando uma correta interpretação da teoria rawlsiana, Ricoeur parte das respostas a três perguntas postas por Rawls. A primeira

questão diz seguinte: “o que garantiria a equidade da situação de deliberação da qual poderia resultar um acordo referente a uma organização justa das instituições?” (RICOEUR, 2014, p. 262). Ora, o que tornaria possível tal equidade são dois conceitos caros à teoria rawlsiana, a saber, a *posição original* e o *véu de ignorância*. Vejamos como o texto de Rawls nos apresenta esses conceitos. O tema da posição original é tratado resumidamente no primeiro capítulo de *Uma Teoria da Justiça*, e depois retomado mais detalhadamente no terceiro capítulo. Nos interessa aqui, apenas uma noção preliminar, nesse sentido, podemos dizer que a posição original é o estado zero da organização social, ou seja, onde há igualdade generalizada sob a qual ocorrerá as escolhas dos princípios norteadores da sociedade. Não haveria estratificação social. Por isso o próprio Rawls assegura que a *posição original* é o “status quo inicial” (RAWLS, 2016, p. 13-26). Em decorrência desse conceito emerge o segundo ponto da teoria rawlsiana, o *véu de ignorância*. Este seria um artifício usado a fim de garantir equidade na *posição original*, dito de outra forma, o *véu de ignorância* permite que ninguém saiba sua posição na sociedade, desde questões financeiras até físicas e psicológicas (Ibid., p. 165-173).

Podemos dizer que Rawls almeja com a ficção da *posição original*, encontrar princípios de justiça que valham para toda a sociedade, por isso cria esse estado hipotético. Ora, esse procedimento não poderia deitar suas raízes a não ser em uma base puramente deontológica, considerando ser ela, livre de quaisquer interferências empíricas. O desconhecimento da posição de cada um e da posição de todos permite que cada um faça uma escolha racional.

Não temos pretensão de expor e muito menos criticar a teoria da justiça de Rawls. Apenas nos referimos à ela no contexto da argumentação de Ricoeur. Para o filósofo francês o ponto fulcral a ser criticado na teoria rawlsiana é justamente o fato de se ter pretendido estabelecer uma teoria procedimental da justiça, que seria livre de qualquer interferência que possa levar o indivíduo a uma escolha

solipista, mas o faz se atendo apenas a uma situação ideal, abstratamente distante da sociedade real.

Certamente o desejo de Rawls é que cada um possa racionalmente deliberar sobre princípios que sejam capazes de proporcionar uma justiça equânime a todos. Estaria aí o âmago da sua teoria. A fim de justificar o véu de ignorância, Ricoeur identifica cinco injunções feitas por Rawls:

Daí a primeira injunção: que cada parceiro tenha conhecimento suficiente da psicologia geral da humanidade no que se refere às paixões e às motivações fundamentais. Segunda injunção: os parceiros devem saber o que se presume que todo ser racional deseje possuir, a saber, bens sociais primários sem os quais o exercício da liberdade seria uma reivindicação vazia. Nesse aspecto, é importante notar que o respeito a si mesmo pertence a essa lista de bens primários. Terceira injunção: como a escolha é feita entre várias concepções de justiça, os parceiros precisam ter informações convenientes sobre os princípios de justiça que competem entre si. Precisam conhecer os argumentos utilitários e, evidentemente, os princípios rawlsianos de justiça, pois a escolha não é entre leis particulares, mas entre concepções globais de justiça. A deliberação consiste precisamente em conferir uma *categoria* às teorias alternativas de justiça. Outra injunção: todos os parceiros devem ser iguais em termos de informação; por isso a apresentação das alternativas e dos argumentos deve ser pública. Mais uma injunção: o que Rawls chama de estabilidade do contrato, ou seja, a previsão de que ele será coercitivo na vida real, sejam quais forem as circunstâncias prevalentes (RICOEUR, 2014, p. 263-264).

Essa série de injunções, nosso autor entende na verdade como sendo nada mais que precauções em relação a um tema tão árduo de ser justificado. E “o objetivo é utilizar a noção de justiça procedimental pura como base da teoria” (Ibid., p. 264).

Essa hipotética posição original, que propõe Rawls, garante, portanto igualar todos em um mesmo patamar onde as informações sejam acessíveis a todos da mesma forma: “como os parceiros ignoram o que os diferencia, e como são todos igualmente racionais e estão na

mesma situação, é claro que serão todos convencidos pela mesma argumentação” (RAWLS, apud, RICOEUR, 2014, p. 264). Aqui Rawls deixa de lado qualquer interpretação subjetiva, ou seja, não considera relevante se algum indivíduo pode ter uma capacidade intelectual maior que outro. Ele iguala tudo e todos.

Quais seriam os princípios escolhidos sob o *véu de ignorância*? Indubitavelmente são princípios de distribuição. Eis que emerge um problema. Quando se fala em justiça distributiva, há que se falar em partilha, em partes iguais. Como fazer uma distribuição equânime? Ricoeur nota que,

Rawls, como Aristóteles no passado, vê-se diante do paradoxo central introduzido pela equiparação entre justiça e igualdade. [...] O problema é então, como em Aristóteles, definir a igualdade de tal modo que as desigualdades sejam reduzidas ao mínimo inevitável (RICOEUR, 2014, p. 266).

Nasce então a equidade (fairness), que dá origem a dois princípios de justiça e que podem ser enunciados da seguinte forma:

Primeiro: cada pessoa tem de ter um direito igual ao esquema mais extenso de liberdades básicas iguais que seja compatível com um esquema semelhante de liberdades para os demais. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas terão de ser conformadas de tal modo que ao mesmo tempo: a) se espere razoavelmente que sejam vantajosas para todos, b) se vinculem a empregos e cargos acessíveis para todos (RAWLS, 2016, p. 182-195).

A isso se soma a ordem lexical, ou seja, “a regra de prioridade que une esses princípios entre si” e que Ricoeur interpreta da seguinte forma:

Essa ordem lexical ou lexicográfica é fácil de comentar: a primeira letra de uma palavra qualquer é *lexicalmente* primeira, no sentido de que nenhuma compensação no nível das letras seguintes poderá apagar o efeito negativo que resultaria da substituição por qualquer outra letra nessa primeira posição; essa impossível substituição confere peso

infinito à primeira letra. Contudo, a ordem seguinte não é desprovida de peso, pois as letras seguintes fazem a diferença entre duas palavras que tenham o mesmo começo. A ordem lexical confere a todos os constituintes um peso específico sem os tornar mutuamente substituíveis (RICOEUR, 2014, p. 267, nota 52).

Posto isto, se indaga acerca dos motivos pelos quais os sujeitos deliberariam por esses princípios e não por outros. Ricoeur reitera: “a força total do argumento se dá na situação original sob o véu de ignorância. Ninguém sabe qual será seu lugar na sociedade real. Portanto, ele raciocina em torno de simples possibilidades” (Ibid., p. 268). Diante disso, levanta-se a seguinte objeção: “a questão é saber até que ponto um pacto ‘anistórico’ pode *vincular* uma sociedade ‘histórica’ (Ibid., p. 269)”. Ricoeur chega a seguinte conclusão:

No fim desse percurso, delineiam-se duas conclusões. Por um lado, pode-se mostrar em que sentido uma tentativa de fundamentação puramente procedimental da justiça aplicada às instituições básicas da sociedade leva ao ápice a ambição de fazer o ponto de vista deontológico da moral libertar-se da perspectiva teleológica da ética. Por outro lado, fica claro que é também com essa tentativa que se ressalta melhor o limite dessa ambição (RICOEUR, 2014, p. 271).

Ora, libertar o ponto de vista deontológico das amarras da teleologia não é tão simples como pretendia Kant e seus seguidores, conforme fora dito alhures. Ricoeur faz questão de ressaltar que a perspectiva deontológica se enraíza na visada teleológica. É preciso, portanto, considerar que o princípio da autonomia é o cerne da moralidade pura, donde se depreende o famoso estatuto: *fato da razão*, ou seja, algo que existe por si. Essa atestação feita por Kant remete, segundo Ricoeur, a afirmação exordial da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “de tudo que é possível conceber no mundo e mesmo em geral fora do mundo, não há nada que possa sem restrição ser considerado bom, a não ser uma vontade boa”, e, por conseguinte se a examinarmos criticamente vemos que a proposição inicial da

“Fundamentação da metafísica de costumes” já ancora a deontologia na teleologia, ou em outras palavras, moral e ética se entrecruzam. Com isso podemos concluir por ora que, Ricoeur deixa comprovada a tácita ligação entre as duas tradições, onde uma não pode se afastar da outra, a não ser e apenas como um recurso metodológico como ele o faz na “pequena ética” justamente para distinguir para melhor unir. No próximo capítulo veremos como o autor responde a essa dialética e qual caminho aponta.

Terceiro Capítulo

Sabedoria e tragédia na ação

Nos dois estudos anteriormente analisados, Ricoeur propôs uma compreensão da ética vista sob dois prismas, a saber, o bom e o obrigatório. O pequeno enfrentamento entre os modelos representados por esses predicados (bom e obrigatório) e esses paradigmas (teleológico e deontológico) já ensaiavam, por assim dizer, o que de fato o filósofo considerou como sendo o píncaro da sua ética – *o trágico da ação*, título do “interlúdio” que abre o Estudo Nono (RICOEUR, 2008, p.17). Isso porque, é frente aos conflitos morais concretos que o si-mesmo é convocado a se posicionar, respondendo aos mais inusitados casos que surgem na vida do homem. A capacidade de enfrentá-los consiste justamente na “sabedoria prática” tema tratado no Estudo Nono.

