

SÉRGIO RICARDO VIEIRA RAMOS

Por uma pequena ética: *sentido e possibilidade da
contribuição do projeto filosófico de Paul Ricœur à
filosofia prática*

BELO HORIZONTE

2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

POR UMA PEQUENA ÉTICA:
SENTIDO E POSSIBILIDADE DA CONTRIBUIÇÃO
DO PROJETO FILOSÓFICO DE PAUL RICŒUR
À FILOSOFIA PRÁTICA

Tese de Sérgio Ricardo Vieira Ramos apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência
Orientador: Prof^o Dr. Walter José Evangelista.

BELO HORIZONTE

2008

A Eliana,
Natália,
Cecília e
Aos amigos menores.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Walter Evangelista, pela generosidade silenciosa e pelo saber do mundo.

Ao professor Vincenzo Di Matteo, pela lucidez e serenidade nesta altura da humanidade.

Aos meus pais e irmãs, pela presença de algum modo sentida.

Aos amigos, que de alguma sorte não se ausentaram.

Ao amigo maior.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
PRIMEIRA PARTE: O DISCURSO CONSTITUTIVO DA PEQUENA ÉTICA	
Cap.1º - Da possibilidade da unidade do pensamento de Paul Ricœur em torno da filosofia prática	17
1.1 Crítica da unidade filosófica do pensamento de Ricœur	24
1.1.1 Subjetividade, liberdade e emergência hermenêutica	27
1.1.2 Por uma poética da liberdade: em torno da fenomenologia hermenêutica do si	35
Cap. 2º - Uma reconstituição da filiação filosófica de Paul Ricœur – tradições e eleições na direção de uma filosofia prática	53
2.1 O existencialismo e a crítica do saber – subjetividade e liberdade em Gabriel Marcel e Karl Jaspers	57
2.1.1 Horizonte ético nas filosofias da existência	59
2.1.1.1 Sartre e a liberdade humana ou do nada ser	64
2.1.1.2 Heidegger e a liberdade do <i>Dasein</i>	68
2.1.2 Gabriel Marcel e a reflexão discreta sobre a liberdade – da ambigüidade da liberdade à liberação	77
2.1.3 Karl Jaspers – da vontade à liberdade existencial	90
2.2 A filosofia reflexiva – Jean Nabert e a experiência interior da liberdade	101
2.2.1 Ricœur e a contribuição de Jean Nabert	106
2.2.1.1 Reflexão e ética	107
2.2.1.2 A reflexão: em torno do existencial e do hermenêutico	111
SEGUNDA PARTE: DA PEQUENA ÉTICA	
Cap. 3º O projeto de uma pequena ética: descrição do discurso ético da hermenêutica ricœuriana do <i>si</i>	123
3.1. A ética fundamental e a estima de si	123
3.1.1 O si e a aspiração à vida boa	130
3.1.2 O si e a solicitude para com outrem	142
3.1.3 O si e a sede de justiça - em instituições justas	159

Cap. 4º	A norma moral e o respeito de si	174
4.1	O <i>si</i> e a prova da norma	178
4.2	O <i>si</i> e a prova da norma no campo da <i>pluralidade</i>	192
4.3	O <i>si</i> e a regra da justiça	198
Cap. 5º	A sabedoria prática e o si	206
5.1	Regra de justiça e conflito	211
5.2	Pluralidade das pessoas e conflito	221
5.3	Autonomia e conflito	226

TERCEIRA PARTE: DIÁLOGOS E PROPOSIÇÕES

Cap. 6º	- POR UMA ÉTICA DA CONDIÇÃO HUMANA : O DIÁLOGO NECESSÁRIO, O TOPOS, A PROPOSIÇÃO	237
6.1	A filosofia, a ética e a <i>pequena ética</i>	238
6.2	Conjuntura e crise da ética moderna da ilustração	243
6.3	Ricœur e os diálogos necessários	251
6.3.1	Ricœur e a leitura ético-narrativa do comunitarismo de Alasdair MacIntyre e Charles Taylor	252
6.3.2	Ricœur e a leitura ético-normativa do universalismo de J. Rawls e J. Habermas	261
6.3.3	Ricœur e o crivo ético-ontológico –entre Lévinas e Heidegger	270
Cap. 7º	O projeto de uma filosofia prática: a pergunta e o desfecho ético do si (O itinerário propositivo da filosofia prática de Ricœur e a demanda pelo ético)	281
7.1	Itinerário e itinerância da visada ética em Paul Ricœur	281
7.2	A ipseidade ético-moral e o <i>Soi-même comme un autre</i>	292
7.3	A itinerância do si: uma ética da condição humana	300

CONSIDERAÇÕES FINAIS	310
-----------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	327
-----------------------------------	------------

Utilizamos para citar as obras de Ricœur as abreviações a seguir:

SM *Soi-même comme un autre*

VI	Le volontaire et l'involontaire
HF	Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1 -L'homme faillible
Sm	Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2 – La symbolique du mal
HV	Histoire et vérité
DI	Da interpretação. Ensaio sobre Freud
CI	O conflito das interpretações
DA	Discours de l'action
EYP	Educacion y política – De la historia personal a la Comunion de Libertades
PSH	Política, sociedade e historicidad
MV	La métaphore vive
TR	Temps et récit
TA	Du texte à l'action
MM	Da metafísica à moral
RF	Réflexion faite
CC	La critique et la conviction
LM	Lectio magistralis
L1	Lectures 1. Autour du politique
L2	Lectures 2. La contrée des philosophes
L3	Lectures 3. Aux frontières de la philosophie
EP	À l'école de la phénoménologie
LJ	Le juste
MHO	La mémoire, l'histoire, l'oubli

RESUMO

Esta tese pretende defender a *pequena ética* de Paul Ricœur como culminância e horizonte de sentido de sua reflexão filosófica. A tese é, portanto, sobre Ricœur e uma dada chave de leitura de seu trabalho, concebido como uma hermenêutica do si construída no patamar de uma filosofia prática. Então, procurou-se mostrar que, a despeito de uma suposta dispersão, há indicadores de uma unidade em sua obra, instruída e fortalecida com um itinerário formativo que induz à pergunta pela ética. Deste modo, apresentada a *pequena ética* e o seu movimento em torno de Aristóteles e de Kant, sustentou-se que ela se tornou uma realização coerente do itinerário propositivo de Ricœur e que é, como tal, que ela deve imprimir sua marca sobre a filosofia moral.

ABSTRACT

This thesis aims to defend the Paul Ricœur's *Little Ethics* as a summit and horizon meaning of his philosophical reflection. The thesis is on Ricœur and a certain reading key of his work, it was conceived as a hermeneutics of the self built in the level of a practical philosophy. This way, it was tried to show that, about a supposed dispersion, there are indicators of a unit in his work, educated and strengthened with a formative itinerary that leads to the question by the ethics. Thus, given the *Little ethics* and its movement around Aristotle and Kant, held that it became a consistent realization of Ricœur's propositive itinerary, as such it must print its mark over moral philosophy.

Key words: Ethics, hermeneutics, practical philosophy.

INTRODUÇÃO

*O abismo é o muro que tenho
Ser eu não tem um tamanho.*
Fernando Pessoa¹

A investigação e a avaliação relativas à obra de Paul Ricœur que, por ocasião de seu recente falecimento, puderam ser dadas como concluídas, não são emblemáticas de um modelo de unicidade ou de método que se pretenda canônico. Não obstante, isso não implica uma confirmação de sua falta de unidade ou coerência, abonada por uma dada crítica à suposta flutuação de interesses do trabalho ricœuriano ou alinhada com a censura a uma pretensa intenção panóptica ou aleatória de seu universo hermenêutico de reflexão filosófica.

Há limites na interpretação num horizonte de dizibilidade que resguarda a validade, concepção e procedimentos da própria hermenêutica filosófica. Do mesmo modo, também é possível, a indicação de um projeto consistente ou definido na interpretação da intenção filosófica de Ricœur, contudo instruída, em seu quefazer, por uma concepção de pesquisa que dá ao seu problema ou a sua pesquisa filosófica a abertura propositiva de um *campo de investigação* ou a dimensão, sem prevenções, de um *domínio de estudos*.

Um dos efeitos visíveis dessa postura de recepção e abertura se desdobrou muito concretamente com o seu distanciamento conceitual e historicamente efetivo, seja das *pretensões de sistema* tão familiares à prática histórica da filosofia; seja do modelo de filosofia assenhoreado por *projetos programáticos* tão sintomáticos da filosofia francesa,

¹ Pessoa, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1990. p. 521.

particularmente aquele com o qual ele conviveu e se confrontou a partir da segunda metade do século XX.

Naturalmente, alguns dos custos de sua demarcação e reservas ante os projetos programáticos na filosofia francesa do pós-guerra são historicamente palpáveis e podem ser medidos, por exemplo, pela sua relação com a perspectiva sartreana de uma *moral do engajamento* e pela sua relação com os denominados pensadores *anti-humanistas* - que dominaram a cena filosófica dos anos 60 até meados dos anos 80 – exímios experimentadores da prática da *suspeita sistemática*, ao menos no campo da filosofia moral².

Certo, a obra de Ricœur comporta muitos acessos e pode iludir ou induzir a seus leitores duas atitudes gerais: i. a constituição de uma unidade prematura e, com isso, falsa, em torno de autores, temáticas ou métodos que, *repentinamente*, se escasseiam ou ausentam; ii. a impressão de uma incompatibilidade sistêmica ou de um esgarçamento teórico-metodológico do conjunto da obra às custas dessa diversidade de freqüentações e áreas de interesse, problemáticas, metodologias, diálogos e articulações, empreendidas infatigável e intencionalmente no curso de muitas décadas de laboração filosófica.

De fato, numa coletânea de textos coordenados por C. Bouchindhomme e Rainer Rochlitz intitulada *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Ricœur comentaria em entrevista registrada na primeira parte do volume: “*eu compreendo que o leitor seja surpreendido pela variedade e a aparente heterogeneidade de meus interesses*”³.

² As polêmicas de Ricœur com a psicanálise, com o estruturalismo e, mesmo com o humanismo, tiveram implicações que extrapolaram a necessidade saudável da disputa de idéias.

³ Bouchidhomme, C. & Rochlitz, Rainer. ‘*Temps et récit*’ de *Paul Ricoeur en debat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990. p. 17.

Avesso aos sistemas e às suas totalizações, Ricœur procurou desenvolver uma prática filosófica pensada em termos de problemas que, enquanto tais, são descontínuos. As abordagens fenomenológica, fenomenológico-hermenêutica ou lingüística, utilizadas por ele no curso de suas pesquisas se aplicaram a problemáticas que lhe pareciam “*ter sido asseguradas por restos, cada livro deixando um resíduo*”, de onde se destacariam novas e pertinentes questões⁴.

A receptividade ou flexibilidade de Ricœur - “*Todos os livros estão abertos sobre minha mesa; não há um que seja mais velho que o outro*”⁵; a curiosidade e disponibilidade de sua postura *symphilosophique* ou o trabalho sob restos que, na verdade, são corolários de orientações subjacentes à sua perspectiva filosófica – arregimentada em sua antropologia do homem como uma mediação imperfeita e em sua ontologia constitutivamente quebrada⁶-, geraram dificuldades para seus intérpretes mais afins, além de contestações várias de parte de seus opositores⁷.

Nesta tese pretendemos relacionar a reflexão filosófica de Paul Ricœur com a filosofia moral, dois empreendimentos que tem adquirido vulto desde meados dos anos 80 do século passado. De fato, nas duas direções, tanto a emergência da filosofia moral quanto

⁴ Paul Ricœur: Un parcours philosophique(Entretien). *Magazine Littéraire - Dossier Paul Ricœur* (n° 390), septembre, 2000. p. 20-26.

⁵ Paul Ricœur: Un parcours philosophique(Entretien). *Magazine Littéraire- Dossier Paul Ricœur* (n° 390), septembre, 2000. p. 26.

⁶ Com a feliz expressão *mediação imperfeita* lembramos de Yasuhiko Sugimura e de seu artigo sobre Ricœur intitulado *L'homme médiation imparfaite – De L'homme faillible à l'héméneutique du soi* (Cf.: Greisch, J. (org). *Paul Ricœur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*. Paris: Ed. Beauchesne, 1995); quanto à noção de ontologia quebrada remetemos à noção central de conflito irreduzível das interpretações tratado no *Le conflit des interprétations – Essais d'hermeneutique*. Registre-se, então, que é somente “*num conflito das interpretações rivais que nós percebemos qualquer coisa do ser interpretado: uma ontologia unificada é tão inacessível ao nosso método como uma ontologia separada; é de cada vez que cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método*”(*CI*, p. 21).

⁷ Como comenta Jean Starobinsk, Ricœur pratica a filosofia como uma atividade que se partilha entre amigos, aquilo que podemos denominar *symphilosophie* para mencionarmos uma consideração de Aristóteles que, aliás, também utilizava o verbo *symphilosophhein*. Aliás, Jaspers que, também, influenciou Ricœur, compreende a *symphilosophie* como um atributo da verdade que, ao seu ver, é comunicativa. Essa prática factualmente explicitável em seus muitos artigos e livros deve ser reivindicada em concomitância às teses subjacentes a sua perspectiva filosófica.

a redescoberta de Ricœur têm conquistado um prestígio que transcende as modas, inclusive em filosofia⁸.

Sob o foco da exigência moral ou de sua crise, entende-se que, afinal de contas, esta repercute interiormente e exteriormente à filosofia e que, enquanto tal, apresenta-se numa dupla exigência⁹.

Exteriormente à filosofia, na sociedade, considere-se que *há* um *ethos* e, se é razoável dizer que não é possível uma ética sem *ethos*, também é ineliminável o entendimento de que o *ethos* não deve prescindir da ética.

A preocupação moral em geral, bem ou mal conduzida, é hoje um artigo inflacionado desde a questão básica das emoções até a questão do pluralismo dos valores. Questões cruciais estão em jogo. Considere-se, por exemplo, a exigência humana da ética no capítulo limiar da naturalidade do julgamento moral. Se observássemos a exigência moral, a partir do horizonte básico dos sentimentos morais, o que aconteceria caso esses sentimentos deixassem de existir?

⁸ Esses dois assuntos devem ser objeto de um capítulo particular na filosofia francesa dos anos 50 até os anos 90 do século XX. A propósito da filosofia moral francesa no período em tela: Cf.: Canto-Sperber, Monique. *L'inquietude morale et la vie humaine*. Paris: PUF, 2001. Sobre Ricœur, as razões nucleares da situação desfavorável que ele enfrentou não foram ainda precisamente sistematizadas. Contudo, não sendo circunstancialmente nosso interesse promover maiores incursões nesta questão, registramos-lhe a pertinência e destacamos a existência de alguns esboços de interpretação - interessantes para uma análise da filosofia francesa nos últimos 50 anos - entre críticos e intérpretes. Ainda nos anos 70, Otto Fr. Bollnow lamenta a ausência de ressonância de sua contribuição ao pensamento hermenêutico na Alemanha. Cf.: Bollnow, Otto Fr.. Paul Ricoeur und die Probleme der Hermeneutik. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol 30, 1976, pp. 167-189 e pp. 389-412. Nessa direção, ainda no final dos anos 80, o professor Jean Grondin da Universidade de Laval (Quebec) constatava o silêncio relativo em torno da hermenêutica de Ricœur(Cf. Grondin, Jean. *L'herméneutique positive de Paul Ricœur: Du temps au récit*. In: Bouchidhomme, C. & Rochlitz, Rainer. *'Temps et récit' de Paul Ricoeur en debat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990). Analisando a paisagem fenomenológica na França, o conhecido livro de Dominique Janicaud distingue a conduta fenomenológica de Ricoeur de uma dada paisagem de conotação teológica (Cf.: Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Éclat:1991). Os trabalhos de Dosse (Dosse, François. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*. Paris: Éditions la Découverte, 1997) e de Mongin (Mongin, O. *Paul Ricoeur*. Paris. Éditions du Seuil. 1998), além de variadas entrevistas, procuraram contextualizar esta situação.

⁹ Não cuidamos até o momento de valorizar ou de promover uma distinção mais específica entre ética e moral. Esse exercício se desenrolará posteriormente no discurso da *pequena ética*.

Ora, responde Tugendhat, "estes sentimentos deixariam de existir, caso não julgássemos mais moralmente", então, estaríamos diante de uma situação espantosa: "Não teríamos nenhum fundamento para nos indignarmos com a ação de um outro, ou invejá-lo, até nem poderíamos compreender estes sentimentos, caso não avaliássemos seu agir como mau" ¹⁰.

Interiormente, quer dizer, no âmbito estrito da filosofia, a exigência moral e a visada de uma ética são exigências da reflexão filosófica em dois sentidos correlatos: no conflito de paradigmas da filosofia contemporânea e no conflito entre si das éticas filosóficas concorrentes.

Quanto a Ricœur ou a sua obra podemos dizer que, até meados dos anos 80 do século transato, ele era um filósofo simplesmente ignorado ou afastado do cenário filosófico francês e ainda que, mais prestigiado nos Estados Unidos, ele esteve alijado do domínio mais ampliado do debate filosófico internacional. Desde, então, a atenção ao seu trabalho veio trilhando passo a passo uma longa via de reconhecimento, arduamente traçado pela progressiva superação, particularmente na França dos anos 60 e 70, de ortodoxias filosóficas do século XX e pelas descobertas e investidas na interpretação tópica ou arquetípica do seu pensamento.

¹⁰ *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 21. No capítulo das emoções e de sua crítica, há muitas pesquisas em curso, não somente da filosofia, mas também das ciências da vida - incluso as ciências do psiquismo. A neurociência tem uma vasta produção disponível e, não obstante, os preconceitos e arcaísmos, a filosofia tem reencontrado esse tema. Na França, desde os anos 40, a revista *Critique* fundada por George Bataille está atenta à literatura sobre esse assunto. Entre outros textos temos, por exemplo, em 1963, um de Lacan denominado *Kant avec Sade* que foi publicado em seu número 191 (p. 291-313). Lacan o redigiu em setembro de 1962 para aparecer no prefácio do terceiro tomo das *Œuvres complètes* do Marquis de Sade editado pelo Cercle du livre précieux. Mas recentemente, já na revista *Critique* (n°629) de 1999, Olivier Remaud nos propõe com o artigo *Le cœur et la norme* uma oportuna análise sobre o livro *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique* de Remo Bodei (Paris: PUF, 1997). Ainda, a propósito do tema em questão, registramos a sugestão de leitura da filósofa Monique Canto-Sperber: Sousa, Ronald de. *The rationality of emotion*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1990.

Esta tese intitulada ***POR UMA PEQUENA ÉTICA: SENTIDO E POSSIBILIDADE DA CONTRIBUIÇÃO DO PROJETO FILOSÓFICO DE PAUL RICŒUR À FILOSOFIA PRÁTICA*** propõe, se não uma superação da dispersão e ambiguidade em que a obra de Ricœur é envolvida, ao menos um esclarecimento que enriqueça sua compreensão por um viés ainda não assumido: o registro da perspectiva ética como intenção ou remate do projeto filosófico ricœuriano à luz de uma filosofia moral informada pelo seu itinerário formativo e constituída em seu itinerário propositivo¹¹.

A tese é, portanto, sobre Ricœur e, conseqüentemente, se estende sobre a validade de uma ética sustentada sobre uma concepção do *si* orientada antropológica e ontologicamente.

O que então se propugna divisa o empreendimento filosófico de Paul Ricœur e consiste no desenvolvimento de uma investigação sobre a validade da *pequena ética* como corolário desse empreendimento. Seu alcance se insere no curso dos estudos ricœurianos observando-se respectivamente, a recepção crítica dos eixos ou paradigmas do debate ético ocidental no cerne de sua renovação contemporânea mais original.

Por isso, quando dizemos *Por uma pequena ética* temos a intenção de descobrir e mesmo descrever, antes de defender ou atacar, um movimento de pensamento que resultou numa filosofia moral.

Com a noção de *sentido* que aqui elencamos, deve se seguir a pugnação da presença - ou ressonância - e da exigência do itinerário - formativo e propositivo - filosófico de Ricœur na reflexão moral encerrada na *pequena ética*. Neste caso, também se dirá: *o sentido do itinerário coincide com a filosofia moral como sentido* dessa investidura

¹¹ Lembramos aqui que Jean Nabert particularmente em seu *Éléments pour une éthique*, que estudaremos mais adiante, apresenta um modelo de comparação preliminar na indicação dessa perspectiva.

filosófica, declaradamente matizada ou investida de subjetividade, de hermenêutica e de linguagem¹².

Quanto à invocação da noção de *possibilidade*, ela reside ou será requerida justamente pela espessura de coerência que tal sentido - carregado de uma visão de homem e de uma orientação sobre o ser - de sua meditação sobre a vida humana pôde sustentar ou comportar.

Insista-se, com isso, que ao falarmos em *contribuição*, procuramos descortinar mais o modo como Ricoeur se apresenta no debate ético – ou conquistar a sua estatura nesse debate-, do que o próprio embate de suas perspectivas neste debate que, dada a sua amplitude e seus enormes problemas, extrapolaria e desdobraria demasiadamente a nossa problemática, superando as suas exigências.

Finalmente dir-se-á que esta tese relaciona a filosofia da ação de Paul Ricoeur , mas quando falamos em *contribuição à filosofia prática* não pretendemos uma abordagem da filosofia prática *in totum* que ele desenvolveu ostensiva ou *recursivamente*, seja nos ensaios e obras iniciais com seu viés fenomenológico - reflexivo e hermenêutico; seja nos ensaios e obras que ele encetou sob a referência da filosofia da linguagem ou da teoria da ação num

¹² A análise desses três modos de demarcar e de concomitantemente se aceder à meditação de Ricoeur não é objeto desta tese. Portanto, não nos ocuparemos aqui do evoluir do *cogito integral* ao *cogito hermenêutico*; da consecução de uma emergência hermenêutica que segue do símbolo ao texto ou do de uma linguagem simbólica que depois assume a orientação de uma filosofia da linguagem que principia sua trajetória pela abordagem semântica da *referência identificante* e segue até a *metáfora* e a *narratividade*. Para um aprofundamento de tais abordagens remetemos, respectivamente: i. sobre o *cogito*: a tese de Jervolino intitulada *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur* de 1984, posteriormente publicada (Cf.: Jervolino, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur* (Prefácio de Paul Ricoeur). Genova: Marietti, 1993); ii. a meditação de Greisch sobre a relação entre fenomenologia e hermenêutica (Cf.: Greisch, Jean. *Paul Ricoeur – L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001); iii. sobre a metáfora: a tese de doutorado de Emílio César Pereira Rezende intitulada *A constituição metafórica originária da linguagem e do ser: Uma expansão ontológica da tese de Ricoeur em "A metáfora viva"* defendida na UFMG no ano 2000; iv. sobre a narrativa: ao SEMINÁRIO coordenado por Bouchindhomme e Rochlitz sobre *Tempo e narrativa* que tratou da questão da identidade narrativa e outros temas (Cf.: Bouchindhomme, C. Rochlitz, Rainer(orgs). *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Les éditions du Cerf, 1990).

paradigma linguístico ou seja, na esteira da hermenêutica textual, a partir dos anos setenta, todas culminando de algum modo nos seis capítulos iniciais de *O si-mesmo como um outro*¹³. Desse modo, poderíamos, para efeito de uma delimitação mais enxuta, reduzir o termo *filosofia prática* ao termo *filosofia moral*.

Mas se o objeto desta investigação é a proposição ricœuriana de uma *pequena ética* o que, de início, tal expressão quer significar no contexto do trabalho ricœuriano?

SOBRE A PEQUENA ÉTICA

A *pequena ética* é a denominação que Ricœur estabeleceu para se referir às implicações éticas de seus estudos-conferências em Edimburgo - nas célebres *Gifford Lectures* -, relativos às questões da linguagem, da ação e da identidade narrativa, inseridas na esteira dos dilemas do cogito. Com isso, tratava-se, também, de apresentar, segundo os desdobramentos de um *cogito blessé*, o si conquistado pela hermenêutica do si. Esta foi a tarefa do trabalho *Soi-même comme un autre* de 1990. De fato, comenta Ricœur, “*a problemática do si, que proponho em Soi-même comme un autre, desdobra-se em vários níveis de acepção do verbo agir*”¹⁴.

Elaborada após as *Gifford Lectures*, num seminário oferecido na Universidade *Sapienza* - Itália, a *pequena ética* não deve ser tomada como um acréscimo extemporâneo de *Soi-même*, classificado por Ricœur, malgrado sua resistência em apontar

¹³ Registramos que as citações em língua portuguesa de *Soi-même comme un autre* apresentadas nesse trabalho serão feitas a partir do original francês (Cf.: Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990). Aliás, destacamos que, via de regra, adotaremos este procedimento relativamente às outras obras consultadas de Ricœur ou outros autores, conforme nosso acesso aos textos na língua de origem. Faremos o registro concomitante em caso de citação de tradução em língua portuguesa.

¹⁴ *RF*, p. 94.

uma chave de leitura de seu pensamento, uma síntese de seu trabalho¹⁵. Com a *pequena ética*, ampliamos o horizonte da série de questões em cuja pergunta ‘Quem?’ procura-se encontrar o *si* como resposta.

Ao declinar a função de reunião das modalidades do agir segundo a questão *quem*, temos três estudos completados agora por um quarto estudo de cuja abordagem se elabora a *pequena ética*. Tratar-se-á, então, de se interrogar sobre: quem fala ou quem é o sujeito do discurso?; quem age ou quem é o sujeito do fazer?; quem se narra ou quem é o sujeito da narrativa e, finalmente, quem é o sujeito da imputação moral?.

Nesta pletora de capacidades que indicam igualmente as etapas do percurso reflexivo de Ricœur, pode-se dizer:

eu posso falar - e revisito o denso dossiê da linguagem; eu posso agir – e retomo o dossier do voluntário e da ação; eu posso narrar – e reencontro *Tempo e narrativa*. E depois, sobretudo, eu sou imputável: pode-se me imputar minhas próprias ações¹⁶.

Encontraremos na *pequena ética* uma estrutura ternária disposta num horizonte de convergência e exibida respectivamente no sétimo estudo de *Soi-même comme un autre* denominado *O si e a perspectiva ética*; passando pelo oitavo estudo ou *O si e a norma moral* e o nono estudo *O si e sabedoria prática: a convicção*.

SOBRE O MÉTODO:

Assim, sob a luz desta *pequena ética*, tendo em vista seu sentido e possibilidade, reiteramos a crença de estarmos diante de um entre outros questionamentos razoáveis à

¹⁵ Segue-se que o trabalho *SM* foi composto respectivamente pelos estudos realizados na Universidade de Edimburgo e na Universidade Sapienza.

¹⁶ Ricœur, P. Paul Ricœur: un parcours philosophique. Propos recueillis par François Ewald. *Magazine Littéraire*, septembre, 2000, p. 23. Finalmente, Ricœur acresceu às capacidades uma outra figura com a obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de 2000. Trata-se do poder de fazer memória. Assim, comenta Ricœur em sua *Lectio magistralis* na Universidade de Barcelona em abril de 2001: “É assim que o ato de poder fazer memória se junta à lista de poderes característicos do que eu tenho chamado acima o homem capaz” (*LM*, p. 87).

meditação de Ricœur, dotado de uma problemática plausível. Neste caso, os passos de sua consecução serão inspirados na lógica de uma construção que começa pelos alicerces de preparação ou formação e se consolida na ética constituída pela *pequena ética*, então disponibilizada entre outras éticas filosóficas. Obedecemos, então, a um:

1. PROCEDIMENTO METODOLÓGICO:

Efetivamente se podemos reivindicar a exegese textual como o procedimento que caracteriza a pretensão de unidade metodológica que perpassa todos os capítulos desta tese, não obstante, podemos dizer que a fizemos segundo duas orientações¹⁷:

i. um trabalho genético, no sentido de um procedimento investido da história da filosofia;

ii. uma abordagem analítica, no sentido de um esmiuçamento e articulação da rede conceitual propositiva da *pequena ética*.

2. DESENVOLVIMENTO TEMÁTICO:

Nosso raciocínio se desenvolve conforme um movimento pretendidamente lógico de três passos: as bases formativas e conjugadas em direção do ético em Ricœur, a *pequena*

¹⁷ Sem nenhum tipo de veleidade comparativa pensamos que tal procedimento é corriqueiro em filosofia. Recordamos a esse propósito de dois autores de nosso interesse: Paul Ricœur e Marta Nussbaum. Certamente não utilizamos metodologias distintas no sentido em que Ricœur divide a obra *MHO* em três partes distinguidas por seus temas e seus métodos, que não obstante não formam três livros e são perpassadas pela problemática comum da *representação do passado*. Temos respectivamente: 1ª parte: a memória e os fenômenos mnemônicos estudados pelo método fenomenológico no sentido husserliano; 2ª parte: a história, tratada no contexto de uma epistemologia das ciências históricas e a 3ª parte que se desdobra sobre a questão do esquecimento, abordado à luz de uma hermenêutica da condição histórica. Também, não procedemos como Marta Nussbaum em seu clássico *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) que além de tratar da relação entre filosofia e literatura pensando com o método aristotélico, considerou em cada capítulo o estudo de uma única obra (Ésquilo, Sófocles ou Platão do *Protágoras* ou do *Fedro*), à exceção da parte dedicada a Aristóteles (Nussbaum, M, *op. cit.*. (Preface), XIII).

ética e a sua apreciação comparada duplamente na face constitutiva da obra e na conjuntura do debate ético por ela invocado. Teremos três partes num movimento que tratará respectivamente:

PRIMEIRO: Da unidade em torno da filosofia prática e a filiação ao existencialismo e à filosofia reflexiva.

Temos daí, *a demanda sobre...* e, mesmo, *o encontro com* a emergência ética, estabelecidos no curso do sentido e da trajetória de Ricœur que traçaremos nos dois primeiros capítulos e que compreenderemos como o discurso constitutivo da *pequena ética*. Nossa estratégia: apresentar alguns esforços de interpretação da obra e, a seguir, desenvolver as heranças de sustentação da orientação prática;

Quando no primeiro capítulo considerarmos algumas leituras iniciais de Ricœur e nos lançarmos noutras leituras mais recentes e, portanto, mais próximas do conjunto da obra, quereremos primeiramente ir de encontro ao campo prático.

Com efeito, proporemos que a percepção do campo prático em Paul Ricœur estará presente nas considerações que se seguiram desde Xavier Tilliet até Domenico Jervolino.

Ocorre que mesmo se pretendêssemos, como Domenico Jervolino entre outros intérpretes de Ricœur, esmiuçar a unidade temática de sua obra segundo a perspectiva do cogito, ainda entendemos que esse é o percurso de uma filosofia prática que é, também, aquele de uma outra experiência do cogito, alternativa ao cogito que ruiu com a crise e deposição das filosofias do sujeito; com a crise da racionalidade moderna.

Aliás, isso não os torna menos coerentes com a própria intenção declarada de Ricœur. Desde o início de seu trabalho, ele sustentava a intenção inicial de suprir a lacuna que uma perspectiva hegemonicamente teórica da filosofia, por exemplo, no capítulo da

reflexão fenomenológica, deixava em aberto: o campo prático. Assim, ele lembraria posteriormente sua surpresa perante o fato de que a fenomenologia permanecia “*sempre ao mesmo tempo numa linha platônica de visão e numa linha kantiana da objetividade*” e, acrescenta, “*de fato, o domínio do agir, da prática, me parecia, portanto, aberto filosoficamente*”¹⁸.

De outro modo e esse será o fio de sustentação do segundo capítulo, é decisivo dizer que a filosofia de Ricœur é uma filosofia da liberdade que se resolve numa ética¹⁹. Outrossim, essa demanda o fará percorrer as diversas dimensões ou os caminhos da ação que o inserem no campo da filosofia prática.

Aqui, também há uma tentativa de promoção do itinerário formativo de Ricœur num sentido que se desdobra sobre um triplo reconhecimento - metodológico, conceitual e dialógico – de sua prática filosófica. É que a atitude *symphilosophique* é um procedimento que sustenta o compromisso com a palavra empenhada²⁰.

Reitere-se, contudo, que a solicitação nuclear do 2º capítulo e a sua defesa se darão em torno da idéia de liberdade. Isso muito explicitamente porque para Ricœur o começo da ética coincide com a irrupção da liberdade, haja vista que para ele, como destaca Mongin:

¹⁸ Ricœur, P. De la volonté á l’acte. Un entretein de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira. In Bouchindhomme, C. Rochlitz, Rainer (orgs). *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Paris: Les éditions du Cerf, 1990. p. 17.

¹⁹ Ainda que venhamos a alcançar conclusões distintas do professor Alain Thomasset da Universidade de Louvain, ensaiamos com ele uma compreensão da obra e do projeto de Ricœur pelo viés da aspiração a *uma poética da moral*, para usar uma sugestiva expressão do seu livro homônimo. Cf.. *Paul Ricœur, Une poétique de la morale – Aux fondements d’une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Press Universitaires de Louvain, 1996.

²⁰ Neste passo, aditamos essa requisição das fontes à idéia de fidelidade que também ressoa nas últimas páginas de *Mémoire, histoire, l’oubli* ao tratar de *a memória feliz*, onde Ricœur discorre que “*a fidelidade ao passado não é um dado mas um voto. Como todo voto ele pode não ser realizado, mas na verdade traído*”(Ricœur, P. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. p. 643). Ocorre-nos registrar, para guardarmos um certo contexto do seu pensamento, que a idéia de fidelidade se relaciona com os conceitos de *atestação* e *promessa* fundamentais à concepção da identidade pessoal e da concepção ética do *si*, muito distintas da idéia de mesmidade e de ortodoxia. Ainda, Ricœur desconfiava da idéia em geral de um *dever de lembrar* que ele remeteria ao capítulo do mau uso da memória. Ele considerava que o esquecer também tem um poder liberador.

“Há ética, primeiro porque pelo ato grave da posição da liberdade, eu me arranco ao curso das coisas, a natureza e a suas leis, a vida mesma e suas necessidades”²¹.

A varredura de alguns exercícios do pensamento em torno da filosofia da existência que vai de Kierkegaard a Jaspers e da filosofia reflexiva que concentraremos em Jean Nabert, somente se justifica por esse fio subjacente de uma filosofia da liberdade que vincula e que reflete o que a filosofia de Ricœur pretende propor ou ser. Esse o primeiro fato crítico dessa varredura. Mas há mais, a delimitação da filosofia dos filósofos convocados seguiu estritamente as implicações relativas à sua ressonância sobre o projeto filosófico de Ricœur no sentido do rebatimento na *pequena ética* ou nas suas condições de possibilidade. Então, não se tratará de uma análise sistemática ou de um mero ordenamento cumulativo de autores, mas, na feira da liberdade, queremos desvelar a persistência de temas subjacentes nos temas elegidos na concepção da filosofia moral engendrada com a *pequena ética*.

SEGUNDO: Do explicitamento da *pequena ética*, ou seja, da promoção de uma descrição do discurso da *pequena ética* em sua própria desenvoltura que abrangerá o terceiro capítulo desta tese.

Os três estudos que configuram a *pequena ética* buscam estabelecer a compreensão ricœuriana da dinâmica da vida ética no horizonte do desvelamento do si pretendido com a hermenêutica do si. Isto, enquanto o quarto *analogon* dos modos do agir - após as três outras figuras anteriores do eu que fala, que age e que narra -, então relacionado à imputação moral. Dinâmica de três segmentos em interação necessária e complementar, quais sejam a perspectiva da ética fundamental situada em referenciais aristotélicos; o

²¹ Ricœur, P. Au-delà de la morale, l'éthique. In: Mongin, O. *Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. p. 64.

momento da moralidade, matizada pelos parâmetros kantianos do obrigatório e da exigência de universalização e a projeção normativo-prudencial exigida nas éticas aplicadas. Ricœur, para precisar uma imagem daquela dinâmica e revisando-a em vistas da moralidade, renomeia posteriormente esses momentos, a partir de uma articulação submetida justamente ao enfoque normativo e suas fontes éticas, situando a ética fundamental como *éthique de l'amont* e a(s) ética(s) aplicada(s) como *éthiques de l'aval*. Conforme seja, ele considera que "esta negociação entre a ética fundamental e as éticas aplicadas, em passando pelo crivo da norma, parece-me constituir a dinâmica da vida moral"²².

Nesse momento, caminhamos com a *pequena ética*, descobrindo-lhe as fontes éticas e a dinâmica progressiva.

TERCEIRO: Do sentido da *pequena ética* e das interlocuções da ética filosófica exigidas em sua configuração²³.

Ora, se os dois primeiros capítulos refletem aquilo que nomearemos como uma estrutura de recepção da *pequena ética* de sorte que, enquanto o primeiro se debruça sobre uma controvérsia – cujo alcance talvez enseje um outro olhar específico -, tendendo a compreender a *pequena ética* como um dos indicadores de seu equacionamento; o segundo se inclina sobre os pressupostos filosóficos de base que parametrizam o âmbito da filosofia prática conveniente à *pequena ética* e que denominamos itinerário formativo.

²² Ricœur, P. Lectio magistralis. In Jervolino, D. *Paul Ricoeur – Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002. p. 85.

²³ A primeira parte será coberta pelos capítulos 1º e 2º; a segunda parte corresponde ao capítulo 3º, 4º e 5º e a terceira parte ao capítulo 6º e 7º.

E se a *pequena ética* cumpre um papel nas culminâncias onde, doutra parte, sua maturação é coerente com o horizonte ordenador da arquitetônica ricœuriana, procuramos, com o terceiro, quarto e quinto capítulos, desenvolver a sua descrição.

Finalmente, o capítulo sexto faz a *pequena ética* dialogar com orientações éticas contemporâneas a partir de seus recursos e recorrências considerando-se, aí, as suas necessidades intrínsecas e seu direcionamento para uma ética inscrita no juízo moral em situação, em torno da sabedoria prática. Por isso, a tese que permanece sobre Ricœur, não é sem visada no debate ético.

Depois da apresentação do itinerário formativo do capítulo segundo, é, neste momento, que acrescentamos às linhas do itinerário propositivo que vêm sustentar o discurso do sentido da *pequena ética*, enquanto uma ética vinculada à sabedoria prática. A contigüidade entre o itinerário propositivo e seus indicadores e a proposição da sabedoria prática em que colima a *pequena ética* devem ser inicialmente recebidas como uma estratégia discursiva de reforço de nossa tese.

Problematizar Ricœur, como se verá, será problematizar uma extensa e declarada rede de recepções cotejadas, medidas, incorporadas e superadas.

Trabalhar sobre suas análises envolve um diálogo franco com a filosofia. É impossível falar de Ricœur sem as suas interlocuções sempre declaradas. Talvez seja essa a sua maior virtude: Dialogar ampla e intensamente. Sua originalidade: constituir paciente e laboriosamente, na trama nocional dos diálogos, uma reflexão intrinsecamente hermenêutica.

Ricœur é um praticante *in extenso* da *symphilosophie*.

CAPÍTULO 1º: DA POSSIBILIDADE DA UNIDADE DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR EM TORNO DA FILOSOFIA PRÁTICA

A investigação sobre a reflexão filosófica de Paul Ricœur, a fortuna crítica constituída ainda no curso de sua existência, desde as primeiras recepções e a atenção dirigida ao seu trabalho, além das perspectivas teóricas naturalmente discordantes, via de regra, produziram e estiveram expostas às leituras parciais, às abordagens específicas e aos esforços de interpretação do conjunto de sua obra. Mas Ricœur, instado ao exercício de uma obra aberta, no modo de um socratismo marceliano relativamente à disponibilidade e à prontidão aos problemas, e de uma suscetibilidade jasperiana às questões que margeiam a tensão do limite e do paradoxo, jamais concluiu ou se empenhou numa necessidade de encerrar definitivamente quaisquer dos estudos fundamentais que desenvolveu, uma vez que a provisoriedade não se apresentou ao longo de sua travessia pelo mundo dos vividos puros, dos símbolos, das obras e dos textos, como uma negação de conclusões, mas enquanto o horizonte mesmo das conclusões possíveis¹.

Com efeito, o recurso à analogia, bem cedo aprendido com as lições kantianas; o tráfego sobre temáticas liminares onde se instauram um estilo aporeticamente edificado, que nos permite recordar o viés da interpretação contemporânea da tradição aristotélica; o desenvolvimento tensamente dialético das questões, tão cara à argumentação de Jaspers; o proceder por aproximações entre teorias opostas e a orientação para a complementaridade que delimita rigorosamente problemas de método e de conteúdo, sedimentam o itinerário discursivo de Ricœur e refletem os longos *détours*, aperfeiçoados mediante o

¹ Comenta Mongin: “*seus artigos e obras não cessam de retomar as aporias - as mais tópicas sendo aquelas do tempo e do mal - e as dificuldades que ele tinha considerado nos estádios precedentes*” (Mongin, O, *op.cit.*, p. 35), ou seja, nas obras anteriores.

reconhecimento da pretensão de validade das interpretações em confronto, irremediavelmente assentes numa filosofia sem absoluto. Daí, consolida-se em sua reflexão filosófica, o caráter de um procedimento sistematicamente exploratório, avesso, mais que metodologicamente, ao horizonte dos sistemas.

Ricœur aprendeu ostensivamente a lição das *mediações imperfeitas* que constituem a invencível condição de possibilidade da humana situação. Doutra forma, também aprendeu a conseqüente e inescapável efetividade do conflito das interpretações, cujas bases são conseqüentes com uma hermenêutica do conflito, que é o modo próprio de efetuação, irreduzível e provocadora, de uma hermenêutica da finitude humana.

Com isso, são dois os planos do conflito que Ricœur não cessou de freqüentar em lhes suportando as devidas conseqüências, pois, se com a hermenêutica da condição finita foi exposta *de per se* um modo do conflito; com o conflito das interpretações se avançou sobre o problema da razão e da verdade: o conflito das interpretações não ensina que se pode abdicar da razão, mas significa a impossibilidade de uma razão que arbitre².

Assim, recepções parciais relacionadas às etapas de sua pesquisa, desenvolvidas desde a década de 40 do século passado; à sua filiação existencialista, fenomenológica, reflexiva, hermenêutica - do símbolo ou da textualidade - e analítica; à sua interlocução com a exegese bíblica, a psicanálise, a sociologia, a historiografia, a lingüística, a literatura e as ciências jurídicas, geraram compreensões e conclusões descontraídas de seu trabalho,

² Por isso, causava-lhe surpresa *denúncias* em que se lhe atribuíam a pretensa unificação ou conciliação de orientações teóricas diversas como , por exemplo, quando se supunha que sua intenção era “*ensaiar de anexar a psicanálise à fenomenologia*”, enquanto que, ele comenta, “*eu fiz exatamente o inverso*”(Ricœur, P. Paul Ricœur: Un parcours philosophique (Entretien). *Magazine Littéraire - Dossier Paul Ricœur* (n° 390), septembre, 2000. p. 21). Efetivamente, no ensejo de suas análises sobre as relações entre o voluntário e o involuntário, Ricœur não se propôs ao desenvolvimento de uma fenomenologia do inconsciente. O que ele admitiu foi um horizonte do involuntário inacessível ou irreduzível à fenomenologia, quer dizer, o que se divisou foram os limites da fenomenologia ante a uma teoria – a psicanálise – resistente à teoria da consciência. Decididamente, concluiria Ricœur: “*Eu digo mais precisamente o contrário, a saber, que se apresenta, então, uma irreduzibilidade e que a fenomenologia encontra aqui o seu limite*”(CC, p. 112).

num sentido distanciado da tese do conflito de interpretações que ele invocou e defendeu como condição inequívoca, seja da situação hermenêutica, seja do problema da verdade ou do problema de uma ontologia em geral. Nesse aspecto, as conclusões parciais oriundas de análises pontuais, geralmente padeceram à falta de uma investigação retrospectiva e de um sentido da continuidade de um trabalho que somente num texto como *Soi-même comme un autre* anunciou aquela espécie de balanço aventado anteriormente que, não obstante, não inviabilizou o lançamento de investigações originais posteriores, a exemplo da obra *Le mémoire, l'histoire, l'oubli*. Com *Le mémoire*, sabemos, ampliou-se a série de disposições conferidas à investigação do homem capaz, que sobrepõe o *je peux* ao *je veux* conquistado no cenário da filosofia da vontade em sua expressão de finitude e culpabilidade³.

O primeiro caso, isto é, o quesito das leituras parciais, pode ser exemplificado no interior da leitura existencialista de Ricœur com os seus desdobramentos sobre a tradição das filosofias da subjetividade em confronto com a perspectiva do existencialismo de orientação sartriana ou com a recepção italiana de Ricœur que era reconhecido até meados dos anos 80 pela sua produção desenvolvida até os anos 60. Aliás, na Itália, associada a essa leitura mencionada, a imagem de Ricœur fora inicialmente relacionada à bem-sucedida recepção de seu trabalho nos círculos eclesiásticos e, assim, reforçou-se a seu respeito aquela idéia de um pensador religioso, particularmente um filósofo do símbolo numa perspectiva ético-religiosa em confronto propositivo com as correntes mais avançadas da filosofia contemporânea. Neste panorama, um dos equívocos mais extremados ao qual se poderia chegar seria o de imputar-lhe o desenvolvimento de uma ontoteologia,

³ *MHO* que não invalida o balanço já declarado acrescenta às quatro capacidades humanas anunciadas anteriormente, uma quinta capacidade: a memória, que do mesmo modo que o plano mais elementar da ética se constitui no nível antepredicativo da vida e, assim se interpõe como nexos principais entre o tempo e a narrativa conforme duas ordens de manifestações já identificadas pelos gregos: a *mnémè* que designa a paixão da memória e a *anamnésis* que reivindica a memória enquanto ação, enquanto trabalho de investigação e organização das lembranças em suas perenizadas lutas contra o esquecimento.

principalmente quando recordamos nessa direção a denúncia e a crítica heideggeriana da metafísica ocidental⁴.

É oportuno se ter claro que, a par do aprendiz de teólogo que, confessa Ricœur, ‘*se agita em mim*’, suas leituras teológicas eram rigorosamente mediatizadas pela linguagem e suas influências, mormente a de Karl Barth, conduziram-no sempre à desconfiança “*a respeito da especulação denominada ontoteológica*”. No bojo desta perspectiva, completa Ricœur, “*eu tenho reagido de maneira crítica a toda tentativa de fusão entre o verbo ser grego e Deus, a despeito de Êxodo 3,14*”⁵.

⁴ Segundo Marc Richir, Ricœur “*era considerado por Sartre como uma espécie de Cura que se ocupava da fenomenologia*” (Dosse, François. *Paul Ricœur – Les sens d’une vie*. Paris: La Découverte, 1997. p. 134). O comentário de Richir se dá a propósito de sua interlocução testemunhal com aquele cenário da cultura e da filosofia francesas. Ele que é especialista em Husserl e autor de, entre outros trabalhos, *Recherches Phénoménologiques (I, II, III)*. Bruxelas: Ousia, 1981. Nessa direção, foi oportuno o estudo da obra *Si-mesmo como um outro* apresentado na revista *Annuaire philosophique* de 1989-1990, em que ele reencontra o projeto filosófico de Ricœur divergindo, em sua ótica, do aristotelismo de *SM* e destacando, num tempo, a proximidade e a confrontação estabelecida entre Ricœur e o pensamento de Heidegger.

Aliás, na esteira do provável desdobramento militante de Sartre relativamente à citada impressão, Ricœur se ressentia de uma aproximação nunca efetivada com Merleau-Ponty, que foi provavelmente alimentada pelo clima da *nouvelle vague* da filosofia e da cultura francesas do pós-guerra, inclinadas à orientação sartreana. De fato, a aproximação entre Ricœur e Merleau-Ponty a despeito de afinidades ou convergências de pensamento fora, no mínimo, comprometida por uma conjuntura histórica alimentada desde a linha e postura editorial de *Les Temps modernes*, em que Merleau-Ponty, depois de uma proveitosa colaboração junto a *L’Esprit*, passou a ser uma espécie de *alter-ego* de Sartre até as ressonâncias, não naturalmente decisivas, da atitude pessoal e humana de Sartre relativa ao existencialismo a que Ricœur se filiava e, como se disse, particularmente a pessoa de Ricœur.