Neste estudo, cuja atenção será toda voltada para sua compreensão, nosso autor deixa transparecer de maneira solar, que não se trata de propor uma terceira instância como resultado dialético da contraposição dos paradigmas éticos anteriormente abordados, a exemplo da “eticidade” (*sittlichkeit*) hegeliana. Embora ele compreenda que é possível ao leitor, mesmo de maneira equivocada, fazer tal interpretação, haja vista, o auxílio que a moral hegeliana pode prestar à visada ética. Nesse sentido é importante pontuar que, Ricoeur (2014, p. 275) irá recorrer apenas à alguns pontos da concepção hegeliana, como, por exemplo, o modo da efetivação concreta da ação sensata. Mas, em que sentido não há em sua perspectiva uma terceira instância? Porque o trágico perpassa toda a reflexão da vida boa, mesmo quando esta é vista no campo da solicitude e das instituições, enquanto estrutura do querer viver junto e como lugar de aplicação da justiça.

Outra observação que deve ser feita concerne ao tratamento que se dá à moral frente à ética. Ora, como vimos alhures, a moral da obrigação tem seus limites, todavia não se pode descartá-la ou minimizá-la, em outras palavras, a moral da obrigação não perde seu valor, pois a moral enriquece a ética quando esta é submetida à prova e, como ainda veremos, também diante da sabedoria prática a moral tem muito a contribuir e, por outro lado, a moral pode ser iluminada e enriquecida pela *phrónesis*, cujo exercício consiste em emitir juízo numa situação concreta.

No prosseguimento de sua reflexão o nosso filósofo busca recursos fora da filosofia, ele recorre, então, a uma das peças mais célebres da tragédia grega. Essa incursão pelo trágico, que ele denominou de *instrução pelo trágico*, se guiará pelo célebre texto de Sófocles, a *Antígona*. Em virtude dessa escolha, nos resta inquirir em que sentido o trágico instrui o ético. Ricoeur diz o seguinte acerca do recurso à tragédia grega: “*muito pelo contrário, em vez de produzir um ensinamento direto e unívoco, a sabedoria trágica submete a sabedoria prática apenas à prova do juízo moral em situação*” (RICOEUR, 2014, p. 277. *Grifo do autor*).

Ora, ao dizer que a sabedoria trágica não é um ensinamento, direto e unívoco, Ricoeur pretende assim, refutar quaisquer tentativas de enquadramento ou aprisionamento da ética numa doutrina universal, pois a narrativa trágica é antes de tudo movimento e ação, é “obra de agentes e de sua individualidade” enquanto partes de uma mesma moeda, de uma mesma trama, de uma mesma situação aporética.

Ademais, faz questão de justificar o porquê da sua predileção pelo texto de Sófocles, pois segundo ele, esse texto fala sobre algo ímpar no caráter inevitável do conflito na vida moral, ou seja, o trágico de *Antígona* diz muito sobre essa tensão sempre presente na vida moral do homem e, inclusive é capaz de nos ensinar a lidar com esses conflitos (Ibid., p. 279). O caso de *Antígona* e *Creonte* revela como estamos fragilizados na vida ético-moral, pois não somos imunes às tensões

pertinentes a vida humana. Deliberar, entre certo e errado nem sempre é tão transparente quanto gostaríamos; e quem está na situação mais elevada de poder, também não tem garantia da decisão mais justa, como é o caso de Creonte. O caminho para sair dessa tensão é o que tentamos compreender em Ricoeur.

Posto isso, vemos que o próximo passo ricoeuriano é comentar partes do texto, explicando como o recurso do trágico ajuda na reflexão filosófica da visada ética.

Parece-nos que na visão de Ricoeur a colocação do conflito como inevitável é assunto pacificado. Ele, portanto, oferece duas justificativas sobre o que torna o conflito ético inevitável e qual a solução dada pela ação. A resposta vem de uma só vez: a fonte do conflito ético repousa na unilateralidade dos caracteres, bem como a unilateralidade dos princípios morais ante ao emaranhado da vida (Ibid., p. 287), pois, a moral enquanto se apresenta sob a forma de norma rígida e de pretensão universalizante, não consegue responder satisfatoriamente a esses casos singulares, onde “a consciência moral vê-se impelida a tomar decisões singulares num clima de incerteza e de grave conflitualidade” (VILLAVERDE, 2003, p. 151).

Segue então que a solução ofertada pela ação seria a sabedoria prática. Ricoeur, não preza muito o uso do termo solução, ele o evita, pois não há uma resposta pronta, dada, sem que antes se passe por todo um processo de debate, que é também conflituoso, como veremos adiante. E nesse aspecto, o texto de *Antígona* é incisivo em denunciar o limite do caráter humano das nossas instituições e leis, o que nos leva a compreender que de fato “a instrução do ético pelo trágico procede do reconhecimento desse limite” (RICOEUR., op.cit. p. 282). Ademais, a sabedoria prática não deve ser tomada como um ensinamento moral, do qual pudéssemos lançar mão a qualquer sinal de inquietação ou questionamento moral. Há uma verdadeira recusa em dar solução:

Nesse aspecto, uma das funções da tragédia em relação à ética é criar uma distância entre sabedoria trágica e sabedoria prática. Recusando-se

a dar “solução” aos conflitos que a ficção tornou insolúveis, a tragédia, depois de ter desorientado o olhar, condena o homem da práxis a reorientar a ação, por sua própria conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação que corresponda melhor à sabedoria trágica (Ibid., p. 284).

3.1 O elemento trágico: a impossibilidade de uma síntese entre ética e moral

Nesta sessão queremos mostrar a impossibilidade de haver uma síntese entre ética e moral. É preciso aqui, no nível em que nos encontramos retroceder até o estudo anterior, onde refletíamos sobre o *si-mesmo* e a norma moral. Se no Estudo Sétimo, falávamos que Ricoeur apontava a primazia da ética sobre a moral, no Estudo Oitavo, ele tenta mostrar que de alguma forma há uma imbricação entre essas duas heranças; e o que ligaria as duas seria o uso da *mesótes* aristotélica e o uso do termo *bom* na expressão kantiana “boa vontade” posta no limiar da Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Nessa direção, se percebemos uma tênue convergência, não obstante os aspectos divergentes sejam mais proeminentes, isso não pode de forma alguma obliterar uma ou outra tradição (RICOEUR, 2008a, p. 17). De qualquer maneira, elas incidem no mesmo campo conflituoso, que é o campo da ação prática. Todo esse percurso, ao que tudo parecia indicar, nos levaria a uma síntese, apesar dessa expectativa, temos claramente um choque entre ética e moral no campo da ação prática. Vejamos como essa dialética sem síntese é abordada.

Ricoeur continua a utilizar a sequência tríplice e agora nos põe diante do trágico, pois segundo ele, a tragédia tem muito a ensinar. “É a tragicidade da ação, eternamente ilustrada por *Antígona* de Sófocles, que reintegra o formalismo moral no centro nevrálgico da ética” (RICOEUR, 2014, p. 287). Tal citação reafirma que o conflito está presente na vida humana e por isso, o formalismo moral é insuficiente para dirimir os conflitos éticos, diante desses casos indecidíveis, que o filósofo americano

Derek Parfit, com quem Ricour manteve fecundo diálogo, chamou de *puzzling cases*.

Na contramão do que vinha fazendo, partindo do campo do si universal para o campo das instituições, Ricoeur toma o caminho inverso para agora partir das instituições. Duas razões justificam essa escolha. A primeira razão diz respeito a pretensão hegeliana em propor uma síntese, uma terceira via, a fim de superar o conflito ético engendrado pelo formalismo kantiano, essa via seria a “eticidade” (*Sittlichkeit*), “essa moral efetiva e concreta que supostamente substituiu a *Moralität*, moral abstrata” (RICOEUR, op.cit., p. 287). Ora, a eticidade tem seu núcleo forte no Estado, portanto nas instituições. Se, no entanto, no amago das instituições o trágico também se faz presente, essa pretensão de Hegel também seria infundada. Ora, Ricoeur, busca prontamente combater qualquer sistema moral que se arrogue a soberba pretensão de se por como tábua de salvação frente aos embaraços em que está inserida a moral e a ética. Nesse sentido obtempera:

A *Sittlichkeit* então já não designaria uma terceira instância superior à ética e à moral, mas sim um dos lugares nos quais é exercida a sabedoria prática, a saber, a hierarquia das mediações institucionais que essa sabedoria prática deve atravessar para que a justiça mereça realmente o título de equidade (Ibid., p. 288).

Nessa perspectiva interpretativa, fica notório, portanto, que em Hegel podemos encontrar algum recurso útil para o debate sobre o conflito ético, como veremos mais adiante. Uma segunda razão seria “determinar as novas características da ipseidade correspondentes à *prática política*, os conflitos pertinentes a essa prática serviram de pano de fundo para os conflitos engendrados pelo próprio formalismo no plano interpessoal [...]” (Ibid., p. 288).

Um exemplo importante para visualizar isso é o problema da justiça em John Rawls, que mais uma vez é tomado nesse texto: “retomaremos a regra da justiça no ponto em que a deixemos no fim do

estudo anterior” (RICOEUR, 2014, p. 288). O que importa aqui é a partilha de bens, ou melhor, a ideia de distribuição justa cria conflitos e a grande questão é como resolvê-los, caso seja possível, pois em se tratando do filósofo francês, a reflexão nunca conduz a um fechamento, mas, antes de tudo a uma abertura. Todavia, tal abertura jamais deverá ser tomada como digressão, antes deve ser entendida como um acolhimento. A dúvida ricoeuriana se assenta na distribuição dos bens e aponta em duas direções. Ou se busca “delimitar interesses individuais mutuamente desinteressados ou reforçar o elo de cooperação”. Esse levantamento é salutar, pois de acordo com o que Rawls propôs, essa partilha de bens, valores, etc..., buscava equacionar a relação entre os indivíduos de forma que a diferença entre eles fosse a menor possível (RAWLS, 2016, p. 24). Destarte, Ricoeur (Ibid., p. 290) focaliza sobre a real diversidade dos bens por partilhar.