⁵ *CC*, p. 226. A menção ao versículo de Êxodo segundo o qual Deus diz “*Eu sou aquele que é*” e que trata, no contexto da Bíblia, do emprego do verbo ser é feita em função das inúmeras articulações que os filósofos têm promovido ao longo da história da filosofia ocidental em vistas de pretensas aproximações entre a filosofia e a teologia. Doutra parte, Karl Barth (1886-1968) representa a renovação ou reviravolta da teologia protestante que procurou romper duplamente com a influência da filosofia sobre a teologia: 1º criticando a orientação teológica centrada na filosofia da subjetividade, geradora de um primado antropológico e do equívoco de uma aproximação ou síntese entre o homem e Deus. Ora, ocorre que Deus é o inteiramente outro; 2º promovendo um retorno radical ao texto bíblico. Como Ricœur o reconheceria, um retorno radicalmente antifilosófico, mais ainda, podemos sugerir, que o retorno *antifilosófico* ao texto bíblico de Rudolf Bultmann, então, marcadamente heideggeriano. Para um aprofundamento interpretativo das leituras de Heidegger e Ricœur referentes à relação entre a filosofia e a teologia e à questão da ontoteologia, o filósofo irlandês Richard Kearney publicou em 1984 um texto acerca da categoria do possível, em uma leitura heideggeriana, considerando que “*os ‘dois’ Heidegger pensam a mesma coisa a partir de perspectivas diferentes*” e, também, num enfoque ricœuriano. Kearney, conclui, então, no *Posfácio* do seu trabalho: “*‘Poética do possível’ designa o jogo da criação (poiésis), no qual nos figuramos. Uma tal poética não abre ela ao ser e a Deus a possibilidade de um encontro – parada última da nossa existência? Talvez.*” (Kearney, Richard. *A Poética do Possível – Fenomenologia Hermenêutica da Figuração*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 242).

Ainda, podemos destacar os encontros e desencontros de Ricœur no contexto do estruturalismo e de suas ramificações sejam: a das ciências humanas de Lévi-Strauss; a literária de Barthes ou a psicanalítica de Lacan. Sobretudo com Lacan, o conflito instalado e suas conseqüências geraram um clima insuportável. Nesse contexto, Ricœur interpôs a tese, então original e propositiva, de que há várias maneiras válidas de interpretar.

Outro nível de abordagem do trabalho de Ricœur são os referentes às leituras específicas que podemos relacionar às análises especializadas possibilitadas pela impressionante riqueza de temas que ele interpelou e pela diversidade de problemáticas que obras como *Da interpretação: ensaio sobre Freud, A metáfora viva, Tempo e Narrativa* ou *La mémoire, l'histoire, l'oubli, Le juste I e II* podem oferecer ao filósofo, mas também aos estudiosos da psicanálise; da lingüística; da teoria da literatura; das pesquisas históricas; das ciências jurídicas, etc.

Aqui, o foco específico da investigação não atinge a questão da consistência filosófica do que poderíamos denominar o pensamento de Ricœur porque mesmo em se sacando o potencial heurístico ou o alcance das idéias originais de cada texto, o que se projetam são os condicionantes, a criatividade e a profundidade de suas investigações, mas não o fio condutor de suas teses basilares e suas possíveis destinações ainda que, por princípio, não sistêmicas.

Por isso, finalmente, na esteira dos desdobramentos das muitas leituras decorrentes das análises parciais e específicas do trabalho de Ricœur surge a questão da coerência interna de suas pesquisas, relacionada reiteradamente às questões metodológicas empregadas em seu desenvolvimento.

É que, mesmo diante da intencional e característica insuficiência de cada obra em particular, dado o caráter limitado pelos problemas particulares de cada livro, e da aparente dispersão ou desvio em multifários focos temáticos que uma abordagem artificial do conjunto das obras de Ricœur pode concluir, eclode a possibilidade de um sentido de unidade que ultrapassa as variadas questões invocadas e as metodologias postas em ação, precisamente em lhes revelando as problemáticas subjacentes e dinamizadoras, a par das orientações filosóficas eleitas e dos seus limites inamovíveis.

Há uma orientação explicitável, por algum tipo de coerência, sem que com isso se enverede pela linearidade de uma alternativa entre continuidade ou descontinuidade? Por exemplo, por um tema de recorrência, a par dos métodos e escolas filosóficas solicitadas?

Indícios elementares dessa expectativa surgem desde o vislumbre de que as obras centrais de Ricœur contêm sempre uma solicitação determinada e imposta pelo trabalho anterior e uma abertura, quando não o anúncio, do trabalho posterior. Além disso, se cada obra revela e disponibiliza relances do seu pensamento filosófico, uma compreensão dessa unidade de pensamento, lhes reivindica e extrapola. Parece que um fio condutor se encontra usualmente sedimentado ou reconfigurado nos prolongados *détours* de sua pesquisa, a par das questões precisas que cada obra busca responder.

A propósito de Ricœur e com ele, nós aprendemos a unidade de uma trajetória através das intenções iniciais, da efetividade do caminhar e das descobertas imprevisíveis e comuns a quaisquer caminhadas. É assim que as interpretações ou deciframentos sobre o seu pensamento têm sido desenvolvidas desde os anos 60.

Ora, a reflexão sobre a unidade no pensamento de Ricœur é particularmente significativa ante a naturalidade, a compreensão e quiçá a qualidade de sua *pequena ética* que é o objeto desta pesquisa, porque inicialmente o ético, demarcadamente matizado ou

atento, por exemplo, ao sentido que se lhe atribui um Espinosa ou um Jean Nabert ou num Jaspers, nos parece o destino de sua releitura da subjetividade através da investigação fenomenológico-hermenêutica, desveladora dos modos do *cogito*, quer dizer, dos limites, da extensão e das expressões do *cogito*.

O que se intenta nessa etapa é uma argumentação e não uma demonstração que caracterize que a demanda para o ético conflui, na obra de Ricœur, da arquitetura de recepção de suas heranças filosóficas e de seus horizontes temáticos. Pretende-se, então, explicitar o embasamento subjacente ao discurso da pequena ética que aponte sua insurgência mais permanente que tardia e, também, conseqüente e necessária.

Poderíamos, para tanto, rastrear espontânea ou metodicamente vários indicadores. Sabemos, por exemplo, que a demanda da esfera prática no plano da pavimentação do solo ético, pode ser vislumbrada, com a solicitação à liberdade concreta em *Le volontaire et l'involontaire* ou na analítica das figuras iniciais do agir abordadas em *Soi-même* ou, também, na articulação de conceitos, a exemplo do conceito de imputabilidade que "*permite religar a esfera moral à esfera prática das capacidades humanas*"⁶.

Assim, se a filosofia prática e sua cumeada na ação moral foi recorrentemente invocada no transcurso e nas etapas da filosofia praticada por Ricœur; nas freqüentações filosóficas inovadoras ou em seus exercícios metodológicos conseqüentes, então, antes de uma escolha pontual, persiste que buscamos na emergência do ético um dos fios de sustentação-horizonte da reflexão ricœuriana.

Posto isso, desenvolveremos adiante um discurso o mais possível ampliado em que se pretende firmar um solo no qual a *pequena ética* se constituiu, solo *prefigurador* numa

⁶ Ricœur, P. Appendice. *Lectio magistralis*. In Jervolino, D. *Paul Ricœur – Une herméneutique de la condition historique*. Paris: Ellipses, 2002. p. 82.

terminologia ricœuriana, e em que o ético se instalou, num trabalho que decorreu de uma crítica do *cogito* e se estabilizou numa hermenêutica filosófica do *si*⁷. Consideraremos, para tanto, uma incursão na investigação *crítica da unidade filosófica do pensamento de Ricœur* e, adiante - no próximo capítulo - na esteira de sua opção pela perspectiva prática, esboçaremos *uma reconstituição da filiação filosófica de Paul Ricœur, suas tradições e eleições na direção de uma filosofia prática*. Sigamos:

1.1. CRÍTICA DA UNIDADE FILOSÓFICA DO PENSAMENTO DE RICŒUR

Apresentamos a seguir alguns esforços de interpretação da investigação filosófica de Ricœur. Lembrando que o que se tem em vista não é mais que uma amostragem significativa de considerações, destacamos três parâmetros prévios à idéia de unidade:

i. um investimento de arquitetura unificadora não foi em geral perseguido por Ricœur. Nesse sentido, ele aprendeu desde muito cedo as lições de Jaspers sobre a questão e a prática da filosofia, de quem preservou, além da disposição de sondar paradoxos, a recomendação dialógica. De outra parte, Jaspers, escorado numa crítica do saber e do sistema, não pretendeu que seu trabalho tivesse um caráter algo doutrinal, sistemático e, por isso, depois de se congratular com seus intérpretes Dufrenne-Ricœur que viabilizaram a transposição de seu pensamento para a língua francesa, ensinou, ainda uma vez, quando se lastimou “*um pouco de ver ao mesmo tempo*” a sua redução “*a uma ossatura cujo conhecimento facilita, de resto, o acesso a meus escritos*”⁸.

⁷ Registramos que na medida em que a opção por um procedimento mais abrangente ou exaustivo pode correr o risco de perder em estilo, ela pretende se justificar com a compensação de se ganhar em bases analíticas.

⁸ Jaspers, Karl. Préface in Dufrenne, M.; Ricœur, P. *KJPE*, p. 7. O comentário de Jaspers deve ser observado com rigor. Um exemplo de seu zelo anti-sistêmico pode ser inferido de um dos aspectos de sua avaliação do

ii. uma busca de unidade no sentido de um itinerário evolutivo, se é que é possível, não é o que se tem em vista. Nesse caso, a consideração de Kathleen Blamey, a propósito da idéia de itinerário que intitula seu original artigo sobre Ricœur, então denominado *Do ego ao si: um itinerário filosófico*, parece-nos oportuna:

O itinerário que tenho em mente é de uma natureza diferente. [...] O itinerário citado no título não constitui, portanto, um programa de desenvolvimento conceptual destinado a ser analisado passo a passo, como uma progressão, desde uma explicitação simples até uma explicitação complexa, ou desde uma explicitação parcial até uma explicitação completa⁹.

conjunto do pensamento de Heidegger. Jaspers, - malgrado o registro de que Heidegger desejava, sem ter sido atendido, que a edição completa de seus escritos iniciada em 1975 tivesse o título *Caminhos(Wege)* e não *Obras (Werke): Wege - nicht Werke -*, considerava que o prospectivo investimento de Heidegger sobre o pensar (*noein*) ainda ocultava na verdade um ranço de *filosofia científica*. Jaspers, comenta Safranski, observava que Heidegger “*insistia demais na conclusão dos conceitos e da arquitetura apenas imaginada e artificial da estrutura do pensamento. Jaspers achara que Ser e tempo fora construído dessa maneira*” (Safranski, Rüdiger. *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editora, 2000. p. 452). O desenvolvimento heideggeriano da questão da linguagem, da compreensão de que pensar e dizer se implicam, uma vez que pensar (*noein*) é fazer falar o ser, isto é, uma determinação do dizer (*légein*), não demove Jaspers dessa impressão sobre Heidegger: o desejo de filosofia como obra. Assim: “*Para Jaspers a linguagem não é a casa do ser, porque o “ser”, sendo “transbordante”(Umgreifende) não cabe em nenhuma moradia, nem mesmo na ampla casa da linguagem*” (Safranski, R, *op. cit.*, p. 452). Noutra direção, mas nesse sentido, esse tal ranço em Heidegger o faria menos fiel do que ele poderia supor às lições filosofantes de Nietzsche. Quando atentamos para o sentido do filosofar segundo uma imagem em a qual o pensar se vê lançado em mar aberto sem a terra firme das certezas e sem o conforto dos itinerários garantidos por suas ancoragens, lembramos de Nietzsche e de Heidegger, lembramos da redução da empresa cartesiana à inocência e à timidez. Enquanto Heidegger critica Nietzsche de não ter sido suficientemente ousado podemos, como recorda Safranski, a propósito da crítica de Karl Löwith relativas às conferências de Heidegger sobre Nietzsche, dizer que é “*discutível qual dos dois, Heidegger ou Nietzsche, pensou mais radicalmente em direção do aberto, e qual deles depois voltou a procurar apoio em alguma coisa abrangente. Seja como for para Nietzsche essa vida “dionísica” que tudo abrangia não era um fundo (Grund) que sustentava tudo, mas um abismo (Abgrund) ameaçador para as nossas tentativas “apolíneas” de auto-afirmação. Talvez Nietzsche tivesse podido acusar Heidegger de ter sido pouco radical quanto a superar a necessidade de segurança. Talvez ele também só tivesse encarado o “ser” de Heidegger como um mundo-atrás platônico, que nos é oferecido como proteção e abrigo*” (Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, p. 361).

⁹ Blamey, K. *Do ego ao si: um itinerário filosófico*. In Hanh, Lewis E.(org). *A filosofia de Paul Ricœur – 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 83. Kathleen Blamey é professora da Universidade da Califórnia e, no dizer de Ricœur, a ‘excelente’ tradutora de suas obras *TR* e *SM* para o inglês. A propósito do *itinerário* traçado por Kathleen Blamey, Ricœur comenta que, este “*não tem a ver com o método argumentativo, com uma continuidade ou descontinuidade temática; como também não envolve, como eu próprio proponho, a hierarquia dos níveis de conceptualização que caracterizam um discurso filosófico*” (Ricœur, P. Uma palavra para Kathleen Blamey. In Hanh, Lewis E.(org.), *op. cit.*, p. 127). Acreditamos que um cenário textual e um desenvolvimento temático com algumas problemáticas e perspectivas que convirjam à emergência ética do trabalho de Ricœur pode ser efetivado e, em consequência, viabilizaria uma terceira via de argumentação. Num certo sentido, fizemos, ainda que brevemente, uma incursão nessa perspectiva na introdução e na segunda parte desse trabalho onde adotamos duas estratégias para a sua consecução: 1ª um sobrevôo na obra de Ricœur em geral; 2ª um apontamento do papel catalisador da Pequena Ética no conjunto do texto *O si-mesmo como um outro*. Repetimos a propósito

iii. poder-se-ia intentar a estruturação de um discurso de unidade mediante diversas orientações - temática, metodológica, sistemática, etc – tratáveis, inclusive numa perspectiva articulada ou cumulativa. Podemos praticar, no que diz respeito a Ricœur, algumas demandas de unidade, como aquela:

a) **das obras entre si**, a exemplo da pergunta sobre a relação entre a primeira obra sistemática *Volontaire et l'involontaire* e a sorte de *bilan* desenvolvido em *Soi-même*; ou sobre as obras gêmeas *La métaphore vive* e *Temps et récit* e o trabalho *Da interpretação – Ensaio sobre Freud*; ou, ainda, da relação entre os metodológicos ou de legitimação da fenomenologia hermenêutica e as obras mais sistemáticas;

b) relativa à permanência **de um método**, que Ricœur qualificaria como aquele que se sustenta sobre “ *o papel mediador exercido pela interpretação, principalmente aquela dos textos, em atenção da reflexão sobre si* ”¹⁰.

c) **de um problema**, qual seja, por exemplo, o destino da idéia de subjetividade em dialogando com os discursos de sua aclamação e de sua proscricção.

Nosso foco, que insistimos não se sustentar em pretensões atinentes a uma possível demonstração da obra de Ricœur enquanto uma ética, será a visada ética do projeto ricœuriano desde a sua recorrente insurgência ao longo de seus passos e de seu destino.

É nesse contexto que podemos recordar alguns esforços de identificação do projeto filosófico de Ricœur, guardados da pretensão de uma abordagem exaustiva e da

que o projeto do *O si-mesmo como um outro* declarado como uma *sorte de balanço* de sua obra pode de *per si* ser apresentado como um bastante razoável apoio às possibilidades e ao destino dessa empreitada.

¹⁰ Ricœur, P. Preface. In Jervolino, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti, 1993. p. IX.

tentação totalizadora de buscar uma "chave filosófica para abrir magicamente o seu vasto repertório de textos, obra por obra"¹¹.

Anotamos, brevemente, que os autores que selecionamos a seguir, permitir-nos-ão duas coisas: exibir um campo de interpretações ou de possibilidades de leitura da obra de Ricœur e, avançar, num tempo, sobre a ordem de problemáticas que alimentam a opção por uma pequena ética.

1.1.1. SUBJETIVIDADE, LIBERDADE E EMERGÊNCIA HERMENÊUTICA

Principiemos com Xavier Tilliette que se lança ao comentário do trabalho de Ricœur já em 1961, no contexto da fenomenologia das relações entre o voluntário e o involuntário, da antropologia do homem falível e da investigação hermenêutica da simbólica do mal, portanto na conjuntura de sua filosofia da vontade. Com o texto *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricœur*¹², Tilliette destaca o peso da prova da mundanidade, da travessia trágica na vida que se impõe à condição humana. O que está em jogo é uma antropologia da desproporção da vontade finita em face da infinitude; em face de si-mesma e seus desdobramentos sobre a falibilidade e a culpabilidade do homem. Tilliette qualifica a reflexão de Paul Ricœur nos anos 50 como um "pensamento tragi-lógico". Associando um estilo e uma problemática, esse pensamento pode ser compreendido conforme o comentário de Dosse, que diz se tratar de

¹¹ Blamey, K, *op. cit.*, p. 83.

¹² Tilliette, X.. *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricœur. Archives de philosophie*, nº16, 1961.

“um pensamento que não pode, na época, encontrar o menor repouso, o menor apaziguamento, senão na conflitualidade”¹³.

Ora, “esta dimensão é inerente ao ato, ao agir, à escolha exposta ao trágico possível, à promessa não obrigada, à dívida não honrada, à infinitude das esperas e a finitude do si”¹⁴.

Trata-se de uma filosofia prática instalada, ou melhor, requerida sobre o dramático da existência; projetada sobre os temas recorrentes da condição humana e, suas situações limites e, seus elementos existenciais inequívocos. Destaquemos ainda algumas obras. Reflitamos sobre dois textos, respectivamente o primeiro estudo mais sistemático da obra de Ricœur em língua francesa, escrito por Michel Philibert e intitulado *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*¹⁵ e o texto de Don Ihde intitulado *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*¹⁶. Ambos trabalhos desenvolvidos na virada da encruzilhada aporética do conflito das interpretações¹⁷.

O texto de Philibert faz recordar o sugestivo texto homônimo de Ricœur para o qual podemos destacar os limites do horizonte ético que *A liberdade segundo a Esperança* pode nos ensinar¹⁸. Philibert registra a opção ricœuriana pela pesquisa fenomenológica dos vividos práticos desde o ano de 1939 com o trabalho intitulado *Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*. Desde então, ele já visualizava a tensão entre a passividade e a atividade do sujeito ou o determinismo e a liberdade que o

¹³ Dosse, F, *op. cit.*, p. 160.

¹⁴ Dosse, F, *op. cit.*, p. 160.

¹⁵ Philibert, Michel. *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971.

¹⁶ Evanston: Northwestern University Press, 1971. Ihde também desenvolveu um trabalho anterior a propósito do trabalho de Ricœur intitulado *Somme parallels between Analysis and Phenomenology*. In *Philosophy and Phenomenological Research*, XXVII, n° 4, Juin, 1967. p. 577-586.

¹⁷ Desde os tratamentos pontuais até as análises de conjunto, Alain Thomasset e Olivier Mongin apresentam uma bibliografia mais ampliada dos escritos sobre Paul Ricœur. Os trabalhos, de artigos a livros, em língua portuguesa e, particularmente desenvolvidos no Brasil, já são numerosos.

¹⁸ A liberdade segundo a esperança. In Ricœur, P, *CI*, p. 391-414.

constituem, respectivamente por sua disponibilidade ao objeto de seu olhar e pela orientação voluntária deste olhar. Doutra parte, a liberdade segundo a esperança faz lembrar que se está em jogo tanto o *logos* grego da tradição filosófica quanto o *logos* judaico da herança teológica e cristã. Contudo, se há apenas um *logos*, então, Ricœur proporia, no texto em questão, que “*o logos do Cristo apenas me pede, enquanto filósofo, uma mais completa e mais perfeita realização da razão, nada mais do que a razão, mas a razão inteira*”¹⁹.

O discurso filosófico da liberdade, então aproximado ao discurso querigmático da esperança, além de partir da distinção kantiana entre razão e entendimento, busca uma validade de pesquisa filosófica possível na reflexão sobre a religião nos limites da simples razão²⁰. Segue-se, então, que Phillibert pretende destacar a perspectiva em que a *filosofia da vontade* projeta a liberdade menos sobre os seus condicionamentos que sobre a sua aspiração, aspiração que seria, então, aquela de uma liberdade ampliada a divisar a vitória sobre o trágico da existência.

Se Phillibert escandia a mira da investigação filosófica de Ricœur, Don Ihde faz sobressair o que mais expressamente podemos caracterizar como a sua abordagem, a sua orientação metodológica, embora, a rigor, as fronteiras dessa delimitação sejam imprecisas e especificamente sofram em Ricœur um imbricamento necessário, quer dizer, constitutivo, conforme, aliás, Páll Skulason procurou aclarar em sua tese sobre Ricœur que comentaremos mais adiante.

¹⁹ *CI*, p. 392.

²⁰ O kantismo que Ricœur desenvolve neste texto deve, aliás, ser caracterizado em seu matiz específico, qual seja: “*o kantismo que eu quero agora desenvolver é, paradoxalmente, mais para fazer do que para repetir; seria algo como um kantismo pós-hegeliano, para pedir emprestada uma expressão de Eric Weil, que, parece, ele se aplica a si próprio*” (*CI*, p. 401).

Com Don Ihde incorremos no problema da linguagem que uma fenomenologia hermenêutica parece invocar ou alcançar, quaisquer que sejam as faces da fenomenologia hermenêutica, como a fenomenologia hermenêutica da vida facticial praticada por Heidegger ou a fenomenologia hermenêutica da ação significativa praticada por Ricœur, ambas radicalmente críticas do *cogito* e, ambas distanciáveis entre si, desde as interpretações e desdobramentos dessa crítica.

Em todo caso, a virada hermenêutica da fenomenologia se desenvolveu desde uma crítica possível à filosofia fenomenológica de Husserl. Para matizar esse caráter de possíveis da fenomenologia é que Ricœur destaca no prefácio ao *Do texto à ação*: “Começo por dizer que a hermenêutica – ou teoria geral da interpretação – nunca acabou de ‘explicar-se com’ a fenomenologia husserliana; ela nasce dela, no duplo sentido do termo: é o lugar donde ela provém; é também o lugar que ela deixou”²¹.

A fenomenologia hermenêutica com que Don Ihde identifica a filosofia de Ricœur é bem adequada à orientação mantenedora de seu projeto, fiel à dupla exigência da reflexão e das mediações instauradoras, do sentido e do esforço e expressões da existência. Nessa direção, comparando muito genericamente com Heidegger e com as relações entre hermenêutica e desconstrucionismo, relação que inclusive dará título a um trabalho posterior de Ihde²², diríamos que a fenomenologia hermenêutica de Ricœur:

i. sustenta, seja uma orientação propedêutica de desconstrução; seja o horizonte de possibilidades insuficientemente exploradas da metafísica particularmente relacionada à filosofia da ação, a par da crítica de Gadamer à interpretação que Derrida fez do conceito

²¹ Ricœur, P, *op. cit.*, p. 17.

²² Ihde, D; Siverman, H. *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press, 1985.

heideggeriano de *Destruktion*, associando-o a uma dada orientação da metafísica - especificamente a *linguagem da presença* em Aristóteles;

ii. sustenta, pelo menos, dois pontos de distinção ante a tradição heideggeriana, quais sejam, a função hermenêutica da distanciamento e o horizonte da prática, enquanto recurso para suportar um discurso da subjetividade. Se Heidegger desenvolve uma hermenêutica da *via curta* de acesso ao ser a partir do modo de ser do *Dasein*, que já não é uma expressão do *cogito* como quisera Sartre e, então, coloca-se na via da desconstrução do sujeito – sua arqueologia e seu descentramento na doação de sentido -, Ricœur pensa a partir da *via longa* que sugere a instância crítica “*em todas as operações do pensamento que relevam da interpretação*”²³ e desenvolve uma hermenêutica da prática humana, quer dizer uma hermenêutica do si restauradora ou instauradora de uma dada expressão da subjetividade.