No fito de ampliar ainda mais essa discussão, o filósofo francês traz a baila, o desmembramento da ideia de justiça em diferentes esferas de justiça como foi proposto por Michael Walzer, o que conduzirá a uma problemática ainda maior, a saber, “a arbitragem exigida pela concorrência entre essas esferas de justiça e pela ameaça de ingerência de uma na outra (e) que dá verdadeiro sentido à noção de conflito social” (Ibid., p. 291). A quem caberá resolver esses conflitos?

O trágico nos põe diante do dilema, nos questiona e nesses casos o formalismo é invocado para dar uma resposta que é praticamente impossível. Primeiro porque desconsidera todo o contexto histórico, na medida em que busca uma legislação interior alheia a tudo que não seja a consciência moral; e segundo porque, como veremos adiante, não há um consenso, um fechamento sobre a resposta.

Por ser no plano institucional, a incidência, ou desdobramento do conflito ético é ainda maior, Ricoeur se propõe a analisar o que foi posto como solução pela filosofia hegeliana, que em sua ótica, tem o Estado como sua representação superior. Segundo sua interpretação, a

pretensão hegeliana de propor uma terceira via acima da ética e da moral, aquilo que Hegel denominou “eticidade” (*Sittlichkeit*) não é viável.

Pois, o conflito ganha força e se amplia ainda mais no âmbito institucional, pois é nesse campo que os bens por partilhar são distribuídos, bem como disputados. Não obstante, é grande a sedução da teoria hegeliana, pois segundo o filósofo, Hegel entende que o Estado, a esfera política, seria o melhor árbitro para o conflito. Assim diz Ricoeur: “Ocorrerá então situar a arbitragem do conflito entre esferas de justiça sob a categoria hegeliana de *Sittlichkeit*, e não sob a categoria aristotélica de *phrónesis*.” (RICOEUR, 2014, p. 291) O que se busca em Hegel é o recurso que a moral abstrata não disponibiliza, ou seja, “é apenas saber se a *prática política* lança mão de recursos de uma moralidade concreta que são exercidos apenas no âmbito de um saber de si de que o Estado como tal, seria detentor” (RICOEUR, 2014, p. 292).

Ainda sobre Hegel, Ricoeur afirma que os seus ensinamentos na obra *Princípios da filosofia do direito*, tratam o Direito como abstrato e assim como em Kant, o direito se limitaria a separar o meu do teu (Ibid., p. 293). Resta então a sociedade política, “como único recurso contra a fragmentação em indivíduos isolados” (Ibid., p. 293). Desta forma, reforçamos o entendimento de que na visão ricoeuriana, é imprescindível o âmbito institucional para o desenvolvimento cabal da vida plena, da vida boa, haja vista a máxima que prevê a culminância da vida boa em instituições justas, como ficou esclarecido no capítulo anterior. Não obstante o elo do indivíduo com a instituição seja algo de grande relevância em Hegel, para Ricoeur há no autor alemão, uma exacerbação da dimensão institucional, que se evidencia e personifica no Estado. Conforme lemos na sua descrição do Estado no § 257 da *Filosofia do Direito*:

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do

indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. (HEGEL, 2010, p. 229)

Ricoeur critica, pois, veementemente essa pretensa autonomia do Estado “erigido em instância superior dotada do saber de si” (Ibid., p. 295) que se coloca acima do indivíduo, pondo-o como meio e não como fim em si mesmo como bem defendera Kant. Isso deixa Ricoeur perplexo e temeroso, pois vê nessa pretensão hegeliana a história dos grandes regimes totalitários, e como grande conhecedor da história não deseja vê-la se repetindo, nem como comédia e muito menos como tragédia:

Para nós que atravessamos os acontecimentos monstruosos do século XX, ligados ao fenômeno totalitário, há razões para dar ouvidos ao veredicto inverso, incomparavelmente esmagador, proferido pela própria história pela voz das vítimas. Quando o espírito de um povo é pervertido a ponto de alimentar uma *Sittlichkeit* assassina, é afinal na consciência moral de um pequeno número de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito dos que abandonaram as instituições que se tornaram criminosas (Ibid., p. 295).

Entretanto, um processo de depuração do Estado hegeliano é possível, afirma Ricoeur, à medida que interrogamos a respeito da prática política, examinando como nele a tragicidade da ação se faz presente (RICOEUR, 2014, p. 296).

Naturalmente, é no âmbito institucional que as relações se complexificam e, portanto, exigem uma estruturação mais sólida, pois há que se considerar todas as alteridades, quando se pensa em vida em comum, em vida boa. Nesse aspecto, o que melhor exemplifica o conflito no campo institucional, é a disparidade existente entre poder e dominação, tão bem acentuada por Hanna Arendt em seu texto *Sobre a Violência* :

O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de

um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo numero de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde originara-se o poder (potestas in populo, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece (ARENDRT, 2010, p. 60-61).

Contudo, é o esquecimento desse poder enquanto fruto de uma coletividade e expressão da existência política que o leva se se transformar em dominação pois ele é “encoberto pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados” (RICOEUR.op.cit.p.296), esquecimento e encobrimento que faz surgir a violência. É nesse momento que a justiça, entendida com virtude, viria equacionar essa discrepante relação entre poder e dominação, e “pôr a dominação de novo sob o controle do poder em comum” (Ibid.,p.296). O autor lembra, a partir dessa distinção arendtiana entre poder e dominação, a sua reflexão sobre o *paradoxo político*, na qual se manifestava claramente sua preocupação com seu contexto histórico. Vale ressaltar que, esse texto escrito em 1957, é fruto desse conflito no campo político, no qual Ricoeur, engajado e afetado, ao modo de Mounier, resolve intervir. Sobre isso, recorreremos à explanação de Dosse :

Ricoeur constrói o conceito de paradoxo como instrumento heurístico na análise da natureza do poder político. Este se situa no centro de uma tensão vivida entre uma dupla dimensão positiva, libertadora, encarnando a humanidade do homem, e sua dimensão negativa de paixão pelo poder, pela dominação, pela servidão. [...] Essa forma tensiva do paradoxo político permite a Ricoeur recusar a alternativa a que convida a tradição filosófica, entre os pensadores que amplificam a capacidade racional e libertadora do Estado, e a corrente inversa que não vê no poder senão mentira e manipulação. (DOSSE, 2017a, p. 162)

Os conflitos, oriundos da práxis política, podem ser divididos em três níveis. O primeiro no tocante a “discussão cotidiana num Estado de

direito” (RICOEUR, 2014, p. 297), ou seja, num Estado Democrático toda e qualquer decisão deve passar obrigatoriamente pelo assentimento da maioria e, nesse ponto é que repousa o conflito, haja vista as diferentes e divergentes opiniões presentes no debate que por sua vez, estabelecerá as regras sempre provisórias e revisáveis. Com base nesses pressupostos, ocorre dizermos que “a deliberação e a tomada de posição relativas a esses conflitos ordinários constituem a primeira oportunidade que nos é oferecida de fazer a *Sittlichkeit* hegeliana infletir em direção à *phrónesis* aristotélica” (Ibid., p. 297). Essa afirmação mostra, como veremos mais adiante, que a *Sittlichkeit* precisa ser submetida à *phrónesis* aristotélica, quando estiver frente aos casos insólitos e, precisar emitir um juízo em situação, ou dito de outra maneira, Ricoeur já alude como pretende conciliar, por meio da sabedoria prática, a eticidade de Hegel, a moralidade kantiana e *phrónesis* aristotélica.

Há que se constatar, portanto, que o conflito não pode ser dirimido, ele é debate constante, como ilustra a seguinte passagem:

A democracia não é um regime político sem conflitos, porém um regime no qual os conflitos são abertos e negociáveis segundo regras de arbitragem conhecidas. Numa sociedade cada vez mais complexa, o número e a gravidade dos conflitos não diminuirão, mas se multiplicarão e se aprofundarão. Pela mesma razão, o pluralismo das opiniões que têm livre acesso à expressão pública não é acidente, doença nem desgraça; **é a expressão do caráter não decidível, de modo científico ou dogmático, do bem público.** Não existe lugar do qual esse bem possa ser percebido e determinado de maneira tão absoluta que a discussão possa ser encerrada. **A discussão política é sem conclusão, embora não seja sem decisão.** Mas toda decisão pode ser revogada segundo os procedimentos aceitos e vistos como indiscutíveis, pelo menos no nível deliberativo em que nos mantivemos ainda aqui. Enfrentam-se então numerosas pretensões que manifestam um primeiro grau de indeterminação no espaço público da discussão. **Essas pretensões são, em última análise, relativas à prioridade que deve ser dada, em determinada cultura e conjuntura histórica [...]** (Ibid., p. 298. *Grifo nosso*).

Podemos dizer no tocante ao debate conflitivo na política, ou dentro do Estado de Direito, que a inserção do trágico se dá no contexto histórico dos indivíduos, e que a saída encontra-se, portanto, no engajamento político. Essa noção de engajamento Ricoeur toma emprestado de Emanuel Mounier, assim endossando uma filosofia do engajamento, recobrando todo espectro da experiência humana (política, ética, espiritual) vinculada à uma teoria da ação. Por sua vez, Dosse falando da influência que Mounier exerceu sobre Ricoeur nos informa que, o que ele apreende “é, sobretudo a postura participativa, seu engajamento na sociedade e sua preocupação de romper o isolamento acadêmico da atividade filosófica [...]” (DOSSE, 2017a, p. 22). O ainda jovem filósofo descobre logo cedo a presença do conflito na vida humana e, essa preocupação estará sempre presente na sua reflexão filosófica como mostrado anteriormente. Ele se recorda do apoio à causa socialista sob a influência de André Philip, um defensor protestante do socialismo e que o levou ao engajamento e ao enfrentamento intelectual das questões políticas. Essa ideia do engajamento foi ainda aprofundada após a Segunda Guerra quando ao retornar às suas atividades docentes conheceu Emmanuel Mounier e se aproximou do grupo *Esprit*. Ele se ligou ao pensador personalista com profunda amizade, frequentando o seu círculo e buscando contribuir para suas ideias por meio de sua formação filosófica mais profunda e consistente do que a do personalista francês (RICOEUR, 1997, p. 39-40).

Para o filósofo um segundo nível de abordagem deve tratar dos fins do bom governo. Aqui teríamos um debate mais profundo, capaz de mexer com a própria estrutura da política, através da qual se conduz a aspiração da vida boa. Algumas palavras chave, como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade e solidariedade são apontadas por Ricoeur (Ibid., p. 299) como centrais na discussão política. Em torno deles muitos filósofos erigiram suas teorias, a começar por Platão e Aristoteles, passando por Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, bem como o próprio Hegel. Chama a atenção do filósofo francês o fato desses termos não possuírem um caráter

unívoco, o que impede qualquer tentativa de usá-los ideologicamente, tomando ideologia em seu sentido pejorativo. Antes, “a tarefa, ao contrário, é depreender seu núcleo de sentido, precisamente como termos apreciativos relativos aos fins do bom governo”. Alerta ainda, sobre o caráter indecível do fim do bom governo. Ora, diante de uma pluralidade de sentidos, é pouco prudente eleger um sentido sem antes buscar um consenso no debate.

A irreduzível pluralidade dos fins do bom governo implica que a realização histórica de tais valores não pode ser obtida sem causar dano a algum outro, em suma, que não é possível servir todos os valores ao mesmo tempo. Disso resulta, mais uma vez, a necessidade de virar a *Sittlichkeit* hegeliana para o lado da *phrónesis* de Aristóteles, elevada desta vez ao nível da procura da “boa” Constituição, quando os acidentes da história criam, precisamente, um vazio constitucional (RICOEUR, 2014, p. 300).

Chegamos portanto, ao terceiro nível da discussão política, qual seja, a *crise de legitimação*. O que seria tal crise senão “a falta de fundamento que parece afetar a própria escolha de um governo do povo, para o povo e pelo povo” (Ibid., p. 300). Se o governo para ser legítimo precisa ser do povo, para e pelo povo, ocorre que é preciso retomar uma questão já indicada anteriormente ao nos referirmos a Hannah Arendt, a saber, acerca da diferença entre poder e dominação.

A reflexão toma a seguinte direção. O poder nasce do querer viver junto, e a dominação emerge quando esses laços estão rompidos, conduzindo a violência, que para Ricoeur “é a exploração dessa fragilidade por um projeto instrumental” (RICOEUR, 1995, p. 18). Se tal é a situação, resta identificar a saída que o autor aponta. A questão seria: como fazer a dominação derivar do querer viver junto? Aqui entraria o papel do contrato social posto por Rawls para preencher esse vazio. Cumpre admitir, como bem disse Claude Lefort que há uma “indeterminação quanto aos fundamentos do poder [...]”, e que isso é intrínseco ao regime democrático, pois, o compreende como “regime que

aceita suas contradições a ponto de institucionalizar o conflito” (LEFORT, 1986, p. 29 apud RICOEUR, 2014, p. 301).

Ainda não ficou proficuamente esclarecido qual seria a melhor saída para a crise de legitimação. O autor então recorre a outro texto de John Rawls, *um consenso sobreposto*, escrito posteriormente à *Uma Teoria da Justiça*, que propõe a tolerância como saída pra essa crise:

Para responder a crise de legitimação (que, a meu ver, atinge a ideia de dominação, mais que a de poder, como querer viver e agir de um povo), **não há nada melhor para oferecer que a reminiscência e o entrecruzamento, no espaço público de aparição, das tradições que dão oportunidade à tolerância e ao pluralismo**, não por concessão a pressões externas, mas por convicção interna, ainda que tardia. É constituindo a memória de todos os começos e recomeços de todas as tradições que se sedimentaram em suas bases, que o “bom conselho” pode vencer o desafio de legitimação. Se e na medida em que esse “bom conselho” prevalecer, a *Sittlichkeit* hegeliana – que também se enraíza nas *Sitten*, nos “costumes” – mostrará ser o equivalente da *phrónesis* de Aristóteles: uma *phrónesis* para muitos, ou melhor, pública, como o próprio debate (RICOEUR, 2014, p. 302. Grifo nosso).

Podemos encerrar esse percurso no âmbito institucional com uma última palavra. Ricoeur seguramente afirma que a crise de legitimação está no debate público e na tomada de decisão, qualquer solução imposta e que venha mascarada ideologicamente visa unicamente a dominação. E deixa posto que a equidade, como senso de justiça seja o recurso que podemos lançar mão quando a omissão se fizer presente. “A equidade, concluiremos, é outro nome do *senso* de justiça depois que este atravessou as provas e os conflitos provocados pela aplicação da *regra* de justiça” (RICOEUR, 2014, p. 303).

3.2 O elemento sapencial: conflito e decisões prudenciais

Veremos agora como o conflito aparece no segundo estágio da análise. Parte-se, portanto da segunda fórmula do imperativo kantiano:

“Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (KANT, 2009, p. 243-245). Nesta fórmula do imperativo, Ricoeur (2014, p. 303) sugere uma dupla divisão, a saber, uma “vertente universalista” e uma “vertente pluralista”. Enquanto a primeira se apoia na ideia de humanidade, enquanto “designa a dignidade como aquilo pelo que as pessoas são respeitáveis”, ou, dito de outra forma, humanidade enquanto qualidade daquilo que é humano. A segunda estaria mais ligada a “ideia de pessoas como fins em si mesmas”, ou seja, à alteridade. Até aqui parece não haver conflito. Todavia observa:

Surge a possibilidade de conflito a partir do momento em que a alteridade das pessoas, inerente à ideia de pluralidade *humana*, se mostra, em certas circunstâncias notáveis, não coordenável com a universalidade das regras subjacentes à ideia de humanidade; o respeito tende então a cindir-se em respeito à lei e respeito às pessoas (Ibid., p. 303).

Fica patente que, quando a alteridade das pessoas não se afina com o caráter universal das regras que irão reger o agir humano, está posto o conflito, e a “sabedoria prática pode consistir em dar prioridade ao respeito às pessoas, em nome da solicitude voltada para as pessoas em sua singularidade insubstituível (Ibid., p. 303).

Cabe ainda uma observação. Ricoeur, ao tocar na questão do vazio do formalismo, não retoma a discussão que fizera no texto, *Ética e Moral*, publicado em 1990 (RICOEUR, 1995, p. 161-173). Na ocasião dedicou algumas páginas ao assunto. É certo que esse texto, ao que tudo indica, serviu de preparação ao projeto de “Si mesmo como outro”, onde aparece, de forma ordenada, como ele mesmo diz, todo seu pensamento ético e moral. Pois bem, sobre o vazio no formalismo dizia:

Com efeito, a posição do formalismo implica a exclusão do desejo, do prazer, da felicidade; não enquanto maus, mas enquanto não satisfazem, em razão do seu caráter empírico particular, contingente, ao critério transcendental de universalização (RICOEUR, 1995, p. 166).

Kant não estaria buscando uma resposta para casos particulares, antes o que pretendeu estabelecer foi um princípio moral universal que pudesse ser evocado diante de quaisquer situações. Daí entender a acusação de vacuidade do formalismo, na visão do filósofo é falsa. Antes de *publicar sua pequena ética*, escreveu em *Ética e Moral*, que Kant preencheu o vazio do formalismo ao introduzir a segunda fórmula do imperativo como foi evocado ao acima, ao colocar a humanidade sempre como um fim e jamais um meio. Ademais, essa acusação deriva desconhecimento do papel das máximas em Kant (Ibid., p. 304). Contudo, no texto aqui em análise ele evoca mais dois argumentos. O primeiro diz que, “a regra de universalização aplica-se a máximas múltiplas que são já regularidades de comportamento; [...]” e o segundo diz que “já existem máximas que passam com sucesso pela prova de universalização” (Ibid., p. 304).

Cabe ressaltar ainda que, Kant deixa em aberto esse campo ao desconsiderar um segundo trajeto, que na opinião de Ricoeur é o lugar no qual floresce o conflito. O argumento é basicamente o seguinte: Kant, ao considerar apenas “o trajeto ascendente de subsunção da máxima á regra” (RICOEUR, op.cit., p. 305), deixa de lado o segundo trajeto, que seria aquele da aplicação da norma, já submetida à prova de universalidade, à situação concreta, “em que a alteridade das pessoas demanda reconhecimento” (Ibid., p. 305). É precisamente nesse segundo trajeto que nosso filósofo quer se concentrar.