Já em 1973, Páll Skulason desenvolve uma compreensão do trabalho de Ricœur utilizando a sugestão conceitual da circularidade, na qual se estabelece o paradigma da reflexão hermenêutica²⁴. A pesquisa posteriormente publicada com o título *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur* busca atestar a tese, geral ao seu ver, da circularidade do pensamento filosófico segundo a qual este se funda não imediatamente, a partir de si mesmo, mas mediamente, quer dizer, no contexto de uma compreensão prévia do que ele tenta apreender. O círculo do sujeito seria, então, não o eterno, auto-suficiente e

²³ *TA*, p. 17.

²⁴ O círculo hermenêutico que Heidegger utiliza na analítica da compreensão já era, quanto à sua realidade, do conhecimento de Schleiermacher (1768-1834), Droysen (1808-1884) e Dilthey (1833-1911)

tautológico retorno de si sobre si mesmo, mas, numa menção do círculo hermenêutico de que Heidegger faz uso, um extrapolar originário para fora de si ou desde fora de si²⁵.

Nesse sentido, deve ser evidenciada a relação forte entre método e objeto de investigação, na medida em que o método já anuncia algo do objeto e o objeto é conveniente a um método. Destacada desde o prefácio de *Le volontaire et l'involontaire*, essa procedimento é, de fato, marcante na obra de Ricœur e nos ajuda a compreendê-la. Em todo caso, esta atitude evoca uma impossível distanciamento do tipo que ocorre na relação entre o sujeito e o objeto e tem conseqüências sob a forma de inteligibilidade de uma fenomenologia da vontade e seu posterior deslizamento à hermenêutica.

Essa orientação sustenta a coerência do projeto de uma Filosofia da Vontade e suas três etapas anunciadas, de onde as distintas metodologias vêm expressar não a fragmentação de um objeto ou a dispersão dos objetos, mas, contrariamente, os níveis reconhecidos de abordagem de um objeto ou a configuração de um problema em sua extensão efetiva não homogênea. Comenta Skulason: “*Em princípio, o estabelecimento de cada investigação seria o de explicitamento do método posto em execução e da circunscrição nesta via do domínio e natureza do que poderia ser atingido e explicitado por esse método*”²⁶.

Desse modo, Skulason pretende abordar a problemática geral de Paul Ricœur, de uma parte, a partir do ponto de partida metodológico identificado à redução eidética; doutra

²⁵ Vansina que foi o organizador da coletânea mais completa sobre a produção filosófica de Ricœur, propôs já em 1964 um *Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur*, na *Revue de métaphysique et de morale*, LXIX(1964, pp. 179-208 e 305-321). Cf. também a bibliografia de Vansina: Vansina, Frans D.. *Paul Ricœur. Bibliografie primaire et secondaire/ Primary and Secondary Bibliography*. Louvain, Leuven University Press – Éditions Peters, 2000.

²⁶ Skulason, P, *op. cit.*, p. 11.

parte, "a partir da compreensão inicial que a redução supõe, visto que ela é requerida precisamente por esta compreensão" ²⁷.

Para Skulason, o percurso do trabalho de Ricœur, desenvolvido desde 1950 até 1972, parecia se sustentar na perspectiva de que é porque eu compreendo que eu me lanço à interpretação, mas em interpretando eu melho a compreensão num movimento progressivo. Desse modo, a filosofia ricœuriana de inspiração fenomenológica e reflexiva expressa um testemunho representativo dessa tese afeita a uma filosofia da interpretação. É porque eu compreendo, que eu já estou desde sempre imerso no problema que eu interpreto. Mas em interpretando, eu compreendo melhor, eu solicito a compreensão.

Nessa direção, o começo ricœuriano pelo sujeito não significa, então, uma adesão a um primado egológico sem mais. Envida-se, somente, ao reconhecimento de um começo metódico de elucidação de significações fundamentais implicadas por conteúdos vividos, as novas *Erlebnisse* afetivas e volitivas; busca-se um horizonte de inteligibilidade definitivamente informado, que transborda para aquém e para além de seus investimentos.

O começo pelo sujeito não constitui um crédito que se acrescenta a sua apologética e ao seu triunfo, mas pretende o contingenciamento devido de suas possibilidades num movimento que vai ter com seu enraizamento na existência, no claro-escuro não inventariável da encarnação que, aliás, provoca e desafia desde o interior da inteligibilidade alcançada com a unidade do voluntário e do involuntário.

Daí que, contrariamente à arrogância das posições do sujeito, da auto-suficiência do cogito e sua exacerbada confiança de si se estima, com a descrição pura, delimitar uma etapa de aclaramento da realidade da subjetividade particularmente desde a dimensão

²⁷ Skulason, P, *op. cit.*, p. 14.

prática, reconhecendo que essa operação, isto é, a descrição pura é, em si mesma, uma abstração.

O primeiro capítulo do livro de Skulason denominado *Do commencement par le sujet* investiga o sentido da redução fenomenológica, a geral e aquela que é praticada com o texto VI, e desenvolve a tese de que ela é o ponto de partida da filosofia, segundo a expectativa declarada de Ricœur de que ela expressa a realização da revolução copernicana, na verdade a primeira revolução copernicana, em que o “ *todo é o horizonte de minha subjetividade’ e que centra o mundo dos objetos sobre o Cogito: o objeto é para o sujeito; o involuntário é para o voluntário; os motivos para a escolha; os poderes para o esforço; a necessidade para o consentimento*”²⁸.

Mas se se pode falar de um dado começo, não se deve pretender o extrapolar sobre um originário; se o cogito detém o privilégio da primeira verdade, será inócua e ilusória sua posição de experiência originária, como se pode reclamar uma dada leitura de Descartes ou a aventura transcendental do Husserl das *Meditações cartesianas*. Daí, é preciso vencer o cogito em direção de uma segunda revolução copernicana, vencer o cogito ilusório e este é o espírito duplamente presente no trabalho de Ricœur: vencer com a eidética da vontade o sentido representativo do *cogito sum* e reencontrar a dramaticidade da liberdade encarnada daí revelado.

Skulason destaca esse movimento que enfatiza o momento do *cogito* em direção do que Ricœur denominou o *cogito integral* - uma expressão não muito feliz pela possibilidade de associações do termo integral à idéia de totalidade ou absoluto que realizaria uma passagem da evidência do cogito ao seu redescobrir-se no ‘sentimento de um mistério’ que é a ligação do *cogito* e do *sum*; no ato de existir. Tem-se, daí, a

²⁸ VI, p. 443.

transgressão da pretensa identidade tautológica *cogito=sum* e se remete ao ato que afirma a existência, esse tema tão caro a Ricœur. Assim, Skulason pode comentar:

a condição mais fundamental de uma filosofia do sujeito, do ‘eu sou’ que ‘somente se atesta ela mesma no tornar-se real da liberdade’, reside precisamente, para Ricœur, no acesso a uma idéia do ser como ato em oposição a toda idéia do ser como essência estável ou forma inerte²⁹.

O ato de existir é desejo, esforço e efetividade de um ser cindido interiormente e extraviado em sua finitude mesma; de um ser inscrito em seu corpo e estreitado numa situação cuja presença não é condição de um começo nem estará no horizonte de um fim. O esclarecimento dessa situação converge não para a evidência e a apoditicidade, mas para o deciframento, a interpretação. O começo pelo sujeito que a descrição possibilitou avança sobre o aprofundamento da subjetividade, isto é, o retorno à compreensão inicial que estabeleceu a eidética da vontade. Nesse cenário, pensa Skulason, “*restaurar o sujeito em sua posição de esquecimento e de extravio parece, com efeito, a tarefa eternamente recomeçada da filosofia como ética*”³⁰.

Skulason avança sobre a circularidade, já invocada, das fontes da reflexão eidética da vontade, apresentando a empírica da vontade e o problema da falta, a poética da vontade e o problema da transcendência, conforme a correlação entre a questão do sujeito e a questão do método. Assim estaremos, exemplificadamente, diante do problema geral de uma filosofia da interpretação, do seu processo, de sua unidade dinâmica, quer dizer, de sua abertura.

Esta circularidade parece a Skulason expressar o caráter do projeto filosófico de Paul Ricœur, ela constitui o próprio movimento desse projeto, mas ela é também a

²⁹ Skulason, P, *op. cit.*, p. 27.

³⁰ Skulason, P, *op. cit.*, p. 32.

“característica essencial de toda filosofia que visa tornar-se elucidação total da experiência e da existência”³¹.

1.1.2. POR UMA POÉTICA DA LIBERDADE: EM TORNO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DO SI

Progressivamente a ênfase no enfoque hermenêutico da obra de Ricœur foi erigindo as composições para o seu explicitamento. Três reflexões, respectivamente de Domenico Jervolino, de Alain Thomasset e de Jean Greisch, procuram fundamentá-la em buscando justamente os nexos da obra ricœuriana e é com elas que prosseguimos esta crítica de sua unidade.

Inicialmente, Jervolino colabora com o redimensionamento da recepção italiana de Ricœur. Ele apresenta o seu pensamento no arco que se percorre de uma fenomenologia da vontade até uma poética da liberdade. Trata-se de uma hermenêutica da *praxis* configurada pela proposição de uma aliança entre a poética e a razão prática.

Prefaciando a obra de Jervolino denominada *Il cogito e l'ermeneutica – La questione del soggetto in Ricœur*, Ricœur esboça, ele mesmo, a empreitada deste pensador relativamente à busca de um princípio de coerência em sua obra. Jervolino explicita a persistência de três enfoques recorrentes e mutuamente inclusivos na travessia de Ricœur, quais sejam, o **problema** da subjetividade, seu legado e perspectivas; o **método** da mediação reflexiva, ou seja, da interpretação desenvolvida relativamente sobre o si da reflexão; a **visada**, “que assegura a convergência entre reflexão e interpretação [...], a

³¹ Skulason, P, *op. cit.*, p. 343.

saber a elaboração de uma hermenêutica da prática humana, sob o horizonte de uma poética da liberdade ”³².

O problema da subjetividade é, então, formulado por uma crítica constituída sobre a tradição e continuidade da edificação instituída com o *cogito* cartesiano e é desde o início distinguida como uma “*reconquista do je suis sobre o je pense*”. A crítica, que enquanto tal se sustenta da aspiração kantiana em sua pesquisa de condições de possibilidade, não desesperou da tarefa do *cogito* e inflete sobre o *je suis* a partir do *je veux*.

Jervolino detém-se, então, nessa dupla passagem ricœuriana da crítica e da inflexão do *cogito*, constitutivas de uma filosofia que, mantendo-se *filosofia reflexiva*, sustenta uma crítica do sujeito que indisponibiliza ou relativiza a filosofia da consciência e sua orientação delineadora de um absoluto, qual seja, a intuição constituída sobre a atividade da *cogitatio* - essa idéia de evidência e apoditicidade do *cogito*, onde o “*subjectum é a certeza fundamental*”³³.

Ricœur contesta o se bastar e, mesmo, a validade de uma interioridade constituinte, inclinada sobre o penhor e a certeza de si, justamente satisfeita com um mundo cuja referência se apresenta referendada nas bases de um mundo de objetos.

Daí, nessa configuração do projeto ricœuriano, parece que é fundamental para Jervolino o desenvolvimento do decisivo conceito de *subjetividade*, o qual é estabelecido na primeira parte da obra *Il cogito e l'ermeneutica*, a partir das relações entre Heidegger e Ricœur, parametrizadas entre a crítica do sujeito e a interpretação do *cogito*. Aponta-se, então, a re-interpretação alternativa de Ricœur ante a leitura que Heidegger faz de Descartes e da subjetividade moderna, particularmente externada nos arrazoados de

³² Ricœur, P. Preface. In Jervolino, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti, 1993. p. IX.

³³ Jervolino, D, *op. Cit.*, p. 9.

*Holzwege*³⁴. Decerto que a conjuntura da questão da subjetividade, lançada a problematização da bem-sucedida e, tendencialmente hegemônica leitura heideggeriana, apresentou-se conseqüentemente para uma confrontação com a crítica anti-subjetivista e anti-humanista.

Para Jervolino, o acabamento e os nexos da análise desdobrada sobre os vários momentos do trabalho de Ricœur em seus progressivos retornos sobre o *cogito* caracterizam a densidade de sentido de uma hermenêutica que se estabelece como uma inferência válida, qual seja, a hermenêutica do eu sou.

Jervolino também procura apontar a correspondência à continuidade da interrogação ricœuriana junto ao método que se lhe suporta. A interpretação é bem o modelo de investigação conveniente à explicitação da subjetividade em Ricœur. Porém, se a descontinuidade temática não desvia da pesquisa do *je suis*, a hermenêutica que se pratica amplia-se sucessivamente, seguindo o alargamento progressivo do conceito de interpretação. Aqui, Ricœur assinala a perspicácia de Jervolino em considerar a sua interpretação arriscada da '*redução fenomenológica*' segundo Husserl, na qual, diz-nos ele, "*eu proponho se veja o princípio de todo acesso ao universo dos signos e, portanto, a fonte mesma do vínculo entre interpretação e reflexão*"³⁵.

Assim, penetrada pela interpretação, a reflexão é investida numa culminância que Jervolino identifica à poética da liberdade, projetada, perseguida, direta ou transversalmente nos textos de Ricœur, mas, finalmente, não realizada. Ricœur reconhece a perspicácia com que Jervolino apreende sua visada ao anotar: "*O mais precioso, porque*

³⁴ Heidegger, M. Die Zeit des Weltbildes in *Holzwege*. Frankfurt a. M: V. Klostermann, 1950.

³⁵ Ricœur, P. Preface. In Jervolino, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti, 1993. p. XI. Ricœur registra pelo menos quatro artigos cujo viés metodológico reforça o citado panorama de continuidade. Os textos são respectivamente *Phénoménologie et Herméneutique*, *Heidegger et la Question du Sujet*, *La Tache de l' Herméneutique*, *La Fonction Herméneutique de la Distantiation*.(Ricœur, P. Preface. In Jervolino, Domenico, *op. cit.*, p. X).

ele se endereça não somente às motivações profundas mas também ao não dito, e mais ainda ao inacabamento de minhas obras, a saber, seu desfecho numa reflexão ética e política, capaz de suscitar uma ação liberadora”³⁶.

Mas permaneceu em aberto a questão da ação liberadora, enquanto via de efetivação de uma ontologia realizada e acontecida na *praxis*, então estimada e esperada por Jervolino no curso de um desenvolvimento do trabalho de Ricœur. Questão também habilitada para assegurar a transmutação da poética em prática.

Posteriormente, Jervolino reforçou a proposição de uma ética da liberação desvendada a partir da relação, característica da direção hermenêutica ricœuriana, entre hermenêutica e *praxis*, alimentando o desafio já lançado a Ricœur.

Assim, após a descoberta das filosofias latino-americanas da liberação, principalmente a ética da liberação, Jervolino se incumbiu da realização de um seminário, realizado em Nápoles em 1991, que versou sobre a instigante problemática *Hermenêutica e Liberação*. Entre outros, estiveram presentes Ricœur e Enrique Dussel, este último reconhecidamente um dos filósofos exponenciais do debate latino-americano. Naquela oportunidade, Ricœur não contestou a ênfase que Jervolino concedeu ao potencial transformador que se atinge com a re-figuração textual - ou a *mimésis III* - no avançado debate da tripla *mimésis* narrativa desenvolvido em *TR*, mas insistiu sobre a equivocidade do conceito mesmo de liberação e contextualizou o sentido que dele se faz nas filosofias em questão.

Observando que a problemática hermenêutica parece, numa primeira aproximação, distinta da problemática da liberação, Ricœur não exclui, de outra parte, que o

³⁶ Ricœur, P. Preface. In Jervolino, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova: Marietti, 1993. p. XI.

“acontecimento do texto reconduz a hermenêutica à ética”, porém, “mais precisamente à uma ética que assinala um lugar central ao fenômeno da alteridade”³⁷. No entanto, dentre as múltiplas figuras do outro, ele conclui: “Aceito de boa vontade que estas figuras da alteridade e do Outro, venham a se resumir e a culminar no momento de alteridade no qual o Outro é o pobre”³⁸.

Ora, para Jervolino, se o entorno e a veemência do ético se fazem, então, patentes, uma tarefa permanece inclusa, qual seja, o desvelamento da extensão efetiva da poética da liberdade. Por isso, depois da publicação de *SM*, Jervolino já não esconde uma sorte de frustração diante do laicismo filosófico de Ricœur, que ele registra no trabalho *Ricœur. L'amore difficile* de 1995³⁹.

Enfim, convocamos os dois textos que nos parecem oportunamente valiosos à continuidade de uma análise mais compósita do trabalho de Ricœur como o fora a investigação de Jervolino e, agora, favorecidos com a série de estudos publicados em *SM*. Com as obras de Alain Thomasset e Jean Greisch, respectivamente *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne* e *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*⁴⁰, recapitulamos um itinerário e enveredamos na direção de uma poética da liberdade, quer dizer, do terceiro momento do projeto inicial de Ricœur. Nesse caso, estaremos diante de um duplo avanço na interpretação da produção ricœuriana, seja sobre o ético mais enfaticamente em

³⁷ Ricœur, P. *Filosofia e Liberazione*. In *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*. Lecce: Capone Editore, 1992. p. 115.

³⁸ Ricœur, P., *op. cit.*, p. 115.

³⁹ Jervolino, D. *Ricœur. L'amore difficile*. Rome: Studium, 1995.

⁴⁰ Greisch, J. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Millon, 2001; Thomasset, A. *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press, 1996.

Thomasset; seja sobre os limites do ético na direção de uma poética, nos dois autores, no sentido não do que o nega, mas do que o extrapola.

Thomasset como Greisch se posicionam desde o contexto da idade hermenêutica da razão, estabelecida no curso da crítica endereçada para a razão moderna. Ricœur é, então, convocado ao *combate amoroso* ante a duas ordens de questões relevantes, mas específicas, no cenário filosófico contemporâneo⁴¹.

A pergunta de Thomasset refere-se à questão hermenêutica da ética: Thomasset se ocupa da necessidade de uma fundação hermenêutica e narrativa da ética e, também, da teologia moral em Paul Ricœur.

A pergunta de Greisch é dirigida à questão hermenêutica da fenomenologia: Greisch se debruça sobre a validade e o alcance da variante hermenêutica da fenomenologia ricœuriana.

No entanto, novamente os dois autores se pautam numa aspiração comum. Diante de exigências ou de evidências requeridas ao longo da análise do trabalho filosófico de Ricœur, ambos avançam sobre a interpretação do poético, segundo os horizontes, seja de uma poética da existência cristã; seja de uma poética da liberdade.

O duplo interesse de Thomasset – a ética filosófica e a teologia moral - é desenvolvido em argumentações específicas, mas cumulativas. Seus passos integram três movimentos que interrogam e tramam implicações à obra de Ricœur: a configuração da Pequena Ética no contexto da ética filosófica; a pertinência do redimensionamento de uma

⁴¹ Recordando Jaspers, entendamos o *combate* como um conceito associado às situações-limite particulares. Já à proposição do *combate amoroso* se representa um dos cumes da comunicação dos seres. Se, então, a liberdade representa um rompimento radical, uma desoneração das certezas e das constantes da vida empírica que se impõem à existência humana como o instinto, a obediência ao dever, a submissão às autoridades, etc, o retorno ao mundo na “ *comunicação das consciências tem sido interpretada como uma criação mútua da liberdade no combate amoroso* ” (*GMKJ*, p. 231). O combate amoroso é o enfrentamento de liberdades em suas dignidades e em suas partilhas irrevogavelmente necessárias.

ética cristã perante a modernidade secular e, daí, num esforço de síntese, a proposição de uma ética hermenêutica e narrativa.

Thomasset registra os desafios éticos da atualidade, não somente no que diz respeito às demandas que impõem uma exigência moral, mas, também, naquilo que tange à crise do fundamento subjetivo da moralidade que não se consolidou como alternativa à ruína imposta à outra crise: aquela do fundamento tradicional dos valores ou do fundamento objetivo da ética, esvaziados pelo *fato da razão*.

Neste sentido, um dos desafios contemporâneos da ética, desafio histórico e existencial tanto quanto especulativo, consiste em vencer – confrontando ou avançando – a orientação monológica e idealista do paradigma kantiano da moralidade que não obstante a corrosiva crítica que Hegel sem demora lhe endereçou, opondo-lhe ao formalismo da *Moralität* a efetividade da *Sittlichkeit* ainda na conjuntura do idealismo alemão, permaneceu, para Hegel, ele mesmo, como a expressão máxima da fundação racional da ética.

No entanto, permanece que a crise da ética racionalista e autônoma da modernidade é a crise do fundamento subjetivo da moralidade. A consciência moral ou a bela alma - conforme Hegel a denominava - e seus imperativos categóricos, até que podem pretender constituir um mundo de vidas olímpicas, assente à redoma da moralidade, mas escapam aos seus poderes atemporais e impessoais subsumir ou dominar as investidas efetivas da história e as emergências da existência, sempre indiferentes às muralhas e jardins da consciência e às alturas celestiais em que se postam as máximas da vontade.

Naturalmente, a crise do paradigma ético pós-convencional é também uma crise do próprio projeto da modernidade uma vez que sua construção, levada a termo pelo empreendimento transcendental de Kant em torno do conceito de moralidade, foi a

cumeada de um edifício cujas bases remontam a Descartes, particularmente conformes com duas aspirações que este alimentara: aquela de um solo epistemológico da razão, cujo princípio metafísico implementou a fundação da *via modernorum* da ciência e cuja angústia procurou ser somente a angústia da verdade, no dizer de Martial Guérault; aquela da *maîtrise* do homem sobre a natureza, que se permitiu a dedução da capacidade ou do poder de dominação do homem sobre o mundo natural, sobre a sociedade e sobre si mesmo.

Parece que a persistência e a intensificação do trágico na história e a dramaticidade da existência quebrantaram o cenário, ou a ausência de cenário, projetado pela moralidade erguida pela *Aufklärung*: a moralidade kantiana. Observe-se, se quiser a minúcia, a moralidade numa conjuntura da *Aufklärung* considerada em seu acabamento – segundo a compreensão de vastos setores da reflexão filosófica contemporânea –, ou em sua primeira grande culminância – segundo os defensores do inacabamento ou não-esgotamento do projeto da modernidade, os defensores de uma modernidade tardia, como Habermas.

Assim, um investimento a que Thomasset se propõe junto a Ricœur, pode ser ilustrado no enfrentamento do dilema de Sartre segundo o qual a moral é tanto inevitável quanto impossível. Mas, de outra parte, é também nessa direção que se sinaliza a tensão, a atualidade do cenário e a complexidade da pergunta: como fundar uma ética hoje?

De fato, realidades sócio-históricas e culturais como a universalização do *ethos* econômico na esteira do processo de globalização e autonomização da economia; os desdobramentos materiais e as realizações da racionalidade tecnocientífica; o trágico na história e a escalada da sombra crescente e profunda do niilismo europeu; o advento do pluri ou multiculturalismo como valor universal ou o problema do sentido da existência humana obrigam a emergência das questões éticas num processo concomitante a uma série de problemáticas internas e atuais da ética filosófica dirigida ao dimensionamento ou ao horizonte de possibilidades da(s) ética(s).

Thomasset exhibe os impasses da ética no entorno das duas orientações matriciais, quais sejam, aquela fundada no paradigma aristotélico e aquela fundada no paradigma kantiano. Sua parametrização do tom e da intensidade desses impasses pode ser graduada

pela feliz citação que ele recolhe de Marta Nussbaum, a propósito da descrição algo caricatural que ela apresenta da evolução da filosofia moral anglo-saxônica, e que novamente buscamos retomar:

A filosofia moral anglo-saxônica passa de uma ética fundada sobre os ideais de universalidade da Luzes a uma ética baseada sobre a tradição e a particularidade; de uma ética fundada sobre um princípio a uma ética fundada sobre a virtude; de uma ética visando à elaboração de justificações teóricas sistemáticas a uma ética que desconfia da teoria e que respeita a sabedoria local; de uma ética fundada sobre o indivíduo isolado a uma ética baseada sobre a filiação e o cuidado; de uma ética destacada da história a uma ética enraizada na positividade da história⁴².

A incursão de Thomasset sobre a ética em Paul Ricœur, parte então da crítica da ética das Luzes, segundo uma dupla orientação: a denúncia e superação dessa dicotomia caracterizada por Marta Nussbaum; a defesa do enraizamento histórico e narrativo da vida moral, então instruído, de uma parte, por uma perspectiva hermenêutica e narrativa e, doutra parte, por novas perspectivas da teologia cristã, “*onde a história da Aliança, as narrativas bíblicas do Antigo e do Novo Testamento fundam uma ética concreta que é aquela dos seguidores de Jesus*”⁴³. Nos dois casos, tratando-se de uma ética e uma teologia, ambas ancoradas na tradição narrativa.

Primeiramente, as duas tradições éticas que atualmente se demarcam, num enfrentamento estabelecido entre os contextualistas de um lado e os universalistas de outro onde se destacam, respectivamente uma defesa do histórico ou do universal em moral, não são excludentes⁴⁴. Se uma ética afetada pela contingência do tempo e da finitude não pode ser sacada da ética indolor do dever, também não seria uma estratégia de fuga da dor um provincianismo ético satisfeito de seus valores e méritos morais, sem o esforço de investigação de um porquê das coisas, para lá do reconhecimento dos horizontes plurais ou de outros porquês, capazes de reconhecimento e adesão? Ora, comenta Thomasset, nos passos de Ricœur:

se a atenção recente ao contexto nos tem recordado que não há conteúdo ético fora das experiências individuais e sociais historicamente situadas, não é

⁴² Nussbaum, Marta. *Virtue Revived*. *Times Literary Supplement*. Julho, 1992. p. 5.

⁴³ Thomasset, A, *op.cit.*, p. 36.

⁴⁴ Nos terceiro e quarto capítulos, trataremos das escolas contextualistas representadas, entre outros, por A. MacIntyre, Michel Sandel, Michel Walzer e C. Taylor e universalista, representada, entre outros, por J. Habermas e J. Rawls.

possível esquecer que um desejo de descontextualização e de justificação universal está no coração do dinamismo próprio a toda vida moral autêntica⁴⁵.

Para Thomasset, conduzida pela inteligência renovada dos relatos e tradições narrativas praticadas pela hermenêutica bíblica, a especificidade da ética cristã, seu desvelamento e sua pertinência são acréscimos ao explicitamento e à qualificação de uma ética hermenêutica e narrativa. Além disso, as lições ricœurianas lhe parecem “*oferecer recursos importantes para pensar a relação e a diferença entre uma ética filosófica comum e uma poética da existência cristã inspirada pela hermenêutica dos textos bíblicos*”⁴⁶.

Uma ética hermenêutica e narrativa?

Thomasset não exita em se lançar à solução dessa questão em Paul Ricœur articulando as abordagens de sua ética filosófica e de sua contribuição à teologia moral focada sobre o horizonte hermenêutico⁴⁷. Além disso, na linha do pensamento das leituras de Peter Kemp sobre Ricœur, ele se esforça em desenvolver a suficiência não somente da análise ética da investigação ricœuriana sobre as relações entre narratividade e temporalidade, mas principalmente, em descortinar as vias assentes com a demonstração de que a narratividade é indispensável a sua ética⁴⁸. Nessa direção, o quarto capítulo de seu trabalho denominado *Le lien entre éthique et narrativité* é central.

Recordando os aportes consideráveis de Ricœur ao foco narrativo da ética, na esteira de Gadamer, MacIntyre ou Taylor, Thomasset avança sobre suas ressalvas justificando o porquê de sua dialetização entre a teleologia da vida boa e a deontologia da norma ao considerar que se a ética sempre é hermenêutica, não o é sempre narrativa,

⁴⁵ Thomasset, A, *op. cit.*, p.40.

⁴⁶ Thomasset, A, *op. cit.*, p.42. É no plano da ética social que Thomasset trata da questão da justiça.

⁴⁷ Sem deixar de mencionar o caráter exploratório de sua abordagem, Thomasset destaca que “*as ferramentas hermenêuticas e narrativas que Ricœur põe à nossa disposição, a presença de espírito que ele insufla no tratamento contemporâneo da ação nos convidam a considerar a teologia moral como uma hermenêutica correlata da Palavra de Deus, da experiência humana do agir e da tradição cristã*” (Thomasset, A, *op. cit.*, p. 643).

⁴⁸ Cf. em particular dois textos de Peter Kemp: *Éthique et Narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricœur: Temps et Récit*. In *Aquinas: Rivista internazionale di filosofia* 29, 1986, p. 211-231; *Pour une éthique et narrative. Um pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Paul Ricœur in Greisch, J; Kearney, R (dir.). Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf. 1991. p. 337-356.

porque “*é preciso entender aqui a necessidade da objetividade das normas e sua pretensão ao universal*”⁴⁹.

O trabalho de Thomasset é certamente o mais específico e sistemático relativamente ao indiciamento da abordagem ética em Paul Ricœur. No entanto, permanece desde sua análise por si mesma, a questão da legitimidade dos nexos de articulação e complementaridade entre, muito pontualmente, a *pequena ética* que corresponde à ética filosófica de Ricœur e uma *ética cristã* tributária de seu pensamento.

Ao incidir sobre os supostos parâmetros do domínio da ética social numa perspectiva cristã, a tese de Thomasset procura organizar os marcos de sua sustentação, mas não de seu esgotamento, a partir do texto *Amour e justice* que Ricœur apresentou em Tübingen por ocasião da entrega do Prêmio Dr. Leopold Lucas. Ricœur, não obstante destacar a desproporção entre os dois conceitos, não se furta em recorrer às mediações práticas entre eles, ainda que sejam “*mediações sempre frágeis e provisórias*”⁵⁰.

De fato, Ricœur reconhece zonas de intersecção entre o registro filosófico ou ético e o registro religioso. Certamente a idéia de prioridade do outro que ressoa com ênfase numa dimensão moral conveniente com o ponto de vista religioso, possui também um alcance bastante expressivo na ordem específica do ponto de vista da filosofia, particularmente da ética. Se a princípio recordarmos o contexto ético da solicitude e da justiça, parece a Ricœur que o amor “*introduz um elemento de reciprocidade que pode implicar a transposição do limiar entre a ética e a mística*”⁵¹.

Ora, se projetamos a dialética entre a prosa da justiça e a poética do amor sobre as fontes narrativas e hermenêuticas da ética e da teologia moral, podemos aquilatar um descortinamento de possibilidades de conformidade com as pretensões de Thomasset. No entanto, permanecemos na perspectiva problemática de articulação entre o ético e a teologia moral em Paul Ricœur, o que, efetivamente, parece-nos consentâneo com a orientação que se imprimiu à Pequena Ética em seus pressupostos e em sua arquitetura. Para tanto, enumeramos três argumentos, respectivamente de natureza sistemática e tópica, que, conforme acreditamos, estão devidamente firmados em *SM*:

⁴⁹ Thomasset, A, *op. cit.*, p. 624.

⁵⁰ Ricœur, P. *Amour et justice*. Tübingen: Paul Siebeck, 1990. p. 6. Conferência com tradução alemã concomitante e intitulada *Liebe und Gerechtigkeit*.

⁵¹ CC, p. 277.

i. *Soi-même* representa um conjunto de estudos cuidadosamente estabelecidos como filosóficos em oposição a dois textos de viés teológico, ou relativos ao estilo da hermenêutica bíblica ricœuriana, que originariamente compunham o conjunto de estudos organizados por ocasião das *Gifford Lectures*⁵². Esse procedimento remete em linhas gerais à disciplina de uma trajetória que procurou operar com integridade a *allégeance*, a tensão e a distinção entre a crítica e a convicção; entre a reflexão filosófica e a pertença a uma comunidade confessante. Por aí, o tom e a cadência que se imprimem em *Si-mesmo como outro*, permanecem escorados no trato da filosofia como uma antropologia e fazem que, comenta Ricœur:

eu somente ladeie o religioso nas derradeiras páginas do capítulo sobre a voz da consciência, quando digo que a consciência moral me fala de mais longe que mim mesmo; neste caso, eu não posso dizer se é a voz de meus ancestrais, o testamento de um deus morto ou aquele de um deus vivo⁵³.

E é por assim proceder que Ricœur confessa ser agnóstico no plano da filosofia.

ii. A questão *Qui suis-je?* que norteia a hermenêutica filosófica do si e o cuidado de si caro à ética que lhe é conseqüente é incompatível com a passagem para a ordem do religioso. Com efeito, Ricœur considera: “*Essa passagem do moral ao religioso supõe um desapossamento de todas as respostas a questão Qui suis-je?, e implica, talvez, a urgência em renunciar à questão mesma, em todo caso de renunciar a sua insistência como a sua frequência*”⁵⁴.

iii. A Pequena Ética representa a obsessão progressiva de Ricœur pelo tema da vida desde as lições do existencialismo e da fenomenologia nas décadas de 30-40, da vida cumprida que ele mesmo procurou decifrar para si, malgrado experimentar uma sorte de destino equiparável naquele que Aristóteles identificaria com o de Príamo, conformando-se ao princípio de que se é verdade que não há ética sem a perspectiva da vida feliz será, de igual modo, falso que a felicidade deva excluir o sofrimento. Não é sem razão o recurso à questão de Aristóteles: Que significa perseguir uma vida boa? Também não é de menor

⁵² As conferências da *Gifford Lectures* devem reservar um espaço para reflexões que se refiram à teologia natural. Para cumprir esse protocolo, no conjunto de suas conferências, Ricœur pronunciou as duas a seguir denominadas: 1ª *Parole et écriture dans le discours biblique*, 2ª *Le sujet convoque. A l'école des récits de vocation prophétiques*.

⁵³ CC, p. 227.

⁵⁴ CC, p. 235.

importância a pergunta pela coesão de uma vida - *Zusammenhang des Lebens* : Como uma vida dá seguimento a ela mesma?⁵⁵

Finalmente, detenhamo-nos, ainda um pouco, em Jean Greisch. Greisch se empenha no esclarecimento da fenomenologia hermenêutica que ele persegue ao longo de uma trilogia que tem o seu primeiro passo desencadeado com a investigação desenvolvida no texto *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*⁵⁶, cuja pretensão consiste em apresentar o programa inicial de Heidegger, então fruto de seu ensino em Freiburg im Breisgau, como a primeira reivindicação de uma fenomenologia hermenêutica.

O trabalho já citado sobre Paul Ricœur é o terceiro volume da série, depois que Greisch trata de apresentar a evolução da filosofia hermenêutica, não mais necessariamente submetida ao paradigma heideggeriano, no texto *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*⁵⁷.

Ora, toda filosofia depois de Descartes somente se tornou possível a partir de Descartes. O *cogito* hermenêutico representa o redimensionamento do sentido à crise do sentido, que é a crise da racionalidade erigida com o legado cartesiano. A possibilidade instituinte da hermenêutica filosófica é tributária dessa crise duplamente disposta: a crise que se abateu sobre o projeto da *Aufklärung* e sua aspiração de fundamento; a crise da *Aufklärung insatisfaite*, que é identificada por Hegel como o divórcio entre a razão profana e a consciência crente, uma crise do dilaceramento da consciência, experimentado progressivamente, singularmente e em carne e osso, no curso da modernidade.

Foi nessa trama compósita dos acontecimentos que, desde Scheleiermacher, a razão hermenêutica anunciou a idade hermenêutica da razão. Greisch recorda que o título de *Hermenêutica Filosófica* bem que poderia ser oferecido à questão *'do número de coisas*

⁵⁵ A coerência de uma vida solicita, à maneira do *homem sem qualidades* ou sem atributos de Robert Musil, uma manutenção de si afinada não à identidade-*mesmidade*, mas à identidade-*ipseidade*. da constituição de si. Essa manutenção, que não é pura preservação, estima na memória e na promessa seus lugares privilegiados. A memória - ou o poder de lembrar - e a promessa - ou a responsabilidade de si - são parâmetros que subjazem, respectivamente, os temas da condição histórica e do compromisso ético.

⁵⁶ Greisch, J. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

⁵⁷ Greisch, J. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Éditions Vrin, 2000.

que sobrevivem à dúvida’, numa alusão à proposição que Paul Valéry fizera aos filósofos no segundo volume de seu texto *Tel quel*⁵⁸.

No bojo dessas expectativas, Greisch percorre a trajetória fenomenológico-hermenêutica de Ricœur, desde o advento que se estabeleceu mediante a incontornável exigência da perfuração hermenêutica sobre a fenomenologia da vontade e se desdobrou até uma fenomenologia do homem capaz. A fenomenologia do homem capaz, que é, enfim, explicitada nos trabalhos arquetônicos *Soi-même comme un autre* e *L’Histoire, la mémoire et l’oubli*, que explicitam respectivamente uma fenomenologia hermenêutica do si e uma, posterior e complementar, fenomenologia da memória.

A questão inicial que Greisch se coloca remete ao alcance e à profundidade do encontro que a hermenêutica pode travar com a fenomenologia e o seu compromisso com a história e o destino do *cogito*.

Husserl promove uma revisitação crítica da extraordinária e não suficientemente compreendida descoberta de Descartes: o *cogito*, que começa os tempos modernos. No entanto, o próprio Descartes não percebeu o sentido do *ego cogito* e do tipo de saber que, então, se constituía a partir desse sentido. Descartes não aprofundou suficientemente o subjetivismo da tradição cética e não descortinou o significado do *cogito* transcendental, nem a realidade fenomenológica e sua implicação sobre o ideal de objetividade científica e de uma ciência rigorosa, ainda que as *Meditationes de prima philosophia* se sustentem na idéia diretriz de “*uma reforma total da filosofia, para fazer desta uma ciência dos fundamentos absolutos*”⁵⁹.

De fato, Descartes faz do *cogito* um princípio, mas não um campo de investigação. Para Husserl, Descartes não teve sucessores aptos para a vasta empreitada que ele descortinara e, por sua vez, não foi suficientemente radical na busca da justificação última de todas as ciências, que se atinge com uma experiência nova, desencadeada com a *ἐποχή* fenomenológica. Com efeito, diz-nos Husserl:

⁵⁸ Valéry, P. *Tel quel*. Paris: Gallimard, 1971. p. 228.

⁵⁹ Husserl, E. *Méditations cartésiennes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996. p. 18.

Como Ricœur confirmou: Descartes “*foi o primeiro a se trair ele mesmo. Descartes permaneceu prisioneiro das evidências de Galileo; também para ele a verdade da física é matemática e toda empresa da dúvida e do Cogito serve somente para reforçar o objetivismo*” (Ricœur, P. Husserl e o sentido da história. *Revue de Métaphisique et de Morale* 54, 1949. p. 304). Nesta direção, a moral para Descartes também dependeria do progresso da ciência, alijada, portanto, diria Jaspers, do sentido eminentemente filosófico que caracteriza a ética.

no lugar de utilizar o *ego cogito* como uma premissa apoditicamente certa por raciocínios que nos conduzem a uma subjetividade transcendental, eis sobre o que guiaremos nossa atenção: aos olhos do filósofo que medita, a *ἐποχή* fenomenológica libera *uma esfera nova e infinita de existência* que pode atingir uma experiência nova, a experiência transcendental⁶⁰.

Este redirecionamento da atenção que pode desatar a verdadeira ciência da subjetividade permite, reflete Greisch, um dimensionamento norteador da fenomenologia hermenêutica. É que é “*em se medindo a esta pretensão, que a fenomenologia hermenêutica terá as suas melhores chances de descobrir sua verdadeira identidade*”⁶¹.

Mas Greisch sustenta-se na imagem do *enxerto* da hermenêutica sobre a fenomenologia, conforme uma insistência de Ricœur inúmeras vezes retomada. Quais as conseqüências dessa perspectiva, uma vez que o ato de enxertar não é o de operar sobre o mesmo, mas sobre o distinto, sobre coisas estrangeiras?

Um enxerto não é um acontecimento natural, mas uma operação delicada cujo potencial de rejeição não pode ser desconsiderado. No caso, a operação é ousada de vez que compromete as duas instâncias, os dois epônimos, da filosofia: o sentido e o ser. Ricœur, do mesmo modo que Heidegger, estava a par dos riscos envolvidos nesse procedimento. No entanto, sua atenção ao fato de se estar tratando de um *xénogrefte*, ao contrário de desqualificar, dá um matiz mais expressivo à tese de que:

para lá da simples oposição, há entre a fenomenologia e a hermenêutica uma pertença mútua que importa explicitar. Esta pertença pode ser reconhecida a partir tanto de uma como outra. Por um lado, a hermenêutica edifica-se com base na fenomenologia e preserva, assim, aquilo de que, no entanto, ela se afasta: a *fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto da hermenêutica*. Por outro lado, a própria fenomenologia não pode se constituir sem um pressuposto hermenêutico⁶².

Também, no seguimento dessa análise, é preciso considerar a orientação fenomenológica de Ricœur, muito explicitamente indicada já no prefácio do texto VI, que rigorosamente não pode ser precipitada às teses da ‘obscura redução transcendental’ em virtude das condições estruturantes da experiência prática, por exemplo, a questão do corpo

⁶⁰ Husserl, E, *op. cit.*, p. 57. Para Husserl, o *ego cogito* permanece apodítico, mas não necessariamente adequado.

⁶¹ Greisch, J, *op. cit.*, p. 15.

⁶² TA, p. 50.

próprio. A fenomenologia husserliana é convocada e delimitada pelo sentido estrito de uma dupla orientação: uma eidética do campo prático.

Além disso, é preciso aceder à experiência do *cogito ferido*.

O *cogito* é duplamente ferido: em sua condição e em sua situação. Uma não-coincidência consigo mesmo ou uma cisão interior e uma tensão entre finitude e infinitude, sedimenta a dramaticidade do *cogito*. Sistemáticamente, comenta Greisch: “*uma filosofia do cogito ferido se mostrará mais sensível às dimensões dramáticas e conflituais da existência humana*”.⁶³

O *cogito ferido* é a descoberta de que há uma compreensão de si que não é passível de prova e que não pode abdicar de passividades incontornáveis. O *cogito ferido* vem à tona na fenomenologia da vontade segundo a insurgência do *cogito* integral reclamado em VI e aprofunda sua efetividade pela experiência simbólica do homem. Assim, com essas lições, consolida-se a oposição às pretensões de imediatidade, apoditicidade, adequação, transparência, e toda possibilidade de auto-suficiência do *cogito*.

Greisch avança, então, sobre o *cogito* narrativo que reflete concomitante o avanço da fenomenologia hermenêutica de Ricœur, na verdade seu perfil característico e sua efetivação.

Considerando a teoria da tripla *mimésis* narrativa desenvolvida em TR, Greisch explora as variadas funções do *cogito* narrativo que se “*estendem do vasto campo do agir, da história vivida até os problemas da narração e da configuração literária, sem esquecer o diálogo com o leitor implicado*”⁶⁴.

Greisch conclui o seu trabalho analisando tópicos que configuram a problemática ricœuriana do homem capaz.

Com efeito, o tema *de l’homme agissant et souffrant* ou do homem capaz foi finalmente entrevisto por Ricœur como uma zona de dominância e convergência de seus múltiplos investimentos.

Para Greisch a fenomenologia do homem capaz deve ser refletida na direção da fecundidade do trabalho ricœuriano e, mais ainda, “*pode ser lida como uma nova tentativa de dar corpo ao projeto inicial de elaborar uma ‘poética da liberdade’*”⁶⁵. De parte de

⁶³ Greisch, J, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁴ Greisch, J, *op. cit.*, p. 208.

⁶⁵ Greisch, J, *op. cit.*, p. 24.

Ricœur, deve-se aquilatar a importância da problemática do homem capaz numa declaração que ele fez recentemente no prefácio do trabalho já citado de Fabrizio Turolto:

por contraste com a aparência de dispersão de minha obra, é, portanto, segundo a potência de recapitulação do tema do homem capaz, que me tem aparecido como um fio condutor aparentado aquele que tanto tenho admirado em Merleau-Ponty durante seus anos de aprendizagem: o tema do 'eu posso'⁶⁶.

Uma vez que nossa perspectiva busca o que nos parece tendencial e plausível ao se dirigir à orientação ricœuriana em torno do campo prático, tantas vezes expresso nas figuras do agir e que encontra, finalmente, no agir ético ou na ética o ponto de *orgue*, concorreremos para o que Ricœur denominou – na esteira do comentário que ele desenvolveu do texto de Jervolino - a visada de seu trabalho.

Adiantemos os passos.

⁶⁶ Turolto, F, *op. cit*, p. 15.

CAPÍTULO 2º: UMA RECONSTITUIÇÃO DA FILIAÇÃO FILOSÓFICA DE PAUL RICŒUR – TRADIÇÕES E ELEIÇÕES NA DIREÇÃO DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA

Uma reconstituição das filiações filosóficas de Paul Ricœur precisa ser justificada, isto é, posta no âmbito de algumas variáveis precisas ou de uma dada grade de interpretação. Isto posto, não em função de conclusões diferentes a que se podem chegar em consequência de escolhas ou enfoques distintos de sua obra, mas em função das leituras específicas e dos recortes efetuados na leitura dessa obra. Neste sentido, no modo de uma tarefa que module a visada ética, procederemos a uma prefiguração que se manteve sensível:

1º às orientações estabelecidas por Ricœur relativas à escolha do campo prático, que, conforme o seu relato, é muito antiga. Ele faz, então, quatro registros: i. o tratado de Lutero sobre o servo-arbítrio: *De la liberté chrétienne*; ii. o paradoxo político; iii. a admiração à tragédia grega; iv a influência inicial da teologia calvinista da predestinação.

2º aos vários níveis de sua filiação e diálogos, porquanto a prontidão de Ricœur ao debate, sustentado sobre o seu peremptório não ao confinamento e ao monólogo, foi inesgotável¹.

As influências em seu trabalho foram instituintes e tópicas, estruturais e atestatórias, retificadoras e retificadas. Ora, podemos falar em heranças arquitetônicas²; influências

¹ Ajustaríamos a essa prática da *symphilosophie* típica em Ricœur, conforme os moldes da já citada concepção que Jean Starobinski recolheu de Aristóteles, um outro traço que lhe é característico em o qual podemos incluir a sua atitude filosófica, qual seja: a *atenção*, nos moldes de uma filosofia da atenção como aquela que podemos aprender de Simone Weil. Promovida em *TR III*, a atenção associada à *iniciativa* é um quesito do *momento presente* à análise da temporalidade em Santo Agostinho, Husserl e Heidegger.

² E lembramos de Aristóteles, Kant, Lutero e Barth.

formativas³; leituras e descobertas conceituais⁴, embora devamos nos resguardar previamente de um zelo taxonômico e ressaltar que tais filiações, além de serem perpassadas por ajustes e enfrentamentos⁵, também, aqui e ali, refletiram contextos específicos de reflexão⁶.

3º evidentemente a contribuição ao arcabouço da questão ética. De fato, as filiações que se acumulam progressivamente desde os critérios precedentes convergem e atravessam o crivo deste terceiro quesito.

Deste modo, por exemplo, a contribuição teórica de Santo Agostinho e a de Aristóteles na construção do processo de interação entre tempo e narrativa em *Temps et récit*, onde, de uma parte, o tempo se constituiu enquanto o referente da narrativa e, de outra parte, a função narrativa representou a articulação do tempo segundo a forma da experiência humana, não capacitam os autores em foco ao plano das heranças arquitetônicas⁷.

Outras referências teóricas como as que influenciaram na construção do conceito de *inovação semântica*, fundamental, entre outros, no projeto filosófico de Ricœur, não alcançam o escopo de nossa investigação das heranças arquitetônicas, embora, naturalmente, devemos ter claro que as contribuições que Ricœur recolheu à formulação desse conceito, no contexto da metáfora e da narrativa, foram fundamentais para enfrentar o então grave problema da crise de sentido desencadeada pela descoberta do inescapável

³ E lembramos de Heidegger, Gadamer, Freud, Habermas e Rawls.

⁴ A exemplo do conceito de tempo em Agostinho e Aristóteles em *Tempo e narrativa*.

⁵ Ricœur admite que depois de conhecer o livro *L'Ordre du temps* de Krzytof Pomian alteraria a formulação de *Temps et récit*.