No percurso mais didático, Ricoeur afirma ser possível verificar o caráter moral das máximas numa prova de dois tempos (Ibid., p. 305). Isso dentro do trajeto ascendente, que vai da máxima à regra. O primeiro tempo seria a elaboração da máxima, onde a pessoa que deseja ter uma ação conforme a moral, isto é, ao dever, deverá se perguntar se sua

máxima, tal como está formulada, se adequa ao critério de universalização; o segundo tempo estaria restrito a uma prova de “contradição interna a máxima” (ibid., p. 305). Fica reservado para a última sessão essa questão da universalidade. Veremos aqui o segundo trajeto da prova.

No fito de esclarecer o que foi dito acima, o autor recorre ao exemplo da falsa promessa posto por Kant na “Fundamentação da metafísica dos costumes”:

Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é a de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria//necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe promettessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos (KANT, 2009, p. 219-221).

Ricoeur entende que a contradição se dá quando o agente, ao se questionar, abdica de querer a universalização da máxima de sua ação, “em suma, a contradição é a de uma vontade que se subtrai à prova de universalização” (RICOEUR, 2014, p. 306). Enxerga nesse exemplo também, a ausência de uma referência explícita ao outro, no sentido de

que toda abstenção feita pelo agente, é única e exclusiva em favor de si e nunca do outro, como o próprio texto fala. Logo, existe uma lacuna, observa Ricoeur, Kant não teria considerado tanto no caso do suicídio, bem como no caso da falsa promessa, a presença do outro enquanto “singularidade insubstituível” (RICOEUR, op.cit., p. 306). Em ambos os casos Kant propôs a distinção entre “deveres para conosco mesmo e deveres para os outros”, mas nunca sendo aceitável tratar a humanidade somente como meio. Vejamos, a máxima do imperativo categórico é taxativa, sempre tratar a humanidade como fim e nunca como meio, tanto na sua pessoa como na de outro. Resta então, indagar “não será a integridade pessoal que está em jogo nos chamados deveres para com outrem? Quem jura em falso não estará desprezando a si mesmo?” (Ibid., p. 307). Há em Ricoeur um entendimento claro de que o dano só atinge o outro no final do segundo trajeto, pois segundo ele, é possível identificar dois trajetos na prova moral das máximas, como já fora mencionado acima. O primeiro trajeto seria a ação que se conforma com a máxima e da máxima ao critério de universalização; e o segundo trajeto é o da aplicação à situação concreta. É justamente aqui, que ele identifica o dano ao outro, pois é o lugar do conflito.

Nos dois casos, do suicídio e da promessa, a pessoa é tratada como meio e não como fim. Ricoeur faz uma observação pertinente. Esses exemplos são citados duas vezes, a saber, sob a primeira formulação do imperativo, onde a máxima tem que ser lei universal da natureza; e sob a segunda formulação com a ideia de humanidade como fim em si mesma. Ora, “essa duplicidade não dará a entender que a consideração de outrem como fim em si não é essencial ao argumento? No fundo, a ideia de humanidade, assim como a de natureza, tende a atenuar, quando não anular, a alteridade de outrem” (RICOEUR, 2014, p. 307. nota. 42).

Tomemos agora o segundo trajeto – a situação de aplicação da máxima no caso concreto em situação. Tão logo entramos nesse trajeto, a promessa não mais se ligaria a da preocupação com o outro, mas veríamos aqui uma tácita vinculação com a regra da reciprocidade, uma

vez que, já não seria simplesmente o outro, mas essa dualidade entre agente e paciente da ação.

Avançaríamos então, em uma ligação da promessa com a regra áurea – fazes ao outro o que gostarias que fizesse a ti. Não é difícil perceber aqui, o argumento ricoeuriano de que a falsa promessa é equiparada a violência, ou seja, fazer uma promessa falsa é violentar o outro na sua alteridade e enquanto um si mesmo. “Tratar o outrem apenas como um meio é já começar a fazer-lhe violência. Nesse aspecto, a falsa promessa é uma figura do mal da violência no uso da linguagem, no plano da interlocução (ou comunicação)” (RICOEUR, 2014, p. 308). Mas é preciso fazer uma distinção, esclarece, a fim de compreender o vínculo que se estabelece entre regra áurea e a promessa. Enquanto ato de discurso, a promessa não apresenta problema moral: “prometer é uma coisa, ser obrigado a cumprir suas promessas é outra” (Ibid., p. 308).

Cumpre examinar a estrutura diática do princípio de fidelidade, que corrobora a obrigação de cumprir a promessa. É aqui que, segundo o autor, aparece o conflito. Vejamos a seguinte afirmação:

A obrigação de manter-se *cumprindo* suas promessas é ameaçada pelo risco de imobilizar-se na rigidez estoica da simples *constância*, se não for irrigada pelo voto de corresponder a uma expectativa ou mesmo a uma demanda provinda de outrem (Ibid., p. 310).

É o outro que se torna o móbil da minha promessa, isto é, a obrigação de cumprir minha promessa se mantém em função do outro para além de quaisquer interferências, mantenho minha promessa à palavra dada em função do compromisso assumido com o outro. Nesse sentido tinha razão Gabriel Marcel (1935, p. 63 apud. RICOEUR, 2014, p. 310) “Todo compromisso é uma resposta”. Resposta que se dá ao outro no sentido de ser fiel à palavra dada, dito de outra maneira, “é ao outro que quero ser fiel. A essa fidelidade Gabriel Marcel dá o belo nome de disponibilidade” (RICOEUR, op.cit. p. 310). Essa disponibilidade é

apontada por Ricoeur como recurso que liga a manutenção de si à estrutura diática posta pela regra áurea (Ibid., p. 310). E conclui afirmando:

Assim, o princípio de fidelidade à palavra dada apenas aplica a regra de reciprocidade à classe de ações em que a própria linguagem está em jogo como instituição que rege todas as formas da comunidade. Não cumprir a promessa é trair a expectativa do outro e, ao mesmo tempo, a instituição que medeia a confiança mútua dos sujeitos falantes (Ibid., p. 311).

Percebe-se uma tácita separação, que é imputada a Kant pelo filósofo francês. A separação seria entre “respeito pela regra e respeito pelas pessoas”, que em face às situações concretas, quando estas vierem a exigir a aplicação da norma se apresentará como um verdadeiro abismo. Será diante da solicitude que se porá o conflito, o que gera essa tensão que lhe é peculiar. Sendo assim resta dizer:

Se a fidelidade consiste em corresponder à expectativa do outro que conta comigo, é essa expectativa que devo tomar como medida da aplicação da regra. Delineia-se outra espécie de exceção, que não a exceção a meu favor, a saber, a exceção a favor do outro. **A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que satisfarão ao máximo à exceção demandada pela solicitude, traindo o mínimo possível a regra** (Ibid., p. 311. Grifo nosso).

Vejam os dois exemplos que são propostos em que esse abismo aparece claramente e que exige da sabedoria prática uma resposta imediata. O primeiro exemplo é o caso do paciente em vida terminal. A questão levantada é esta: se deve ou não falar a verdade, sem considerar o estado de tal paciente? Ora, contar a verdade sobre o seu estado, pode leva-lo à morte em virtude do quadro frágil em que se encontra, não obstante seja essa a pura observância da lei, em conformidade com a moral. Por outro lado, mentir para evitar sofrimento ainda maior e abrandar sua morte seria infringir a própria lei moral, autoimposta.

Cumpra saber qual o papel da sabedoria prática. Ricoeur (Ibid., p. 312) é categórico em afirmar:

A sabedoria prática consiste, no caso, em inventar os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos. Mas nem por isso ela está à mercê da arbitrariedade. O que a sabedoria prática mais precisa nesses casos ambíguos é de uma meditação sobre a relação entre felicidade e sofrimento (Grifo nosso).

É imperioso sublinhar a ênfase que o autor dá ao termo *inventar*, como função da sabedoria prática. Enquanto em Kant o imperativo categórico, com sua pretensão universalizante, já se apresentava apto a responder quaisquer situações, a sabedoria prática se põe como abertura ao diálogo com a situação concreta; ela não tem nada de *apriori*, pelo contrário em face da situação, seu papel é o da *mediação*.

Ricoeur (ibid.) afirma que esse conflito entre felicidade e sofrimento é fruto da relegação feita por Kant, de todas as formas de afetividade a um patamar inferior da razão. Recorrendo a Peter Kemp, contrapõe Kant, que não considera o sofrimento dentro de uma vida feliz. Essa ausência de mediação entre felicidade e sofrimento, pode sugerir que o dever de mentir se torne regra. Isso jamais seria permitido por Kant e não poderia ter a anuência da sabedoria prática. A saída seria então a prudência:

Em tais casos, talvez seja preciso ter compaixão por seres fracos demais, moral e fisicamente, para ouvirem a verdade. Em outros casos, é preciso saber dosar a comunicação dessa verdade: uma coisa é dar nome à doença, outra é revelar o seu grau de gravidade e as poucas chances de sobrevivência, uma outra ainda é impingir a verdade clínica como uma condenação à morte. Mas há também situações, mais numerosas do que se acredita, em que a comunicação da verdade pode tornar-se uma oportunidade de intercâmbio entre dar e receber sob o signo da morte aceita (RICOEUR, op. cit., p. 313).

O segundo exemplo é um pouco mais complicado, pois envolve questões mais polêmicas, que têm suscitado infinitos debates, como os que se travam em torno de questões polêmicas como vida inicial, embrião e feto humano. Ricoeur põe a questão desta maneira: “em se tratando do embrião e depois do feto humano, é difícil não se perguntar que espécie de seres eles são, se não são coisas nem pessoas” (Ibid., 2014, p. 313).