⁶ Não será demais registrar que essas influências sempre foram declaradas por Ricœur. A menção a esse seu procedimento, que Olivier Reboul anota relativamente a *La Métaphore vive*, se estende a sua obra. Diz-nos Reboul: “o autor tem a honestidade rara de jamais se atribuir uma idéia que se pode creditar a outro autor. *Seu cogito é um cogitamus*” (Reboul citado por Dosse, F, *op. cit.*, p. 428).

⁷ De inspiração agostiniana Ricœur ainda registra uma outra influência capital, “relativa ao mal e o pecado, que”, ele declara, “me conduziu à simbólica do mal” (CC, p. 47).

conflito das interpretações, uma crise em face do abismo do relativismo. Mais, o fenômeno da inovação semântica reflete um contexto determinado de enfrentamento, assimilação, ampliação e testagem das intuições fundamentais à maturação da fenomenologia hermenêutica em Paul Ricœur. Tal fenômeno trata da produção de um sentido novo da linguagem poética, que guarda afinidades, já em plena vigência e hegemonia do *linguistic turn*, com uma reaproximação heideggeriana ao ser-no-mundo pela linguagem.

Em síntese, malgrado sua importância, o que se pode argumentar é que o conceito de inovação semântica contribui para as formulações da filosofia hermenêutica do si, repercutindo conseguintemente como uma das soluções para a trajetória da subjetividade prática e, além disso, que é, somente por uma cadeia de nexos conceituais, isto é, indiretamente, que ele diz respeito à pergunta pelo ético, segundo as analogias do *je peux*.

Assim, uma última delimitação das filiações filosóficas formativas precisa sustentar-se, o quanto for possível, no entorno de uma indagação que responda em que medida essas primeiras heranças refletem ou remetem para a filosofia da ação moral ou da ética em Paul Ricœur. Daí que, aventurando sobre o campo do possível e poupando-nos de um cuidado e de uma expectativa de completude que extrapolem o foco dessa investigação, deveremos ter em mente os vestígios críticos de tais filiações sobre o aristotelismo e o kantismo da Pequena Ética em sua diferença e em sua conciliação ou complementaridade.

Nossa proposição - hipótese: seguirmos com o contexto das filosofias da existência que culmina em Gabriel Marcel e Karl Jaspers e com a filosofia reflexiva em Jean Nabert.

Ainda um esclarecimento: por que não Husserl? Por que não Heidegger?

Insistimos que não pretendemos subtrair o papel da fenomenologia ou da hermenêutica reconhecendo, no seguimento da tese de Skulason ou de Greisch, que elas

não têm papel somente metodológico mas também conceitual e mutuamente implicativo na arquitetura ricœuriana.

Husserl, por exemplo, é alinhado à caminhada de Ricœur desde *Volontaire et l'involontaire* até *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde se alternaram reiteradas abordagens fenomenológicas, integradas e maturadas com a fenomenologia hermenêutica do *si*: sejam aquelas do voluntário-involuntário, da temporalidade ou da memória e do esquecimento. Husserl ainda se deu por uma referência, porque a redução fenomenológica não foi, somente, uma mera possibilidade da filosofia concreta, mas também remeteu para uma estimável compreensão da subjetividade, sobretudo a primeira fenomenologia que pratica o *método* intencional, que é aquele ao qual Ricœur se incorpora e que se distingue da fenomenologia idealista da *doutrina* transcendental⁸.

Isto posto, nos dá, ainda que de passagem, uma breve dimensão do valor da fenomenologia nas referências de Ricœur, declarada entre as heranças filosóficas anotadas em *Du texte à l'action*⁹.

De outro modo, na linha do *método* intencional, a relação de Ricoeur com Husserl não pode ser parametrizada sem o capítulo da *crítica do aparecer* que consistiria numa crítica fenomenológica do sujeito, depois da crítica fenomenológica do objeto, e que Husserl não concebeu promover. Nesse caso, seria necessário estabelecer um pressuposto

⁸ A tese recorrentemente renovada por Ricœur de ultrapassamento da imediatidade do *cogito-sum* cartesiano é já a condição inultrapassável da fenomenologia. Se a condição instauradora da consciência se funda no fato desta ser *consciência de...*, *consciência dirigida a...*, então a fenomenologia vence o objetivismo da descrição empírica e o círculo vicioso e inócuo do sujeito consigo mesmo, quer dizer, a coincidência de si a si. Contudo, do ponto de vista da fenomenologia transcendental, se “*as coisas se constituem não somente para mim, mas em mim e a partir de mim, a fenomenologia não é mais o reconhecimento do outro em sua alteridade, mas, como o próprio Husserl comentará nas Meditações Cartesianas, a explicitação do eu-mônada*” (EP, p. 158).

⁹ Ricœur esclarece àquela altura que sua tradição filosófica “*está na linha de uma filosofia reflexiva; permanece na esfera de influência da fenomenologia husserliana; deseja ser uma variante hermenêutica desta fenomenologia* (TA, p. 37). Nesse caso, a reflexão coloca a questão fundamental relativa à subjetividade onde “*a fenomenologia – e, sobretudo, a hermenêutica – representa, ao mesmo tempo, uma realização e uma transformação radical do próprio programa da filosofia reflexiva*” (Ricœur, P., op. cit., p. 37).

fundamental da grade de leitura ricoeuriana relativamente à fenomenologia husserliana, qual seja, a relação que Ricoeur desenvolve entre Husserl e Kant e que pode ser sumariada no raciocínio que se segue: “Husserl faz a fenomenologia. Mas Kant a limita e a funda”¹⁰.

O painel da filosofia da vontade foi composto sobre essa ótica. O problema de *Le volontaire et l'involontaire*, num tempo, promoveu uma fenomenologia do querer que se instalou e desenvolveu nos limites críticos da própria fenomenologia transcendental e sua vaidosa pretensão de ser a “obra desse Si que se quereria para Si e sem raízes ontológicas”¹¹. Em *Le volontaire et l'involontaire* se prevê e se demanda uma passagem à fenomenologia ontológica “que é, a seu turno, uma sorte de conversão que descentra do Si, a preocupação ontológica”¹².

E a hermenêutica? Ela permanece uma ampliação conceitual e metodológica e uma orientação para a reflexão de *si*¹³.

¹⁰ EP, p. 250. Kant, insista-se, foi, aliás, quem liberou a meditação desimpedida sobre a existência a partir de Kierkegaard, por intermédio de sua filosofia da finitude e de sua abertura metafísica sobre a reflexão da liberdade. Se estivéssemos empenhados em delinear a antropologia filosófica ricoeuriana cujos desfechos culminaram no leque de possibilidades do *homem capaz*, não seria excessivo perguntar, à maneira da pergunta por Husserl ou Heidegger: *Por que não Kant?* Sobre Kant, para reforçar tal expectativa, diz-nos Ricoeur em CC, “eu permaneço um outro tanto devedor de Kant e, eu diria de bom grado que nunca cessei de ser finalmente uma sorte de pós-kantiano – através de Husserl e de Nabert -, em verdade um kantiano pós-hegeliano, como eu me divirto em dizer” (Ricoeur, P, op. cit., p. 128).

¹¹ EP, p. 86.

¹² Ricoeur, P., EP, p. 86. Da leitura ricoeuriana de Husserl, relativamente à superação da fenomenologia transcendental e sua egologia, ainda registramos: i. que Ricoeur manifestou no verbete *La phénoménologie existentielle*, por ele elaborado para o volume XIX da *Encyclopédie française: Philosophie, Religion* de 1957, uma perspectiva em tornar a fenomenologia transcendental um método ao serviço de uma problemática, no caso, a problemática da existência. Nesse caso, o volume *Le volontaire et l'involontaire* vem se adequar na categoria de exemplo; ii. no campo da ação, a fenomenologia da vontade permite “dissipar certos equívocos da Sinngebung que não podem ser suprimidos sobre o plano de uma teoria da ‘representação’” (EP, p. 72). Novamente na direção do ontológico, a existência voluntária impõe dificuldades à criação por si do *Ego-cogito* transcendental. A propósito, a problemática husserliana das *sínteses passivas* mereceria aqui uma atenção mais detida.

¹³ Assim, Heidegger ou mesmo Gadamer são interlocutores de um diálogo recorrente e representativo: eles são referências situadas. Heidegger, aliás, será dimensionado no plano dos referenciais da filosofia da existência e relativamente à questão ética.

Contudo, se essas e outras referências e suas possibilidades devem ser identificadas como determinantes, não contemplam, ao nosso ver, as demandas aqui elencadas e, então, delineadas.

2.1. O EXISTENCIALISMO E A CRÍTICA DO SABER – SUBJETIVIDADE E LIBERDADE EM GABRIEL MARCEL E KARL JASPERS

O existencialismo, quer dizer, esse contra-ataque datado que aspirou acordar a reflexão filosófica para a singularidade da existência absoluta, contra os sistemas da filosofia e o reducionismo imperialista do pensamento, tornado instrumento ou técnica de manipulação dos objetos, jamais suportou a consolação empírica; esteve sempre à margem da aspiração do entendimento ao universal e, em tese estranhou a sua própria passagem: do surto à moda e à tagarelice ou ao falatório¹⁴; do despertar pleno de angústia da existência autêntica – que exige a conversão pessoal desencadeada, por exemplo, pelo *Ursprung* (*surgimento original*) que se assegura de si em Jaspers ou pela opção na *vida autêntica* do *Dasein* heideggeriano que *sabe que vai morrer* - à sua escolarização, praticada pela seriedade dos professores¹⁵.

O existencialismo deve ser conjugado no plural, porquanto os seus vários representantes comungam e se diferenciam em todo momento, seguindo o rastro de

¹⁴ O falatório aqui entendido no sentido em que a expressão alemã *das Geredete* corresponde à superficialidade e banalização da fala, onde, pode-se dizer, está-se no mundo do *on*, em meio à aglomeração, sob a égide da tagarelice descompromissada.

¹⁵ Kierkegaard distingue duas seriedades em seu *Post-scriptum*: a seriedade dos professores, limitada, repetitiva e indisponível; a seriedade existencial que Mounier explicita como “*simultaneamente compromisso e descompromisso, preocupação de presença e preocupação de inserção, temor de imobilização em pensamentos adquiridos e em fidelidades indelévels*” (*Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963. p. 46). Como diria Kierkegaard no paroxismo de seu cristianismo desesperado: “*a inquietude é o verdadeiro comportamento em relação à vida, diante de nossa realidade pessoal e, conseqüentemente, para o cristão, ela é a seriedade por excelência; a altivez das ciências imparciais, bem longe de ser uma seriedade ainda superior é, para ele, somente farsa e vaidade*”(Kierkegaard, Soeren. *Traité du Désespoir*. Paris: Galimard, 1949. p. 48).

radicalidades e tensionamentos e em prontidão permanente à existência - absoluta em sua aventura única -, em face de si mesma, de todo outro e do mundo.

O rastro do existencialismo que trilharemos será, porém, aquele que se refere ao *quem* da liberdade existencial, na medida em que esta será a marca que se imporá ao projeto ético de Ricœur. Para isso, é preciso perguntar antes: as filosofias da existência, que em seus vários domínios temáticos pretenderam testemunhar a decisão pela existência, são ou suscitam uma ética? Pode ocorrer de uma filosofia da liberdade não visualizar e, mais que isso, não pretender uma ética?

Nesta direção, o meditar de outros segundo um discurso pontuado ou seletivo, será um modo de falar de Ricœur no diálogo com a sua formação.

2.1.1. HORIZONTE ÉTICO NAS FILOSOFIAS DA EXISTÊNCIA

Recordando Jaspers, Ricœur-Dufrenne explicitam a existência enquanto “*o indivíduo no sentido o mais profundo da palavra: não o indivíduo biológico definido pelo cuidado vital, mas o indivíduo livre definido pelo cuidado com o ser*”¹⁶. Ora, é insuficiente se caracterizar a evidência de que um cuidado de ser ou um cuidado do ser sustentem necessariamente uma afinidade, uma simpatia ou um compromisso com o *ser-com* nos modos de um dado vínculo ético-político. Kierkegaard, Heidegger e Sartre confirmam essa suspeita.

Foi Kierkegaard quem descortinou o *poder de ser* o mais efetivo, por intermédio do *vir a si* que a angústia provoca no homem e, assim, emprestou definitivamente o seu nome ao advento do que se nomeou posteriormente a Filosofia da Existência. Para Kierkegaard a angústia é a síncope da liberdade, o modo de sua irrupção no mundo. Com a explicitação do

¹⁶ *KJPE*, p. 22. Em Kierkegaard o *escolhe-te a ti mesmo* instaura um modo da estima de si existencial.

conceito de *angústia*, nesse desbaratamento da vertigem e do estremecimento enraizado na liberdade a mais pessoal, a mais autêntica, ele é tratado como o pai do existencialismo.

Ocorre, então, que para Kierkegaard o estádio ético que já se insinua sobre a reconquista da existência e, destaca-se da existência perdida que caracteriza o estádio estético do sedutor – a exemplo de Johannes de seu *Diário de um sedutor* ou dos libertinos donjuanescos do século XVIII -, deve ser suspenso, se se pretende a existência autêntica, à passagem ao estádio religioso que lhe é superior¹⁷.

A existência absoluta é aquela da fé, incomunicável e sem garantias, onde só então e finalmente se ousa ser um indivíduo. A fé, esclarece Kierkegaard, “*é justamente aquele paradoxo segundo o qual o Indivíduo se encontra como tal acima do geral*”¹⁸. Essa fé não tem relação com a consolação, mas com o desespero porque o cristianismo de Kierkegaard é o cristianismo terrífico da derrelição total¹⁹.

Na clarificação da densidade do significado da fé em Kierkegaard, Jaspers, que se perguntava sobre a fé filosófica, avança no conjunto de ensaios reunidos na obra

¹⁷ O estádio estético representa o primeiro estádio da dialética da existência, ele é o lugar da indiferença à opção, da cotidianidade; o estádio ético representa o batismo da vontade em que a existência escolhe querer e, então se pode dizer que o homem é aquilo em que se torna; o estádio religioso, implica a suspensão do estádio do homem geral da ética que, de sua parte, superou o homem acidental da estética. O estádio religioso é o estádio da solidão e da finitude, aquela do cavaleiro da fé.

¹⁸ Kierkegaard, S.. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial S.A., 1974. p. 284. É aqui que a fé promove a suspensão teleológica da moralidade e Kierkegaard distingue o heroísmo trágico de um Agamenon que mandou sacrificar sua filha Ifigênia, como um ato que ainda se busca justificar; o ato de fé de Abraão e sua conduta estritamente pessoal, inexplicável, absurda. Se a solidão do herói ainda está no geral, quer dizer na efetuação do destino ou no cumprimento do dever, quicá ainda insondável para a sua época, a suspensão desse estádio promovida por Abraão fá-lo indivíduo enquanto tal, não avaliável, portador de uma virtude exclusivamente pessoal, privada, distinta das virtudes morais. Sua absoluta solidão de ter superado o geral, não teria parâmetro de compreensão. Se a história de Abraão não caracterizasse uma suspensão teleológica da moral, ele não seria incluído na categoria dos pais da fé, mas poderia ser enquadrado naquela dos criminosos comuns. Kierkegaard corria o risco das interpretações banalizadas, mas ele insistiria como Nietzsche, seu irmão na exceção: o indivíduo é o extraordinário e os pais não têm o direito de matar seus filhos.

¹⁹ Essa a grande heresia, esse o cristianismo que “*se insurge sobre a ruína de toda apologética, de toda teologia, de todo catecismo; ele denuncia a falência do cristianismo moderno, tanto protestante quanto católico; ele invoca um cristianismo impossível, radicalmente contemporâneo dos primeiros discípulos na decisão negativa do mártir: tal é a transcendência para lá de toda justificação, toda comunidade, toda continuidade, toda autoridade. Face a Kierkegaard, Nietzsche; para ele Deus está morto*” (KJPE, 25).

Razão e existência (Vernunft und Existenz) para uma demarcação da perfuração radical da filosofia do ser, desencadeada pela vaga do existencialismo ante a herança que vai de Parmênides a Hegel, porquanto, nessa conjuntura pós-ilustração, a proposição *a fé é o ser*, se insurge, para lá das fronteiras do válido, no confronto da fórmula *o pensamento é o ser*. Nessa vaga de subversão e resistência e para que se desenhe a extensão do potencial de excesso e de exceção dessa filosofia dos limites, Jaspers arremete na aproximação das noções de fé em Kierkegaard e de vontade de potência em Nietzsche segundo os seus potenciais ilimitados de exegese.

Para dimensionar no ato de fé essa cumeada do *vir a si* da existência, seria necessário trazer a lume o outro foco do existencialismo: a transcendência. Com efeito, ressaltando as concepções e os usos distintos da idéia de transcendência, que constroem uma das principais distinções entre as reflexões de Heidegger e de Sartre de um lado e de Gabriel Marcel e Jaspers de outro, pode-se sustentar com Dufrenne-Ricœur que “*a filosofia existencial é uma filosofia com dois focos: a liberdade e a Transcendência*”²⁰.

A filosofia da existência é uma filosofia da transcendência, de uma dupla transcendência, aquela do exercício de existir na liberdade e aquela que se manifesta a essa existência. A questão da transcendência, no sentido existencial, será mesmo uma questão limite que persistirá no curso da Filosofia da Vontade de Ricœur, tanto em vistas da tese da descentração do *cogito* que o conduziu ao *cogito integral*, quanto na nunca concluída poética da vontade.

Para os existencialismos surgidos na esteira de Kierkegaard e mesmo para uma ontologia como aquela de Heidegger, cuja investigação do sentido do ser é empreendida com a analítica do *Dasein* em seu modo de ser privilegiado, existir já é transcender, é-o

²⁰ *KJPE*, p. 237.

porque, enquanto tal, a existência por si mesma é salto; surto; *Ursprung* se recordamos Jaspers ou Heidegger; enraizamento em Marcel; o *éclatement* de que fala Sartre; o ser-para-a-frente-de-si-mesmo (*Sich-vorweg-sein*)²¹ que mobiliza Heidegger.

Para Kierkegaard, somente no estágio religioso, esse ato de se transcender alcança a transcendência, não para realizar alguma forma de transparência, não porque o extremo despojamento solitário e silencioso de minha inconfundível existência perante Deus mobilize aí a exemplaridade da exceção insular. “*O acento*”, diz-nos Mounier, “*não recai sobre o isolamento do eu, mas sobre a intensidade da relação – o ‘apaixonado interesse’ – que liga a Deus, e, através dele, aos seres e às coisas*”²².

Assim, no estágio ético se mantém uma passagem necessária, mas não mais que um *locus* dos compromissos inferiores da existência autêntica.

Ricœur conserva esse aprendizado das lições de Kierkegaard sobre o estágio ético como uma leitura reconhecida do “*conflito dramático, existencial que opõe totalmente Kierkegaard a Hegel*” mas, que, não obstante, em sua crítica do estágio ético da existência, não o impede de partilhar com Hegel a oposição a Kant²³. Daí, discordando de Kant, ele e Hegel se juntam à denúncia contra *a visão ética do mundo*, numa crítica da moralidade. Contra Hegel, Kierkegaard observa na eticidade a representação do estágio ético da existência.

²¹ Cf.: Em *Ser e tempo* da edição da editora Vozes se traduz a expressão *Sich-vorweg-sein des Dasein* como *preceder a si mesma da pre-sença* (*Dasein*) que corresponde à antecipação constante do *Dasein* sobre si mesmo em tudo que é ou deixa de ser.

²² Mounier, E, *op. cit.*, p. 100.

²³ L2, p. 39. Desde Wahl até Jolivet, a recepção francesa de Kierkegaard reconhece que o seu pensamento não seria possível sem o idealismo alemão. Dosse lembra que Ricœur “*situa Kierkegaard como ponto de desembocadura de uma tradição filosófica herdada de Kant, Fichte e Schelling.*” (Dosse, F. *op. cit.*, p. 123).

No entanto, Ricœur acrescenta uma segunda leitura de Kierkegaard, que “*é, também, necessariamente uma segunda leitura do idealismo alemão*”²⁴. É importante destacar que em Kierkegaard há um retorno a Kant na forma de uma releitura que ousa mais que Kant, algo como o que pretendeu o idealismo alemão e Schopenhauer e, mais matizadamente, Jaspers e também Heidegger quando se apresentou para a tarefa de “*interpretar a Crítica da razão pura de Kant como uma fundamentação da metafísica*”²⁵.

Essa segunda leitura de Kierkegaard se relaciona inicialmente à tarefa que Kant principia na *Crítica da razão pura* com o estabelecimento da função filosófica do limite, nesse caso, debruçada sobre *as condições de possibilidade de uma experiência* engendrada pelas formas *a priori* da sensibilidade; as categorias do entendimento e, negativamente, pelas aspirações dialéticas da razão e sua tarefa reguladora. Kierkegaard desvela de sua parte a função filosófica do paradoxo, no plano – e aqui recorreremos à analogia – da crítica e das categorias do existente²⁶.

O espírito filosófico que reconhece que a razão cobre regiões mais vastas que aquela do entendimento é animado, no fluxo de possibilidades do não-objetivável, do não-representável, pela celebrada sentença kantiana: “*Eu tenho criticado o saber e instituído a crença*”. Jaspers, a esse propósito, tipifica as torções do pensamento (*Denken*). O pensamento representativo (*gegenstandlicheklare Denken*), quer dizer, o entendimento é uma de suas manifestações. Há também, um pensamento metafísico (*metaphysisches Denken*), um pensamento relativo à exploração do mundo (*weltorientierendes Denken*) e um pensamento que ilumina a existência (*existenzerhellendes Denken*). Há algo desse

²⁴ L2, p. 36. Essa segunda leitura, Ricœur esclarece, deve ser submetida previamente ao aclaramento da aparente lógica da seqüência que vai de Kant a Hegel.

²⁵ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. p. 9.

²⁶ Ricœur elenca algumas: a eternidade e o instante, o indivíduo, o existente, a escolha, o único, a subjetividade, o estar diante de Deus, o absurdo (Cf.. Ricœur, P. *Filosofar após Kierkegaard*. In L2, p.36).

quinhão que é partilhado, na clareira do ser, com a experiência do pensar em Heidegger. Aí, o Ser já se destinou ao pensar que, em sua extrapolação, já não é filosofia, ao menos como a tradição metafísica pós-socrática a concebeu.

E é esse campo kantiano de possibilidades, aberto com a tarefa da razão e pela razão prática em sua repercussão sobre o ético liberado do formalismo, que se vai de Kierkegaard a Jaspers e de Jaspers a Ricœur. Daí, Ricœur se pergunta no desdobramento desta passagem:

assim, não poderíamos dizer que as categorias kierkegaardianas da existência constituem uma resposta aos problemas da Razão prática levados a um impasse por Kant? As categorias da existência são para a ética o que as categorias da objetividade são para a física. Elas são as *condições de possibilidade de uma experiência*, não da experiência física ou de uma experiência paralela à experiência física, mas de uma experiência fundamental, a da realização de nosso desejo e de nosso esforço em vista de ser²⁷.

No entanto, conforme o registro de Mounier, não se invalida para Kierkegaard e não deixa de martelar na reflexão existencialista o problema que se segue:

se não há sistema da existência, mas apenas existentes singulares e opções irreduzíveis a qualquer generalidade ética, o universo do existente corre o risco de se fragmentar irremediavelmente numa profusão de indivíduos isolados, e o indivíduo numa profusão de decisões arbitrárias e incomunicáveis²⁸.

2.1.1.1. SARTRE E A LIBERDADE HUMANA OU DO NADA SER

O sentido dessa questão não recuou em Sartre para quem, reiterando a penúria das compulsões da filosofia em se fazer sistema, a filosofia da existência manteve-se uma reação da filosofia do homem deslindada pela inauguração cartesiana do *cogito*.

²⁷ Ricœur, P. Filosofar após Kierkegaard. In *L2*, p. 37. Sobre a relação entre os estádios ético e religioso é importante se ter claro que “em Ricœur se encontra a importância da dimensão da fé com a noção de promessa ou com a centralidade da ética, então que em Kierkegaard a posição da fé é de uma certa maneira um ultrapassamento” (Dosse, F, *op. cit.*, p. 122). No entanto, dessa questão, releva-se que se Ricœur está atento à discussão da liberdade segundo a esperança, não é menos efetivo o sentido marcadamente laico de sua Pequena Ética.