É preciso estabelecer um conceito para sabermos que tipo de relação há de se estabelecer. Kant por um lado deixou claro que a pessoa é um fim em si mesma, já as coisas não possuem um fim em si. A médica e filósofa Anne Fagot é taxativa em dizer em um de seus textos que “Há conflito entre o princípio do respeito devido ao ser humano e a instrumentalização desse ser nos estágios embrionário ou fetal – a menos que um embrião humano não seja uma *pessoa humana*” (FAGOT, 2013, p. 138). Isso se deve ao fato de não está claramente definido o que de fato é um ser embrionário. Por isso, pode se proteger o embrião como se protegesse qualquer outro ser vivo, porém sem lhe dar-lhe o devido respeito que é próprio a pessoa humana.

Por outro lado, há quem defenda que o embrião tenha direito, mas não igual a todos. Seu direito seria uma espécie de “oportunidade de vida” (RICOEUR, Ibid., p. 314). Isso é o que propõem os defensores da tese biológica mais moderada, pondo assim, uma dúvida, sobre a natureza do embrião. Ricoeur vê com desprezo esse argumento: “A distinção que propomos ao longo destes estudos entre a identidade-mesmidade e a identidade-ipseidade deveria autorizar-nos, se não a ignorar o argumento biológico, pelo menos a dissociá-lo da ontologia substancialista subjacente” (RICOEUR, 2014, p. 315). É no campo ontológico que se insere a tese do respeito moral:

[...] o teor ontológico atribuído ao predicado “potencial”, na expressão “pessoa humana potencial”, talvez não seja separável da maneira de “tratar” os seres, correspondente a esses diversos estágios. Maneira de ser e maneira de tratar parecem precisar determinar-se conjuntamente

na formação dos juízos prudenciais suscitados por cada avanço do poder que a técnica hoje propicia sobre a vida em seus primórdios. **Mais uma vez, se a ciência é a única habilitada a descrever os limiares de desenvolvimento, a apreciação dos direitos e dos deveres relativos a cada um deles é da alçada de uma verdadeira invenção moral que escalonará direitos qualitativamente diferentes**, segundo uma progressão comparável à dos limiares biológicos: direito de não sofrer, direito à proteção [...], direito ao respeito, a partir do momento em que se esboça algo como uma relação, mesmo assimétrica, de troca de signos pré-verbais entre feto e mãe. **É esse vaivém entre descrição dos limiares e apreciação dos direitos e deveres, na zona intermediária entre coisa e pessoa, que justifica a classificação da bioética na zona prudencial** (Ibid., p. 315-316. Grifo nosso).

O que há de comum entre os casos analisados e a sabedoria prática? Ricoeur aponta três características. Primeiro, a garantia do espaço de discussão onde todos possam falar, o que ele descreveu como “mesmo princípio de respeito”. Segundo, buscar a mediania, mas deixa um alerta: “é bom lembrar que o ‘meio termo’ pode ser coisa bem diferente de uma concessão covarde, que por sua vez também é um ‘extremo’” (RICOEUR, 2014, p. 317). A terceira característica diz respeito à pluralidade do debate. Nenhum juízo pode ser tão acertado sem que tenha se cercado de todas as informações necessárias para tal. Ou, dito de outra maneira, é preciso ouvir opiniões diferentes para então emitir um juízo, pois diz Ricoeur (Ibid.), “a convicção que sela a decisão se beneficia então do caráter plural do debate”.

O percurso que Ricoeur faz aqui, no âmbito das relações interpessoais, procurou demonstrar o caminho árduo do respeito à solicitude, pois é esta, que preocupada com alteridade das pessoas, inclusive as “potenciais”, que se revela sob a forma da sabedoria prática uma solicitude crítica (RICOEUR, 2014, p. 318).

3.3. Autonomia e conflito

Nesta altura da nossa reflexão, chegamos ao ponto que Ricoeur considera como metacrítério da moralidade, isto é, a autonomia, onde se assenta sua tese “de que a própria moralidade, pelos conflitos que suscita com base em suas próprias pressuposições, remete à afirmação ética mais originária” (RICOEUR, op.cit. p. 318). O percurso aqui seguido pode ser dividido em três momentos: a ordem de prioridade do princípio de autonomia em relação ao respeito as pessoas; o uso restritivo do critério de universalização; e por último, a tentativa de reconstrução da ética kantiana feita por Karl Otto Apel e Jurgen Habermas.

Ricoeur passa então, a enumerar os argumentos que justificam tal tese. Em uma exposição preliminar informa que tais argumentos confluem para um confronto que seria o embate já conhecido entre a pretensão universalista, aquela que diz que as máximas precisam ser enquadradas na regra de universalização e o contexto histórico e comunitário, que diz respeito às situações concretas de utilização das regras. A tese posta agora, nesse aspecto do conflito entre essas duas teses antagônicas diz respeito ao lugar que a tragicidade da ação assenta nesse campo conflituoso. É pelo fato de não está delimitado o espaço de cada uma dessas teses, que a tragicidade da ação se põe em evidencia, e a mediação só poderá vir da sabedoria prática (Ibid., p. 318).

Num primeiro momento, diz Ricoeur (Ibid., p. 319), é necessário questionar a ordem em que Kant propõe o princípio de autonomia, atribuindo certa prioridade deste em relação ao respeito aplicado às pessoas, e “o princípio de justiça pertinente ao plano das instituições”. É possível identificar agora o que o autor chamou de “lugares de aporéticos” (Ibid., p. 319). De acordo com a análise teríamos três aporias. A primeira consiste no fato de que “a liberdade é afetada pela própria lei que ela se impõe”; a segunda estaria ligada à afetação do respeito enquanto móbil; e por ultimo, a afetação radical, no sentido em que o arbítrio está propenso ao mal, a não obediência do agir por dever (Ibid., p. 320). Nessa busca retroativa pela autonomia, Ricoeur, procura justificar da seguinte forma:

De que modo a abordagem retroativa da autonomia, aqui praticada, possibilita conciliar a ideia de autonomia com essas marcas de receptividade, passividade e mesmo impotência? No sentido de que uma autonomia associada à regra de justiça e à regra de reciprocidade já não pode ser uma autonomia *autossuficiente*. A dependência segundo a “exterioridade, ligada à condição dialógica da autonomia, de algum modo é responsável pela dependência segundo a “interioridade que essas três aporias revelam (Ibid., p. 320).

Destarte, uma autonomia que passou pela regra de justiça e pela reciprocidade, já não arroga para si, a autossuficiência. O autor quer de antemão mostrar como essa autonomia, enquanto metacritério, enriquecida pelo campo conflituoso da ação prática ainda tem muito a contribuir. Veremos como ele sintetiza essa questão quando chegarmos ao término desta reflexão.

Um segundo momento seria “questionar o uso restritivo que Kant faz do critério de universalização” (Ibid., p. 321). Aqui o autor questiona como é possível estabelecer a moralidade de uma máxima apenas pela contradição interna. Isso equivale a considerar um sistema moral aquém de suas possibilidades. Ou dito de outra forma, quando a máxima de minha ação é submetida a regra de universalização, e por conseguinte submetida à prova é que posso atestar seu verdadeiro sentido moral. Para Ricoeur, esse não deveria ser o critério.

Essa redução da prova de universalização à não contradição dá uma ideia extraordinariamente pobre da *coerência* que um sistema de moral pode pretender; a partir do momento em que se decide fazer uma pluralidade de deveres *derivar* do princípio mais elevado da moralidade – digamos, do segundo imperativo categórico -, a questão já não é saber se uma máxima considerada isoladamente se contradiz ou não, mas se a derivação exprime certa produtividade do pensamento ao mesmo tempo que preserva a coerência do conjunto das regras (Ibid., p. 321).

Sobre o aspecto construtivista da coerência moral, Ricoeur lembra como isso é tratado no âmbito jurídico. No Reino Unido e em países que

foram colonizados pelos ingleses a *commowlaw*, ou direito comum, considera para as decisões judiciais não só o que prescreve a lei, mas leva em consideração, os casos que se assemelham ao caso em análise. O juiz tem liberdade e é orientado a observar o que dizem os precedentes para embasar sua decisão, e em alguns casos à exemplo do que já se viveu. Por isso, há que se falar em certa produtividade, ou inventividade. Nesse aspecto é taxativo:

A pressuposição é que toda concepção de justiça requer uma coerência que não deve apenas ser preservada, mas construída. O parentesco dessa pressuposição com o critério kantiano da universalização não é duvidoso, mas o caráter “construtivo” de sua efetivação é muito diferente do uso kantiano canônico: em casos aparentados, depois ele é aplicado a casos novos, até que apareça um caso refratário como fator de ruptura que exija a construção de um novo conceito (Ibid., p. 323).

Contudo, Ricoeur reconhece que a coerência de um sistema moral não pode ser igual ao sistema jurídico, haja vista as diferenças:

Mas por acaso a coerência de um sistema moral pode ser a mesma de um sistema jurídico? As diferenças são grandes. Em primeiro lugar, a noção de precedente tem sentido bem preciso na esfera jurídica, uma vez que se trata de sentenças proferidas por tribunais de justiça que terão força de lei enquanto não forem retificadas ou revogadas; em segundo, trata-se de instâncias públicas que têm autoridade para construir a nova coerência exigida pelos casos insólitos; em terceiro e mais importante, a responsabilidade do juiz em relação à coerência exprime a convicção, comum à sociedade considerada, de que a coerência é importante para governar os homens (RICOEUR, op.cit. p. 323).