²⁸ Mounier, E, *op. cit.*, p. 98.

Em Sartre o tema do malogro, da impotência e do nada lhe foram tão inapelavelmente arquitetônicos que, por motivações outras que a de Heidegger, para quem o pensar do ser e para o ser não mediava uma proximidade com o existencialismo, para muitos de seus críticos o seu existencialismo era, na verdade, um inexistencialismo: esse não-ser, que é uma fissura no *ser* e se chama existência, o *nada* ou, em outros termos, a liberdade total.

O nada é o pleno de possibilidades que se arranca à viscosidade do pleno de impossibilidades: o ser. Este, a indiferença do maciço absoluto, a necessidade, a declaração da impotência e fatuidade do homem e da história; aquele o vazio absoluto - a contingência, o advento do homem e da história, a chegada da existência humana ao mundo. Eis a liberdade: menos a contingência de estar aí do que de ser assim.

Essa perspectiva sartreana é fundamental para Ricœur, não porque ele tenha alguma afinidade com ela, mas precisamente porque essa concepção do ser rebate frontalmente com a sua leitura marceliana e nabertiana e ensina, pelo viés da diferença, a construção matizada de sua visão do ser, irreduzível à pura negação e à alternativa *ou isso.. ou aquilo...* do ser e do nada.

Haveria em Sartre, em sua demissão do ser, algo como a tentação de uma outra destituição tão dramática da existência como aquela do homem demissionário da existência inautêntica, não porque o humanismo re-significado do existencialismo sartreano perca de vista a responsabilidade do indivíduo e a dignidade humana, mas porque a liberdade total confere a essa responsabilidade da lucidez absoluta e a essa dignidade da plenipotência individual um impasse insuperável, num tempo: fardo e gratuidade. A liberdade total é o absoluto da existência, não tem fundamento nem visada, quer dizer, conclui-se nela mesma, em seu acontecer puro.

Os temas do malogro, da impotência e do nada são comuns às filosofias da existência. O malogro é inexorável à existência, ele indica esse negativo da ação humana, o ser sempre contingente. O malogro é a marca do abrupto nesse *por conta e risco* de toda ação finita da existência humana. O tema da *repetição* em Kierkegaard, o *eterno retorno* de Nietzsche, a infelicidade da ação para Jaspers testemunham essa fratura na ação, essa fratura que é a ação. Mas este se destinar da ação não é apatia, mas aprendizado do sentido da ação autêntica; índice do desvio da ação condicionada; dos mecanismos da ordem empírica. É que “há um abismo”, destaca Mounier, “entre a experiência do malogro e o niilismo, entre a ação quebrada e a ação inútil”²⁹.

Esse malogro de ter nascido e ter de morrer em que Sartre detidamente se atém, é-lhe a testificação do absurdo. Divergindo do conceito de ser-para-a-morte desenvolvido em *Ser e tempo* de Heidegger, dessa perspectiva para a qual a morte dá um sentido e revela a possibilidade suprema da vida, para Sartre a morte consagra o *non-sense* da vida. Contra Heidegger, Sartre defende que

a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é um *fato contingente* que, enquanto tal, me escapa por princípio e pertence originariamente a minha facticidade. [...] A morte é um puro fato, como o nascimento; vem-nos desde fora e nos transforma em exterioridade. No fundo não se distingue de nenhum modo do nascimento, e a esta identidade do nascimento e da morte denominamos facticidade³⁰.

Feito o balanço e pesados os acontecimentos do fazer mundo da liberdade engajada, resta o epitáfio: a existência – essa epifania da ação - é a ocasião de uma morte adiada.

Então, se já não se evoca o niilismo, a inapelável falta de quaisquer recursos, podemos invocar o primado da existência sobre uma ética; sua não-essencialidade ou o seu

²⁹ Mounier, E., *op. cit.*, p. 172.

³⁰ Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada – Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983. p. 666.

adiamento; sua superação ou seu principiar esvanecente. Há, ainda, a solidão da existência livre, encrispada pela dilacerante proximidade do outro e inflacionada com a pergunta metafísica *por que há outros?* Há, também, o abismo inexpugnável que a autarquia do ser-para-si, não obstante, não escolheu fundar.

Se há um fundamento da ética existencial este é o não fundamento da existência livre. O dilema: é possível uma ética à altura da liberdade do homem sartreano? ou, de outro modo e, sem dilema: a liberdade, ao menos necessariamente, não deve ter nem atrás de si nem diante de si uma ética.

Com efeito, quando em *O ser e o Nada* Sartre descreve, na terceira parte, *as relações concretas com o próximo*, particularmente o segundo tipo de atitude relativa ao próximo – a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo, e reafirma, como na primeira atitude –, o amor, a linguagem, o masoquismo, o seu fracasso, ele deixa registrado numa nota que “*estas considerações não excluem a possibilidade de uma moral de liberação e salvação. Mas esta deve alcançar-se no término de uma conversão radical, de que não podemos tratar aqui*”³¹.

O homem em Sartre, “*não pode ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não é*”³². Sua transcendência é autotranscendência, fazer-se infinitamente na liberdade, ação sem repouso e, não está perante nada, daí que seja “*impossível*”, ironiza Mounier, “*que o herói sartreano não reencontre a tentação do gratuito*”³³.

³¹ Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada – Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983. p. 511.

³² Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 546.

³³ Mounier, E. *op. cit.*, p. 188.

Certamente, a ontologia fenomenológica do ser do *em-si* e do nada da *liberdade* “*não pode formular de per si prescrições morais*”³⁴. Mas Sartre não projetou e não poderia se deter numa ética. O escopo de sua filosofia da existência era outro, senão num sentido que permite recuar a Kierkegaard ou remeter a Heidegger, ao menos pelo instituto da liberdade.

Repercuta o fato de que a fenomenologia da liberdade de Sartre se estabelecia como uma ontologia precavida de alteridades; de quaisquer passividades; de quaisquer *a priori* sobre o que devemos fazer; de quaisquer *a posteriori* impeditivos da liberdade e, por certo, de quaisquer paradigmas éticos: teleológico ou deontológico.

Ricœur, quando da recordação de sua decisão pela reflexão da *praxis*, ainda observa o cerco da subjetividade husserliana no existencialismo de Sartre, presente, aliás, em Merleau-Ponty: “*Era precisamente o campo da prática individual e coletiva que nem a fenomenologia husserliana não me parecia cobrir, nem o primeiro existencialismo – aquele de Sartre – que era muito subjetivista e que também não abria o campo da prática*”³⁵.

³⁴ Sartre, J.-P.. *op. cit.*, p. 757. O texto *O existencialismo é um humanismo* não é suficiente para esclarecer ou propor a sustentação de uma ética, ainda que pretendidamente uma ética existencial. Muito cedo se perguntou pela ética do existencialismo, particularmente, aquele de Sartre. Jeanson enveredou sobre a questão moral em Sartre desde 1947 (Cf. Jeanson, F. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965). Mas recentemente Alain Renaut escrevendo sobre Sartre discorreu-lhe um capítulo relativo à *ética impossível* (Cf.. Renaut, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993. p. 153-233).

³⁵ Ricœur, P. De la volonté à l'acte: un entretein. In Bouchindhomme, C; Rochilitz, R. *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Paris: CERF, Coll, Procope, 1990. p. 18. Sobre Sartre, fica um impasse conceitual: Estamos diante de uma ontologia da inexistência e de uma sorte de bela alma da religião laica? Sponville, nas bases de Spinoza, levanta uma reflexão sobre o problema da liberdade e do mal, que enreda Sartre ainda mais nas armadilhas do sujeito: “*como escolheríamos o que somos, aliás, já que toda escolha supõe o que somos e depende disso?*” E ele prossegue: “*Como a existência precederia a essência – não seria existência de nada, seria apenas, portanto, inexistência. Essa liberdade não passaria de um nada, o que dá razão a Sartre e o refuta*” (Comte-Sponville, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 138).

2.1.1.2. HEIDEGGER E A LIBERDADE DO DASEIN

Quanto a Heidegger, a questão do ser lhe bastava, se bastava. Entre *Ser e tempo* de 1927 e o opúsculo *Der Feldweg (Caminho do Campo)* de 1953, em passando por *Sobre o humanismo* escrito em 1946, há uma sensível mudança de tom e até de foco, mas não se contesta que o que está em jogo é a experiência do ser, seja com o pensar o ser na existência; seja com o ser que advém ao pensar na ex-sistência.

Mas entre o *ser-lançado* e a *clareira do ser* há graduações de um pensar das origens que busca o dizer do ser. Numa imagem, podemos pensar que entre a investidura de Odisseu – o rei navegante e a insistência de Holderlin – o poeta do campo, há distinção: o navegante Odisseu e o pastor Holderlin são afetados respectivamente pelas vagas de Poseidon ou pelo raio de Apolo não segundo as mesmas expectativas de ser. Não envolve a mesma disposição de transcendência o ser *projeto* ou o ser *ex-tase* - este “*estar fora (Hinaus-stehen) na Verdade do Ser*”³⁶.

De outra parte, também pode ser que a suposta distinção oculte uma passagem, como quando, com o tempo, o marinheiro se recolhe no campo e aguarda, não por cansaço, mas em realizando aí a sua possibilidade, em saindo para a sua verdade: a verdade do ser – acontecimento (*Ereignis*) e destino (*Geschick*).

Seriam o mesmo, destinar-se e destino? Seria o mesmo transcender para o que se é? Heidegger parece se orientar nessas coordenadas quando ao comentar em *Sobre o humanismo* a frase, grifada em *Ser e Tempo*, “*a essência do ser-aí consiste em sua existência*”, procura esclarecer que a mesma quer dizer: “*O homem desdobra-se assim no*

³⁶ Miranda, Maria do C. Tavares de. Introduções. In Heidegger, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. p. 2.

seu ser (west) que ele é o aí, isto é, a clareira do ser. Este ser do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ex-sistência, isto é, significa o traço fundamental da in-sistência ex-stática na verdade do ser”³⁷.

O primeiro *Dasein* de Heidegger, aquele de *Ser e Tempo*, fundava a fenomenologia hermenêutica do compreender precisamente em seu modo de *ser-em* um mundo, distinguido e descrente da aposta muito psicologizante, muito romântica, no *Ser-com* (*Mitsein*) em que a epistemologia hermenêutica do compreender procurava se fundamentar. Isto não quer dizer que o modo de ser *com* (*mit*) seja ignorado por Heidegger. De fato, ele entende que *na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença*³⁸.

Ocorre que o *Dasein* é abertura, mas não é enquanto *Mitsein* que ele se define pela sua existência autêntica, no modo próprio da compreensão do ser porque, já sendo em sua essência compreensivo, ele “*está desde o início, junto ao que ele compreende*”³⁹.

A relação com o outro vem representar para o *Dasein* a ainda manifestação do *Dasein* cotidiano em sua vida inautêntica. Neste contexto, a questão da compreensão mostra expressamente o vigor filosófico de seu descolamento da epistemologia hermenêutica enriquecida pela tradição alemã até Dilthey e destaca o sentido efetivo de

³⁷ Heidegger, M. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editora, 1985. p. 48. Diferentemente de Sartre para quem a precedência da existência sobre a essência corresponde à renovação dos caminhos trilhados pela subjetividade e o seu fazer-mundo da liberdade, em Heidegger, aquilo em que a existência consiste corresponde, desde *Ser e Tempo*, ao *ser-possível* do *Dasein* relacionado com o sentido do ser. Busca-se, então, a realização de uma ontologia da historicidade e não caminhos que coincidam com demandas quaisquer da subjetividade.

³⁸ Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 170. Nesta edição de *Ser e Tempo* se verte o termo *Dasein* para o termo *pre-sença*.

³⁹ Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 223.

uma ontologia hermenêutica. Pode-se, então, com esse movimento do *ser-em* em *ser-com*, identificando esse teor de diferenciação da hermenêutica heideggeriana, apontar-lhes a gradação. Nessa direção, Ricœur elucida que, “ *se existe uma região do ser, onde reina a inautenticidade, é exatamente na relação de cada um com todo o outrem possível; é por isso que o grande capítulo sobre o ser-com é um debate com o alguém(on), como lar e lugar privilegiado da dissimulação*”⁴⁰.

Daí, Ricœur complementa: “*não admira, portanto, que não seja por uma reflexão sobre o ser-com, mas sobre o ser-em, que a ontologia da compreensão pode começar*”⁴¹.

Neste caso, a identificação da existência inautêntica com o empastelamento do ser *on* e sua incômoda afinidade com o ser-com, parece constituir um entrave, senão a necessidade, à relevância de um pensamento sobre o ético, ao menos no sentido que dele se aprendeu em Kierkegaard. O *Mitsein* nos recorda a abertura do *Dasein*, sua condição de *ser-em-situação*, de ser *preocupado*⁴², mas o *Dasein* resiste: a essa *medianidade* no *on* anônimo do *Dasein* cotidiano; a secundarização redutora da angústia (Angst).

Não há *Dasein* sem mundo e, portanto, *preocupar-se* não é uma escolha, mas uma condição. O que acontece é que o que é *propriedade* da preocupação, o que lhe é próprio em sua vivência temporal somente ocorre quando o *Dasein* desperta pela angústia para a sua condição, para o seu *poder-ser*.

⁴⁰ TA, p. 97.

⁴¹ Ricœur, P, *op. cit.*, p. 97. Ricœur arremata esse pensamento dizendo: “ *Não ser-com um outro que duplicaria a minha subjetividade, mas ser-no-mundo. Esta descolação do lugar filosófico é tão importante como a transferência do problema do método para o problema do ser. A questão mundo ocupa o lugar da questão outrem. Ao mundanizar, assim, o compreender, Heidegger despsicologiza-o*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 98).

⁴² A *preocupação* (*Fürsorge*) se articula com a *cura* ou o *cuidado* (*Sorge*) a depender do tipo de relação concreta do *Dasein* e, com a *ocupação* (*Bersorgen*) que explicita o exercício de sua presença no mundo.

Mas o despertar não é algo dado, imediato, o *Dasein* geralmente está ocupado com o mundo objetivo de coisas presentes – fixas e espacializadas -; com o mundo subjetivo da consciência e com o mundo intersubjetivo do *a gente* (*Man*). Estes mundos assim expostos são mundos do conforto e do habitual, do alívio e da fuga, da manualidade intramundana, do instrumento, da publicidade, índices do decaimento do *Dasein* na *impropriedade*: eis uma vasta região do esquecimento do ser: “ *a impropriedade pode determinar toda a concreção da pre-sença (Dasein) em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres*”⁴³.

Esse mundo do *a gente* (*Man* – que também se traduz como *impessoal*), é, como os outros, um mundo de simulacro que elimina o ônus de viver do *Dasein*, mas lhe cobra em contrapartida um preço insuportável: a liberdade, o *poder-ser*. Quando se vive como *a gente*, diz-nos Heidegger: “*Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem da pre-sença cotidiana, é ninguém, a quem a pre-sença já se entregou na convivência de um com o outro*”⁴⁴.

Doutro modo, é a angústia que é o *quem* originário da pergunta pelo sentido do ser. A angústia é o irreduzível do *Dasein* e, enquanto sua situação fundamental, concede o seu despertar efetivo para a existência. Sartre pensou que o nada que a angústia manifesta era a liberdade de uma subjetividade, mas não foi isso que seu mestre pretendeu dizer. Heidegger insiste na dimensão ontológica da angústia, despsicologiza-a. Daí que a abertura da angústia ao *ser-possível* ou a liberdade começada do *Dasein* não corresponde a um momento existencial de livre escolha ou de escolha responsável no horizonte da conduta ou do valor; não corresponde a um momento da opção existencial, do *ou...ou...* A angústia,

⁴³ Heidegger, M, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 78.

⁴⁴ Heidegger, M, *idem-ibidem*, p. 181.

diz-nos Heidegger: “singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades”⁴⁵.

Ora, se a angústia escancara a originária solidão existencial do *Dasein* lançando-o ao campo do possível, é neste singular estranhamento de não se sentir em casa que se confere a sua mais fiel propriedade que é aquela possibilidade de ser “aquilo que já sempre é”⁴⁶.

A angústia isola, revela o *Dasein* como *solus ipse* e é desse modo que Safranski pode comentar: “Quem tem angústia, a esse mundo não tem mais nada a oferecer, nem mesmo o estar-junto de outros”⁴⁷.

Ocorre que até *Ser e Tempo* a questão do sentido do ser se atola nos patamares da questão do *Dasein* que, não obstante, efetiva o salto do ôntico para o ontológico. Vencido, então, esse excessivo destaque, o posterior desdobramento da investigação de Heidegger avança para uma retomada do projeto original de um *sair para* o ser. Pensar ser; pensar tempo; estar atento ao dizer do ser e ser por ele interpelado; nesse aguardar, entre ocultação e desocultação, o *Dasein* aprende a deixar que o ser seja e supera aquela impressão de existencialismo a que supostamente sua analítica em *Ser e Tempo* pôde induzir⁴⁸.

⁴⁵ Heidegger, M, *idem-ibidem*, p. 251. Ver também: Heidegger, M. *Que é metafísica?* (Tradução de Ernildo Stein). São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969. Conferir particularmente o texto *A preleção(1929)*, p. 19 - 44.

⁴⁶ Heidegger, M, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁷ Safranski, Rüdiger. *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 192.

⁴⁸ Sobre o pensar (*noein*) e o dizer (*légein*) comenta Maria do Carmo T. Miranda: “mas já *légein* significa o re-colher e fazer aparecer o Ser, o deixar ex-posto, deixar posto diante de. Enquanto que *noein* significa o receber e o ativar, o dis-por, guardar e a-tender ao Ser que está posto diante de, e um guardar, proteger tudo que está re-colhido. Pensar, portanto, é visto dinamicamente, em movimento, correlativo com o dizer, e ambos em caminho ao Ser entre ocultação e des-ocultação do que está diante deles” (Miranda, Maria do C. Tavares de. *op. cit.*, p. 11).

A hipostasia do ser corresponde à progressiva reviravolta lingüística heideggeriana. Doravante, o acontecimento do ser é sempre mais um acontecimento lingüístico que extrapola a já constitutiva estrutura compreensiva do *Dasein* inicial. A linguagem é a casa do ser e, da voz do ser, o *Dasein* é sua clareira, seu pastorear, seu pensar.

Por isso, para Heidegger vale conclusivamente a declaração sobre o pensar externada em *Sobre o humanismo*: “o pensar que questiona a verdade do ser e nisto determina o lugar essencial do homem, a partir do ser e em direção a ele, não é ética, nem ontologia”⁴⁹.

Finalmente, num arco que vai desde a crítica à objetividade até à questão da técnica, pode-se dizer que a lição geral que se recolhe traz o ensinamento de que o sentido da transcendência do *Dasein* se propõe o desvelamento do ser. Mas, do esquecimento até a lembrança do ser, não há inventário, não há vontade de poder, não há finalidade, não há lições sobre o que se deve fazer.

Ora, por que a interpretação de Heidegger lhe retomou a possibilidade de uma ética? Podemos pensá-lo, considerando, brevemente, dois pontos instigantes⁵⁰:

i. a pergunta pelo sentido do ser é, kantianamente, uma pergunta de fundo prático; é uma pergunta da liberdade em sua demanda do ontológico e, nesse caso, já depurada de uma

⁴⁹ Heidegger, M. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editora, 1985. p. 89. A menção à ontologia se encontra aqui numa referência às ontologias clássicas de Aristóteles, Descartes e de Kant, quer dizer, as ontologias pré-críticas e transcendental mediante as quais Heidegger é muito claro: “A ontologia, porém, quer seja ela transcendental ou pré-crítica, está submetida à crítica, não porque ela pense o ser do ente e force assim o ser para dentro do conceito, mas porque não conhece a verdade do ser, desconhecendo, assim que existe um pensar que é mais rigoroso que o pensar conceitual” (Heidegger, M, *op. cit.*, p. 88). Sobre o pensar, complementa Heidegger: “Este pensamento não é, nem teórico nem prático. É antes desta distinção que ele acontece e se realiza. Este pensar é, na medida em que é, a lembrança do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser porque por ele jogado na guarda de sua verdade e para ela requisitado, ele pensa o ser” (Heidegger, M, *cp. Cit.*, p. 90).

⁵⁰ Mais adiante, no quarto capítulo deste trabalho e em vistas de seus propósitos, retomaremos alguns pontos da questão do ético em Heidegger no conjunto da articulação da ontologia do agir humano em Paul Ricœur. A esse propósito se reivindicará o contrastado sentido do ético em Lévinas.

transcendência metafísica que é a segurança de uma presença substancial. Efetivamente, não é da alçada do entendimento que se anuncia o mistério do ser: são incognoscíveis o homem, a liberdade e o ser. Heidegger em sua investigação sobre o filosofar kantiano a propósito da possibilidade da metafísica explícita desde onde aquela pergunta pode ser feita: “o problema da fundamentação da metafísica se enraíza na pergunta pelo ser-aí no homem, quer dizer, na pergunta por seu fundamento íntimo, pela compreensão do ser como finitude essencialmente existente”⁵¹.

ii. o sentido da transcendência do *Dasein* o arranca de uma ética do contexto e de uma ética abstrata ou universal, enquanto formas de manifestação da *impropriedade*, quer dizer, enquanto sistemas de valores e princípios e modos de controle e habitabilidade convencional. Neste caso, Heidegger se distancia de Aristóteles relativamente a uma ética do contexto público de legitimação e de Kant relativamente a uma generalidade ética. Mas Heidegger se reaproxima de Kant no sentido de um distanciar ético do cuidado ôntico. Tratar-se-á, assim, de um formalismo de princípio relacionado ao conceito de *previdência-preocupação* em o qual devem se nortear à relação entre o *Dasein* e os entes dotados do caráter de *Dasein*, quer dizer, o outro *Dasein*. Propõe Safranski: “Análogo ao postulado kantiano do respeito mútuo pela razão e liberdade, Heidegger desenvolve o seu princípio do respeito mútuo pelo *Dasein* do outro”⁵².

⁵¹ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. p. 191. Nessa demanda, Ricœur, revendo sua trajetória, não se priva em considerar: “Ora o agir constitui, numa filosofia cada vez mais apreendida como filosofia prática, o núcleo disto que, numa ontologia heideggeriana e pós-heideggeriana, denomina-se ser-no-mundo, ou, de maneira mais repentina, ato de habitar” (Ricœur, P, RF, p. 61).

⁵² Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, p. 209. Na tradução do trabalho de Safranski, a expressão providência é traduzida por *Bersorgen*, a expressão *previdência* é traduzida por *Fürsorge* e transita com o papel da *preocupação* traduzida por *Sorge*, diferentemente da tradução brasileira de *Ser e Tempo* que traduz *Bersorgen* por ocupação, *Fürsorge* como *preocupação* e *Sorge* como *cura*. Assim, apresentamos duas traduções para o princípio heideggeriano do respeito mútuo segundo Safranski, introduzindo esse rico conceito de *previdência* na reflexão que desdobra e associa o ocupar-se do *Ser-em*: i. Em *Ser e tempo* temos: “O ente com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele

Recentemente, Safranski fala de uma ética da propriedade estabelecida com a filosofia do *Dasein*; Hodge propõe que a ontologia fundamental é, desde o início, uma ética originária; Loparic descortina o alcance de uma ética da finitude ao se perguntar: “A que vem então a ética heideggeriana?”

“Ela”, diz-nos ele, “é motivada pela anamnese de uma outra dor, a dor primitiva do dilaceramento que não é ainda uma das ‘dores do mundo’. O que a sua ética ensina é que temos-que-suportar essa dor originária ao invés de ocultá-la nas dores do mundo”⁵³.

No entanto, ainda permanece uma questão: Para quê?

Safranski o dirá: “Propriedade é intensidade, nada mais”⁵⁴.

Como imaginar um projeto ético que reúna a absoluta derrelição do homem e a intensa momentaneidade do ser?

Alguma coisa entre a facticidade do *Dasein*, o seu inescapável solipsismo nas decisões e o acontecimento do ser parece invocar e escapar ao ético. O que associamos a

mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*” (Heidegger, M, *op. cit.*, p. 173; ii. Na tradução do trabalho de Safranski e sua citação de *Ser e Tempo*, ao se introduzir o termo *providência* teremos: “o ente com o qual o *dasein* se porta como ser-com porém não tem o modo-de-ser da coisa disponível, é ele mesmo *dasein*. Esse ente não é providenciado, mas está na *providência*” (Heidegger, M, *op. cit.*, p. 209).