Sobre o que foi dito anteriormente, inquieta o autor a possibilidade de, a exemplo do sistema jurídico, o sistema moral também possuir uma coerência moral (Ibid., p. 324). Em que sentido o sistema jurídico pode contribuir nessa análise de coerência? É na esteira de Alan Donagan que buscou uma reinterpretação da teoria kantiana, que Ricoeur busca uma tentativa de aclarar ainda mais a análise aqui feita.

Decerto, podemos falar de “correção” da pretensão kantiana de fazer derivar, de um único imperativo, uma pluralidade de deveres inspirado nesse modelo jurídico, ou seja, teríamos assim, universalismo e contextualismo convergindo à moralidade. E assim, não haveria falta de respeito ao ser humano, enquanto ser racional (DONAGAN, 1997, p. 67 apud. RICOEUR, op.cit. p. 324). Caberia, portanto, à filosofia moral “redefinir as classes de ação, de tal maneira que o conteúdo da regra seja adequado à forma do princípio” (Ibid., p. 324).

Em nosso segundo momento de reflexão, a tentativa de reformulação do legado kantiano, feita por Habermas e Apel, deixa transparecer o aparecimento do trágico da ação. Isso se deve, em razão da tentativa habermasiana em concentrar no trajeto da justificação da máxima, deixando de lado, o trajeto da efetivação da máxima. Ricoeur (Ibid., p. 327), vê nessa relegação do segundo trajeto o surgimento de um paradoxo, qual seja, “a preocupação com a justificação das normas da atividade comunicacional tende a ocultar os conflitos que reconduzem a moral em direção a uma sabedoria prática que tem por panorama o juízo moral em situação”. A teoria moral comunicacional se baseia justamente no debate dos princípios, que por sua vez, irão justificar as ações práticas.

Não obstante a isso, há uma solidez na moral da comunicação, haja vista “ter fundido numa única problemática os três princípios kantianos” (Ibid., p. 327). O que numa linguagem tipicamente ricoeuriana significa dizer que, “o si-mesmo é fundamentado de uma vez em sua dimensão de universalidade e em sua dimensão dialógica, tanto interpessoal quanto institucional” (Ibid., p. 327).

Como a preocupação do autor é com essa fundamentação, ele se concentra na obra “Consciência moral e ação comunicativa” mais precisamente na terceira sessão quando aborda a questão da fundamentação na Ética do Discurso. A questão levantada é a seguinte: “como o princípio de universalização, que é o único capaz de possibilitar o entendimento mútuo pela argumentação, pode ter fundamento na razão?” (HABERMAS, 1985, p. 61). Decerto, enquanto se buscava, na

esteira de Donagan, compreender as condições de coerência dos sistemas morais, por outro lado esse papel fica assumido aqui pela teoria da comunicação. Ora, Habermas de fato compreendeu que ao assumir uma norma que tenha pretensão universal, a minha preocupação deverá ser, se o outro tem condições tais para o mesmo. Sintetiza assim nesses termos:

Relativamente aos juízos morais, essa exigência de coerência implica que quem quer que seja, antes de invocar uma norma definida para apoiar seu juízo, deve verificar se lhe é possível exigir que qualquer um, em situação comparável, recorra à mesma norma para emitir um juízo (HABERMAS, Apud. RICOEUR, 2014, p. 328).

Nesse sentido Ricoeur entende que a teoria habermasiana é desenvolvida no âmbito comunicacional (Ibid., p. 328), pois em Habermas o debate, a discussão prática, assume um papel precípua no estabelecimento da ordem, da harmonia:

Entrando numa argumentação moral, os que dela participam prosseguem, com atitude reflexiva, sua atividade comunicacional a fim de reestabelecer um consenso que foi perturbado. As argumentações morais servem, pois, para absorver no consenso conflitos nascidos na ação (Ibid., p.328).

Diante disso Ricoeur conclui: “Portanto, o que Habermas leva em conta não são as condições históricas de efetivação da discussão prática, mas a fundamentação do princípio de universalização subjacente à ética da discussão” (RICOEUR, 2014, p. 329).

É pela ética da argumentação, que Ricoeur encontra apoio para superar esses conflitos, tendo em vista que, em todos os casos aqui analisados sempre esteve presente a necessidade de argumentos fortes, porém, há que criticar em Habermas o seguinte aspecto:

O que critico na ética da argumentação não é o convite a buscar o melhor argumento em todas as circunstâncias e em todas as discussões, mas a

reconstrução sob esse título, de uma estratégia de *depuração*, tomada de Kant, que torna impensável a mediação contextual sem a qual a ética da comunicação continua sem ascendência real sobre a realidade. Kant dirigia sua estratégia de depuração contra a inclinação, a busca do prazer ou da felicidade (numa fusão de todas as modalidades afetivas). Habermas dirige a sua contra tudo o que possa ser situado sob o título de *convenção*. Atribuo esse rigorismo da argumentação à interpretação da modernidade em termos quase exclusivos de ruptura com um passado supostamente petrificado em tradições submetidas ao princípio de autoridade, portanto subtraídas por princípio à discussão pública. Isso explica por que, numa ética da argumentação, a convenção acaba por ocupar o lugar que em Kant cabe à inclinação (RICOEUR, op.cit. p. 334).

Diante do exposto, Ricoeur propõe uma reformulação da ética da argumentação. Tal proposta consiste em considerar não um antagonismo entre convenção e argumentação, mas há que se falar em “dialética fina entre *argumentação* e *convicção*, que não tenha resultado teórico, mas apenas o resultado prático da arbitragem do juízo moral em situação” (Ricoeur, op.cit. p. 335). Aqui aparece um fator novo, a saber, a convicção, entendida pelo autor como atestação. Mas, qual a importância da inclusão da convicção a essa altura da discussão? Finalizemos com a resposta de Ricoeur (Ibid., p. 337):

O que faz da convicção um parceiro ineliminável é o fato de ela expressar as tomadas de posição das quais resultam as significações, as interpretações, as avaliações relativas aos bens múltiplos que demarcam a escala da práxis, desde as práticas e seus bens imanentes, passando por planos de vida e histórias de vida, até a concepção que os humanos têm, sozinhos ou em comum, daquilo que seria uma vida plena. Pois, afinal, o que se discute, mesmo no plano da prática política em que os bens em questão transcendem os bens imanentes às práticas diversas - por exemplo, no debate sobre os fins do bom governo e sobre a legitimidade da democracia -, sim, o que se discute afinal, se não a melhor maneira de cada parceiro do grande debate visar, para além das mediações institucionais, a uma vida plena com e para os outros, em instituições justas? A articulação que não nos cansamos de reforçar entre

deontologia e teleologia tem sua expressão mais elevada – e mais frágil – no *equilíbrio reflexivo entre ética e convicções sopesadas*.

Podemos concluir dizendo que, ante ao conflito, o que nos resta é a sabedoria prática, enquanto revelada nas decisões prudenciais, as quais somos convidados a tomar posse. Nosso percurso aqui nos mostrou que em Ricoeur, a tensão dessa condição falível do homem, é que alimenta sempre a necessidade, cada vez mais incansável do debate aberto entre *si-mesmos*, dotados de convicções que se fortalecem nos conflitos sempre suscitados.

Somente uma discussão real, em que as convicções são convidadas a elevar-se acima das convenções, poderá dizer, ao cabo de longa história ainda por vir, que pretensos universais se tornarão reconhecidos por “todas as pessoas em questão (Habermas), ou seja, “pelas pessoas representadas” (Rawls) de todas as culturas. Nesse aspecto, um dos rostos da sabedoria prática que perseguimos ao longo de todo este estudo é essa arte de conversação em que a ética da argumentação é testada no conflito das convicções (Ibid., p. 338).

Conclusão

Ao longo deste itinerário pelo pensamento de Paul Ricoeur, mais especificamente por sua “pequena ética”, procuramos o tempo todo nos manter fiel ao propósito inicial da pesquisa, ou seja, investigar como a tensão do homem falível se apresenta na dimensão ética e como tal tensão pode ser tomada como chave de leitura para a reflexão ética ricoeuriana.

Desta forma, nos propusemos a demonstrar a princípio, a trajetória do pensamento de Ricoeur, e quais influências lhe foram mais marcantes. Sem sombra de dúvida, o filósofo francês é um homem do seu tempo, profundamente comprometido com o seu século. Desde cedo ainda na época de estudante ele já possuía o sentido da história e dos conflitos dramáticos que atravessavam o seu tempo. A inclinação pelo socialismo e pelas posições progressistas não o fez renunciar as suas profundas convicções religiosas dentro da tradição protestante. Ainda que essa observação possa parecer irrelevante não devemos nos esquecer que nos anos trinta e quarenta do século passado a maioria dos cristãos se inclinava para posições conservadoras e até mesmo se deixava seduzir pelos fascismos. A proximidade e amizade com Mounier, pensador personalista e líder católico progressista é um testemunho eloqüente das inclinações políticas de Ricoeur. Por outro lado, ele sempre marcou distância em relação ao marxismo, porque em sua visão filosófica a pessoa humana ocupava um lugar essencial. Por isso, apesar de seu interesse pelas questões sociais e políticas, ele se sentia vinculado à filosofia existencial e frequentou o círculo do existencialista católico Gabriel Marcel, tendo posteriormente descoberto a obra do filósofo existencial alemão Karl Jaspers. Aliás, os seus primeiros livros versaram sobre os dois filósofos: “Karl Jaspers e a filosofia da existência” de 1947 e

“Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia do mistério e filosofia do paradoxo” de 1948.

Nós podemos considerar que essas influências fornecem ao filósofo francês os seus primeiros temas, o primeiro conteúdo de seu pensamento. Porém há outro encontro decisivo em sua vida intelectual: a fenomenologia de Edmund Husserl. A fenomenologia não era apenas mais uma doutrina, ela fornecia um método de pensamento. Ou seja, através da fenomenologia, os temas existenciais, as vivências e experiências humanas poderiam ser abordadas de maneira rigorosa. Ele se pôs a estudar a obra de Husserl e durante a sua prisão, na época da Segunda Guerra Mundial, ele teve oportunidade, apesar das condições precárias, de traduzir para o francês a importante obra de Husserl, as “Ideias I”. Após retornar para a França ele iria justamente aplicar a fenomenologia para estudar a dimensão prática do ser humano. Enquanto outros fenomenólogos se interessavam pelos aspectos cognitivos ele se dedicou a estudar a vontade, elemento essencial para a compreensão da ação humana. Dedicou-se ao projeto de construir uma grande síntese de antropologia filosófica que ele intitula “Filosofia da vontade” e cuja primeira parte foi publicada em 1950 com o título “Voluntário e involuntário”. Isto é, a vontade humana não é inteiramente livre, pois muitas vezes somos movidos por afetos e impulsos inconscientes e, por isso, o voluntário é limitado pelo involuntário. A partir daí Ricoeur deve enfrentar o problema da ação que, como vimos, sempre o interessou profundamente. Mas o que nos mostram os conflitos da história? Inúmeros horrores, ou seja, a presença do mal. Ele conclui, então, que se a fenomenologia era adequada para abordar muitos aspectos concretos da vivência e da experiência humanas, ela não poderia enfrentar o problema do mal. Isso porque, a fenomenologia busca a essência dos fenômenos e o mal não possuiria uma essência, porque aparece como um acontecimento na vida e na história. Como compreender isso? Tal dificuldade implica numa mudança de rumo no projeto antropológico de Ricoeur. A segunda parte da “Filosofia da

vontade”, que foi publicada em 1960, iria ser intitulada significativamente “Finitude e culpabilidade”. A sua primeira parte, que abordamos rapidamente nessa dissertação, intitulada “O homem falível” abordou a falibilidade humana que para Ricoeur era a condição de possibilidade para a compreensão do mal. A sua segunda parte, que não abordamos nessa dissertação, intitulada “A simbólica do mal” buscava uma abordagem nova, diferente da fenomenologia, para a questão do mal. Esta deveria ser tratada pela hermenêutica, que é o procedimento para interpretar os grandes símbolos através dos quais as culturas humanas falam do mal. Esse é o encontro decisivo de Ricoeur com a hermenêutica. Aí vemos como o seu pensamento não se desenvolve arbitrariamente, mas vai se movimentando por meio do enfrentamento dos problemas que vão surgindo. Por isso, Ricoeur tendo estudado Heidegger, filósofo importantíssimo da tradição hermenêutica, jamais se deixou seduzir por ele. Porque julgava que Heidegger havia feito um caminho muito apressado para passar da hermenêutica para a ontologia. Ele designava tal caminho apressado como “via curta” e a ele se contrapunha com a proposta de sua “via longa”, ou seja, o enfrentamento gradativo dos problemas utilizando os recursos intelectuais disponíveis.

Não há como acompanhar a “via longa” de Ricoeur, um caminho cheio de desvios e mediações. Isso exigiria uma quantidade de leitura que não fizemos, um conhecimento do autor que não possuímos. Apenas recordamos o início de sua caminhada para indicar o quadro teórico no qual se insere a sua ética.

Em *Finitude e Culpabilidade*, cuja segunda parte faz uma reflexão sobre a finitude humana, encontramos base para afirmar que a tensão entre o *homem capax* e *homem falível*, se apresenta como chave de leitura da “pequena ética”, pois em Ricoeur a vida ética é perpassada de conflitos não resolvíveis. É por essa razão que o filósofo se ocupa de uma reflexão sobre o trágico. Contudo, faz-se necessário ressaltar aqui o confronto entre as duas heranças éticas – teleologia e deontologia – tomadas como referência na reflexão ética contemporânea.

O que vimos ao longo dessa relação, Aristoteles – Kant é o entrecruzamento dos dois paradigmas. Embora em princípio tenhamos visto a primazia da ética sobre a moral, da “vida boa” sobre a norma, a complementariedade é o que prevalece. Para Ricoeur, a norma por si só não é suficiente, ela se limita a dizer o que deve ou não ser feito e não considera as peculiaridades de cada situação. Nesse sentido, devemos entender a revisão que foi feita pelo filósofo do critério de autonomia. Kant teria colocado uma demasiada prioridade no critério da autonomia, algo como metacritério da moralidade. Nesse sentido, emerge a necessidade de se buscar um critério que não seja tão unilateral, que considere a vida humana em todas suas dimensões e que respeite todas as situações particulares.

É na busca desse critério que Ricoeur recorre à sabedoria prática. Destarte, na “pequena ética” a sabedoria prática busca conciliar a prudência aristotélica, a moralidade kantiana e a eticidade de Hegel. Por isso, o juízo moral vai ser sempre um juízo dentro de uma situação. Cada situação é uma situação, exige um juízo moral específico, mas não arbitrário. Tudo instruído por aquilo que a tradição filosófica disse.

Portanto, a saída ricoeuriana não é algo posto, mas ao contrário, deve ser construída à luz da sabedoria, da prudência. Haja vista as inúmeras situações conflituosas que a vida impõe, dito de outra forma, existe uma verdadeira irrupção do trágico na ação humana. O ser humano por ser marcado pelo conflito ético e, por ser um ser situado no tempo e espaço, não poderia ser orientado por regras previamente estabelecidas sem considerar sua historicidade, ou seja, sendo os conflitos inerentes à ação humana é impossível que haja uma razão prática capaz de resolver todos os conflitos. Nesse sentido foi muito feliz Hegel quando criticava Kant sobre sua pretensão de por um critério universal da moralidade, mas equivocou-se ao tentar erigir uma moralidade superior as duas tradições éticas.

A ética ricoeuriana se revela uma ética dialogal, considerando sempre essa tragicidade própria do homem que, vai se construindo à

medida que caminha em busca do seu telos. E sempre considerando sua constância e sua mudança no tempo, ou seja, sempre levando em conta sua identidade *idem e ipse*.

Por fim, compreendemos que este trabalho poderia avançar um pouco mais, principalmente no tocante a revisão feita da “pequena ética” presente no *Justo II*, contudo, sendo este espaço demasiado breve e o nosso tempo demasiado curto, poderemos vir a desenvolvê-lo numa posterior tese de doutorado. Cabe ainda uma última palavra sobre esse assunto. Estudar Ricoeur é tarefa árdua, pois seus textos sempre trazem relação com os mais diversos temas estudados. *O Si-Mesmo como Outro* é uma obra difícilíssima justamente porque apresenta uma síntese de vários temas já amadurecidos ao longo da trajetória do filósofo. Sempre ao lermos Ricoeur somos afetados por seus estudos, pelas suas inquietudes. É impossível ficar apático diante de tamanha magnitude de pensamento, de um homem cuja obra mais parece um monumento em homenagem à vida filosófica.

Referências

Bibliografia primária

RICOEUR, Paul. (1955). **Historia e Verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

_____ (1960) **Finitud Y Culpabilidad: el Hombre Labil y La Simbólica del Mal** (1960) Madrid: Taurus Ediciones, 1982.

_____ (1969). **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____ (1986). **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____ (1986). **Do texto à acção – ensaios de hermenêutica II**. Portugal: Rés Editora, 1990.

RICOEUR, Paul (1990). **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____ (1991). **Leituras 1: Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995 .

_____ (1995). “É possível uma teoria puramente procedimental da justiça? A propósito de uma teoria da justiça de John Rawls”. In: IDEM. **O Justo 1. A justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: Martins Fontes: 2008a.

_____ (1995). **A crítica e a convicção**. Liboa: Edições 70, 1997.

_____ (2001). **O Justo 2: Justiça e verdade e outros estudos**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

Bibliografia secundária

ARENDT, Hannah. Sobre a violência. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

CESAR, Constança Marcondes (org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

DESROCHES, Daniel. A vida longa da compreensão em Paul Ricoeur. IN: CESAR, Constança Marcondes (org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. pp. 9-26.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Um filósofo em seu século**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017a.

_____. **Paul Ricoeur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)**. São Paulo: LiberArts, 2017b.

FAGOT-LARGEAUT, Anne. **Medicina e Filosofia**. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2013.

FÈVRE, Louis. **Penser avec Ricoeur. Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur**. Lyon: Chronique Sociale, 2003.

GARRIDO, Sonia Vásquez. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. IN: CESAR, Constança Marcondes (org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. pp. 129-134.

HABERMAS Jürgen. **Conciencia moral y acción comunicativa**. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

HEGEL, Georg W.F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos/São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de ética e filosofia da religião**. São Paulo: Loyola, 2008.

HOFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. São Paulo: Paulus, 2011.

KANT, Emmanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2011.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

LORENZON, Alino. A ética da pessoa e a relação do amor com a justiça na obra de Paul Ricoeur. IN: SIEBENEICHLER, Flávio Beno. (org.) **Ética, Filosofia e Estética**. Rio de Janeiro: Editora Central da Universidade Gama Filho, 1997.p.155-186.

MARTINI, Rosa Maria F.**Paul Ricoeur**: pontos da tessitura de um filosofar [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade** - Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Martins fontes, 2009.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RICKEN, Friedo. **O bem viver em comunidade**. São Paulo: Loyola, 2008.

SÓFOCLES. **Antígone**. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VILLAVERDE, Marcelino Agis. **Paul Ricoeur – A força da razão compartilhada**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org