⁵³ Loparic, Zéjko. Ética da finitude in Oliveira, Manfredo A. de.(organizador). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 71. Também cf.: Safranski, R, *op. cit.*, p. 185-212; Hodge, Joanna. *Heidegger and Ethics*. London: Routledge, 1995; Loparic, Zéjko. *Ética e finitude*. São Paulo: EDUC, 1995. Loparic esclarece sobre a ética finitista de Heidegger: “Na origem, ela não é uma ética do cuidar de nossas privações “ônticas”, mas do cuidar dos princípios de cuidar do existir humano”. Loparic, Zéjko. Ética da finitude in Oliveira, M.A.(organizador), *op. cit.*, p. 71. Na verdade, Loparic em seu *Sobre a responsabilidade* ainda ensina duas teses sobre o pensamento ético em Heidegger, quais sejam: “ i. a primeira diz que o pensamento ético heideggeriano é pós-ético no mesmo sentido em que ele é pós-metafísico, isto é, que Heidegger ao operar a desconstrução do fundacionismo metafísico, visa, simultaneamente, ultrapassar todas as tentativas de pensar o bem e o mal com base em um fundamento último – tal como a natureza e a razão”; ii. a segunda afirma que a pergunta heideggeriana pelo ser (pelo sentido ou pela verdade da presença) indaga, ao mesmo tempo, por uma cogência constitutiva do existir humano, denominada ética originária”(Loparic, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 7. Naturalmente, o pós-ético, se pensássemos em termos kierkegaardianos é, inicialmente, pós-ético. No texto citado, é oportuno registrar, Loparic critica a distorsão que Tugendhat imprime em suas análises do pensamento de Heidegger.

⁵⁴ Safranski, R, *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 212.

Sartre em termos de gratuidade na autonomia da liberdade, talvez se observe em Heidegger em termos de ocasionalismo do claro-escuro do ser na historicidade do *Dasein*. Essa fratura na duração persevera em sua prontidão e o tempo, que se faz tempo do ser, em princípio, não releva como manifestação de uma história concreta do homem ou da comunidade. Assim, neste contexto, recordamos a ruptura entre ética e ontologia proposta por Lévinas, caracterizada com essa incômoda impressão de um devorar do ético pelo ontológico, não superado com o enredar-se heideggeriano do ser que invoca a coragem do pensar para a *linguagem do destino*⁵⁵. Em Heidegger, comenta Alphonse de Wælhens: “*nossa maneira de freqüentar os entes, de habitar o mundo e mesmo de viver nosso corpo recebe sua orientação das vicissitudes de nossa relação com o Ser*”⁵⁶.

Neste passo, ainda uma aproximação das dificuldades da ética nos pensamentos de Sartre e de Heidegger pode ser quicá reiterada pela pergunta sobre o sentido do humanismo em ambos.

O novo humanismo sartreano tem, ainda, a marca de uma renovação das filosofias do sujeito. O engajamento do homem na ação, a originalidade de seu poder fazer, revela esse humanismo da responsabilidade pessoal e do desamparo absoluto do homem.

O humanismo para Heidegger é o que deve ser ultrapassado. Uma ultrapassagem que supõe a passagem e a superação das filosofias do homem e do sujeito enquanto resíduos de práticas metafísicas.

Se o *ser-para-si* de Sartre é a possibilidade de um *poder fazer* do homem, o *ser-aí* de Heidegger é a possibilidade do *fazer falar* o ser. Aqui, não há paralelo, há abismo.

⁵⁵ Cf.. Heidegger, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. p. 33.

⁵⁶ Wælhens, Alphonse de. *Phénoménologie et vérité*. Paris: PUF, 1953. p. 159.

Por isso, o conceito de liberdade que em ambos traz as lições de Kierkegaard sobre a angústia e o nada da existência e, num certo sentido sobre o ético, como pós-ético, deve ser distinguido. A liberdade se expressa em Sartre como a escolha de um destino; a liberdade em Heidegger se revela como o desvelamento do destino do ser e o projeto de seu acontecer.

É sob este horizonte do conceito de liberdade que persiste alguma pista dos impedimentos à reflexão ética em Sartre e em Heidegger. Ainda é o tema da existência autêntica que é a existência livre que está em jogo e, comenta Safranski: “*Como Heidegger, Sartre enfatiza que o discurso sobre o humano sempre corre o perigo de autocoisificação (Selbstverdinglichung)*”⁵⁸.

Para Ricœur o sujeito não é realmente mestre do sentido como Heidegger o defendera, mas isso não impede o poder ser de uma ontologia do agir.

2.1.2. GABRIEL MARCEL E A REFLEXÃO DISCRETA SOBRE A LIBERDADE – DA AMBIGUIDADE DA LIBERDADE À LIBERAÇÃO

Ora, então, relativamente traçado, o que neste drama ético das filosofias da existência nos permite insistir no explicitamento de uma abertura ética da liberdade?

Recordemos o alcance de nossa expectativa: aqui, não divisamos as possibilidades éticas das filosofias da existência. Este encargo precisaria ser exaustivo.

Assim, o lugar de uma interpretação da aspiração à *praxis* ética das filosofias de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers ainda pretende se sustentar num dispositivo prévio já declarado: a interpretação do avanço sobre o ético em Paul Ricœur na esteira de sua

⁵⁸ Safranski, R, *op. cit.*, p. 407.

filosofia prática ou a ressonância de uma herança capaz de possibilitar a *pequena ética*, sem sobressaltos e estranhamentos.

Como desenvolver um horizonte ético sob o solo da existência? Ricœur não poderia pensar com Marcel, Jaspers e Nabert sem o combate com Sartre e a freqüentação fundamental de Heidegger⁵⁹.

Se com Marcel e Jaspers identificamos uma aproximação mais decisiva da filosofia prática de Ricœur, é porque o passo anterior, aquele das motivações comuns e germinais das filosofias da existência desde Kierkegaard, já nos conduz ao horizonte mais matizado de seu pensamento.

Em Paul Ricœur, as declinadas construções progressivas de uma superação da evidência e apoditicidade do *cogito* em direção do *cogito integral e hermenêutico* e a opção pela esfera do prático se projetam sobre as duas posições emblemáticas que pressupõem as filosofias da existência, quais sejam: a crítica do *cogito* e a crítica da objetividade.

Não é possível definir uma filosofia da existência sem tais demarcações. Por isso, o *cogito* e a objetividade tal como o projeto da modernidade os realizou, em culminâncias como o idealismo de viés hegeliano ou o tipo de saber produzido pelo realismo representativo da racionalidade científica, são os antípodas do que se pretende analisar e descrever como a existência concreta que é o objetivo distintamente perseguido por quaisquer das filosofias da existência.

Uma vez que as filosofias da existência são filosofias debruçadas sobre a contingência e a finitude irremediáveis à condição humana, sua lição mais acabada é

⁵⁹ Sartre, fique claro, jamais foi referência para Ricœur, ele deve ser localizado muito contrariamente a isso. Diferentemente, Heidegger foi uma presença formativa e, neste caso, Dosse pôde dizer que Ricœur foi um heideggeriano bem temperado. Mas, além desse confronto geral entre Marcel-Jaspers *versus* Heidegger-Sartre no plano das filosofias da existência, Heidegger e Sartre são passagens na leitura formativa de Ricœur, também no plano tópico quando, por exemplo, contrapomos Marcel e Nabert a Sartre ou quando precisamos promover a confrontação triangular entre Heidegger *versus* Lévinas *versus* Ricœur.

apreendida pela temporalidade, não como um *desde fora...* entre as coisas ou nas coisas; mas como um *desde dentro*, como uma pregnância em seu ser próprio. Ora, o *cogito* e sua generalidade e a objetividade e suas constanteações escapam e escamoteiam a temporalidade da existência.

Safranski, a propósito de Heidegger, sumaria o tom e a extensão da crítica à objetividade: “*No pensamento objetivador, desaparece o reino das relações de mundo e vida (Lebensweltlich). A postura objetiva desvive a (entlebt) a vivência (Erleben) e desmunda (entweltet) o mundo que encontramos*”⁶⁰.

A propósito do *cogito*, desde os inícios, na primeira parte, a mais dialética, do *Journal métaphysique* em 1914, a crítica de Marcel arremete sobre o seu descolamento exemplar que lhe anuncia a fórmula marcante de guardião do *limiar do válido*⁶¹. Noutro sentido que aquele de Jaspers que retoma a crítica do *cogito* no plano da parcialidade de seu radicalismo, conforme os ensinamentos de Kierkegaard e Nietzsche, a apreciação de Marcel, implacavelmente irritada em seu protesto de muitas décadas não é menos matizadora, por isso mesmo, do espírito existencial.

Para Marcel, o *cogito* que Descartes vigorosamente descortinou, corresponde somente à conquista do sujeito do conhecimento. No entanto, se este “*é um ganho na ordem da objetividade, é uma perda da dimensão da existência*”⁶². Um ganho que, aliás, carrega a ambigüidade do *ter*, do tomar posse sem possuir ou do possuimento sem o compartilhamento, tão bem representado no mítico suplício de Tântalo, o rei da Lídia, cuja ambição e vaidade se desdobra, em todo caso, num esforço vão.

⁶⁰ Safranski, R, *op. cit.*, p. 186.

⁶¹ Isto é tudo: “*O cogito guarda o limiar do válido*” (Marcel, G. Existence et objectivité. *Journal Métaphysique*, p. 313).

⁶² *GMKJ*, p. 28.

Contra a prepotente e efetivamente devastadora divisa do *cogito*, do *je pense* tal como este se consolidou sob os auspícios de sua eficacidae objetiva, ergueu-se o sentimento de um proclama que convergiu para a síntese de Rousseau: *existo, logo penso*.

A busca do sentido da existência e a questão relativa ao sentido e à medida de pertença da *existência* ao *je*, já muito cedo conduziu Pascal, Malebranche ou Rousseau ao confronto com o espólio de Descartes que, em Kant e Maine de Biran, atingiu definitivamente os contornos de uma linha divisória explícita. Como se verá adiante, a propósito da filosofia reflexiva francesa, as cartas lançadas à mesa, de Pascal a Brunschvicg e Nabert, representam toda uma reconquista da interioridade e, em particular, um modo pós-aristotélico e pós-kantiano de se re-interpretar o ético.

As filosofias da existência, particularmente aquela de Gabriel Marcel, são estatuídas nessa confrontação, nesta tensão sobre o *je*. É, pode-se dizer, que o meu engajamento na existência, antes ontológico que ético, supõe a renúncia a qualquer insulamento de uma inteligência anônima que se baste a si mesma e que se distinga, como um sujeito, pela imediatidade de sua posição ou pela autotransparência de suas mediações. É que, tem-se insistido, o inacabamento de minha situação exclui, por qualquer meio ou medida, uma catalogação, uma demonstração ou uma explicação daquelas que ocorrem a um sujeito quando este constitui ou se encontra perante um objeto.

Paul Ricœur, imbuído de um diálogo comunicativo e sob o signo de uma dupla simpatia, tem identificado com sutileza as aproximações e as distinções entre as filosofias de Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Atento às exigências de uma filosofia da existência e apostando numa comunidade de espírito desses pensadores, aquilo que Ricœur apreendeu com o diálogo entre as obras respectivas foi menos um distanciamento que um ritmo típico em cada uma das reflexões que lhe permitiu caracterizar em Marcel uma filosofia do

mistério e em Jaspers uma filosofia do paradoxo. Se o sentido da existência se exprime com o movimento da transcendência, Marcel investirá sobre a *recuperação* da existência desencadeada pela imersão na existência corporal e o mistério da encarnação e, Jaspers, de sua parte, investirá sobre a *ruptura* com a ordem empírica promovida num arrancamento e na experiência do paradoxo, inerentes ao surto da liberdade⁶³.

A filosofia de Marcel é uma *filosofia concreta* que visa desencadear um enraizamento ou um aprofundamento liberador do círculo do *moi*, quer dizer, do círculo que o *moi* faz consigo mesmo. De fato, confirma Étienne Gilson, parte-se em Marcel “*de um Je tomado como anterior ao moi e que, precisamente porque não é um moi cuja opacidade se interporia entre ele e o outro, comunica com essas profundezas do ser em que e pelo qual nós somos*”⁶⁴.

Ora, a existência que é a minha se reitera na tese de uma irredutibilidade ao solipsismo do sujeito ou ao imanentismo da idéia já que ela não é sem a transcendência, já que ela somente é pela transcendência que se dá como conquista da liberdade, mas também como Tu supremo e como Todo-outro. Liberdade e transcendência, existência e ser, assim polarizados perfazem, então, as filosofias de dois focos em Marcel e Jaspers distintas, insistirá Ricœur, das filosofias monofocais de Heidegger e Sartre. Por isso, a descrição da existência humana será meditada naqueles pensadores como um problema que não isola a

⁶³ Cf.: *GMKJ*. Aliás, Régis Jolivet, investido de sua condição de eminente filósofo tomista de seu tempo, em sua análise das impossibilidades filosóficas dos existencialismos, sem detrimento em considerar a riqueza de suas reflexões, faz menção ao texto *GMKJ* de Ricœur, aditando: *Sobre Gabriel Marcel e Karl Jaspers, Paul Ricœur acaba de publicar um livro de grande categoria* (Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie de paradoxe), graças ao qual o sentido próprio das duas filosofias vizinhas, embora diferentes, se destaca perfeitamente por via de comparação contínua.

⁶⁴ Gilson, E. (Présentation). *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Librairie Plon, 1947. p. 5.

condição humana e que “*é sempre aquele dos confins do homem e, portanto, finalmente do sentido de sua transcendência*”⁶⁵.

Dessa forma, as filosofias da existência são mais que uma descrição da existência humana e delas não se pode falar sem uma ontologia ou uma metafísica. Deve-se considerar, mesmo de início, pensa Marcel, o peso ontológico da experiência humana e de sua veemência ontológica.

A crítica marceliana do saber se estriba pela reivindicação dessa exigência ontológica e “*pela restauração do sentido carnal do mundo*”⁶⁶. Menos uma filosofia da liberdade que uma filosofia da sobredeterminação da liberdade irremediavelmente instalada em meu engajamento concreto, onde a encarnação desempenha o papel similar da angústia em Jaspers. A reflexão de Marcel se ocupa do sentido desta encarnação como:

- i. existência indubitável ou referência absoluta dos existentes, como o caráter determinante de minha situação: “*Eu existo encarnado*”, diz-nos Marcel⁶⁷;
- ii. provação de um homem itinerante e sofredor, cuja presença no mundo, mas dramática que susceptível de uma descrição pura, acentua a exigência de que “*em meu corpo, o que importa mais que meu corpo é minha vida*”⁶⁸.

⁶⁵ GMKJ, p. 18. Assim, esta linha de reflexão e de comunidade de reflexão filosóficas se sustenta na convicção de que “*a existência não é o ser que eu busco; a existência somente está para o ser que ela por si-mesma não é*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 32). Também é desse modo que se desdobra a terceira parte do texto supra, bem como essa sua proposição, contida explicitamente desde o título que a encabeça que é *De l'existence humaine à l'être transcendant*.

⁶⁶ GMKJ, 61. Marcel não é como Jaspers, herdeiro de Kierkegaard. Suas origens o vinculam ao idealismo alemão. Ele também não é o herdeiro francês de Jaspers, simplesmente porque ele desenvolveu seus temas nucleares antes de conhecer a reflexão jasperiana. Pode-se falar de um encontro da filosofia existencial de Marcel com aquela de Jaspers, ressalvado que os temas existenciais que ele desenvolveu foram fecundados a partir da rebentação do idealismo neo-hegeliano no qual ele se formou.

⁶⁷ Marcel, G. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940. p. 25. A esse propósito, comenta Ricœur: “*Reconhecer o corpo como referência de todos os existentes – e a encarnação como referência central da reflexão filosófica – é reconhecer este privilégio de minha existência corporal no coração da certeza global da existência; este: ‘há meu corpo’ fica como que acentuado no centro de: ‘alguma coisa existe’*” (GMKJ, p. 100).

Esta imersão na existência corporal permite a Marcel trafegar noutra caminho que aquele que parte da radicalização da dúvida cartesiana, ainda, segundo a sua compreensão, arvorada sob a avareza do circuito *moi-je*, mas que permitiu, de Kierkegaard a Jaspers, ir-se da angústia à liberdade. E por não partir desse núcleo da interioridade, as questões da relação entre a razão e a existência e do advento da liberdade que exigem de Jaspers um método filosófico para iluminar a existência, parecem-lhe menos relevantes que aquele da experiência viva⁶⁹.

Assim, a liberdade não é o começo nem o cerne de sua reflexão sobre a existência, é-lhe, na verdade, um recurso adiado “*devido ao rodeio pela provação da vida, devido ao rodeio pelo apelo da graça*”⁷⁰.

Há em Gabriel Marcel uma reflexão discreta sobre a liberdade que ele percorre em todos os seus momentos e a sobredeterminação da liberdade não corresponderá à outra coisa que:

- i. o seu contingenciamento pelo *outro* - a começar do corpo⁷¹;
- ii. a resistência do *être-ensemble* a esta tentação de insulamento que, denunciada no plano do sujeito abstrato, pode ressurgir na forma de um segundo cativo do *si* que seria agora o *artesanato da autonomia*⁷².

⁶⁸ GMKJ, p. 109. Aqui uma ontologia viva liga Marcel à meditação do tempo e da temporalidade, da vida e da morte em a qual o *Homo viator* está lançado. Com efeito, defende Ricœur, o tempo “*permite iluminar a encarnação como provação e não somente como aderência ao mundo*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 109).

⁶⁹ Para Jaspers é algo kantianamente pensável que haja o impensável. Daí, explicita Ricœur, ao se conceber que “*o paradoxo é para ele o afloramento no plano da expressão de um dilaceramento do ser*” (GMKJ, p. 40), entende-se que há expressão e que o paradoxo é paradoxo para o pensamento.

⁷⁰ GMKJ, p. 23.

⁷¹ Na análise comparativa entre Marcel e Jaspers, Ricœur anota: “*No momento em que Marcel é cuidadoso em escapar ao exílio e em retomar o contato com o ‘outro’, cuja primeira figura é o corpo, a existência em Jaspers se surpreende em seu momento de descolamento das armadilhas da objetividade*” (GMKJ, p. 21).

⁷² Cf. KJPH, p. 27. Nessa perspectiva, não é no entorno da liberdade que Marcel concentra a sua angústia metafísica. Na verdade, ele confessa, “*Se nós aceitamos a distinção tradicional entre as filosofias do ser e as filosofias da liberdade, eu diria que em última análise é em direção das primeiras que meu pensamento está espontaneamente orientado*” (Marcel, Gabriel. Olhar para trás. In Gilson, E, *op.cit.*, p. 317).

É somente porque sou provado que reconheço a minha liberdade. Daí que, o primeiro momento da liberdade eu não o apreendo como uma potência geratriz que a angústia desencadeia, é outra coisa que o torna possível. A liberdade não é possível sem a experiência de minha provação e, “*mais exatamente no momento da avaliação dessa prova, na terrível opção entre o desespero e a esperança*”⁷³.

A liberdade marceliana é a liberdade inserida no ser e assim ela traça seu caminho do dilema ao consentimento. Uma vez que minha liberdade não me destitui da minha vida, ela é dilema: porque se a minha situação me engaja em carne e osso na provação de existir, se minha avaliação não pode me separar de minha ação, então a minha liberdade é liberdade de escolha e de hesitação nesse *entre* a traição *ou* a fidelidade, o desespero *ou* a esperança que o trágico da condição humana me impõe.

Mas, ainda que essa liberdade-escolha não avance para um puro poder dos contrários, representável por uma liberdade modelarmente autônoma, ela permanece uma liberdade fechada que é transcendida pelo *apelo liberador* de uma liberdade aberta. A liberdade se torna, então, consentimento ao ser e, aí, “*ela não é mais o poder angustiante da alternativa, mas a alegre resposta ao apelo*”⁷⁴.

É mediante a constituição deste arcabouço da sobredeterminação da liberdade em Marcel ou da liberdade como escolha em Jaspers, que o recurso ao ético toma forma nesses dois pensadores. É que a liberdade caracterizada à ultrapassagem, nos dois casos, de uma fenomenologia do querer e de uma epistemologia da vontade, rompe com a esfera do ter e

⁷³ GMKJ, p. 30.

⁷⁴ GMKJ, p. 225. O texto *Du Refus à l'Invocation* explicita a progressiva ênfase de Marcel sobre a liberdade-resposta frente à liberdade-escolha. Aqui, é importante anotar a articulação permanente de Marcel com o tema do *être-ensemble* ou com o tema da participação uma vez que com isso se caminha sobre a demonstração de que a liberdade é não-autonomia.

da indisponibilidade em Marcel e com a ordem do ser empírico em Jaspers e, então, pode-se dizer, caminha-se “em direção de uma ética e de uma espiritualidade da liberdade”⁷⁵.

Com a reflexão sobre a segunda pessoa (tu) e sobre o problema da *comunicação* essa passagem fica mais delineada.

O problema do outro e da comunicação é congênial à afirmação mesma da existência, seus impasses, seus dilemas, suas contradições. Na medida em que se reflete o sentido da existência, nessa medida se inviabiliza a abstração ou o desvio perante a questão das existências. Originariamente, é em se afirmando a exigência de intimidade e a singularidade radical de cada existência que se pode afirmar a dimensão efetiva e a absoluta impossibilidade de supressão da alteridade de outrem.

Uma filosofia do limite que se sustenta na tese da solidão de existir se encontra, inapelavelmente, submetida aos temas da existência de outrem e do compromisso. Ora, é, então, possível uma comunidade de únicos? Se a existência real é singular, por que e como nos comunicarmos?⁷⁶

E, aqui, novamente, as soluções de Marcel e de Jaspers se distinguem dos caminhos já relativamente apontados por Heidegger e Sartre. Tem-se, então, no trabalho sobre conceitos como aquele do *cogito*, da segunda pessoa, do olhar, do mundo do *on*, do *Mitsein* (ser-com) e da transcendência, o estabelecimento de uma rede de articulações que, orientadas sobre o horizonte da comunicação, se abre sobre a possibilidade da pergunta pelo ético⁷⁷.

⁷⁵ *GMKJ*, p. 207.

⁷⁶ Naturalmente, Kierkegaard e Nietzsche permanecem uma referência nesta reflexão. Relativamente à questão da comunicação, a crítica das filosofias da existência pode mesmo se mirar na admoestação nietzschiana registrada no aforismo 160 de *Par-delà le bien et le mal*: “Toda comunicação avilta”.

⁷⁷ As fenomenologias do olhar de Sartre e de Marcel são notáveis exemplos da obcecação que o problema da alteridade, a partir da *presença do outro*, impõe às filosofias da existência. O olhar que petrifica de Sartre ou o olhar que se admira de Marcel são aberturas possíveis ao destino da *presença do outro*.

As perspectivas que Gabriel Marcel e Karl Jaspers descortinaram neste contexto são determinantes para a formulação ricœuriana do *si*, de vez que sua adesão às orientações destes pensadores, no capítulo do diálogo das existências, corresponde ao reconhecimento de uma construção do *si* pelo outro que está na base da proposição da identidade pessoal.

A solidão em que se encontra o ser da liberdade, é o prelúdio da comunicação porque, como nos diz Jaspers, se é nesse ato que eu venho a mim, é nele que, no sentido de Marcel, eu me torno disponível. Por isso, Dufrenne-Ricœur comentam: “*é no coração de mim mesmo que o outro é-me necessário. Se não podemos dizer que a relação com o outro é constitutiva de minha estrutura, porque a liberdade não tem estrutura, ao menos ela decide sobre meu ser*”⁷⁸.

As reflexões que caminham para e inspiram uma ética descortinam o *ser-com* e o *être-ensemble* no âmbito da questão da comunicação existencial. Ricœur a localiza como uma das encruzilhadas nucleares destas filosofias da existência, uma dimensão íntima da condição humana, no patamar e na insistência em que se posicionam os temas suscitados pela reflexão sobre a encarnação em Gabriel Marcel ou pela questão da historicidade em Karl Jaspers⁷⁹.

E, para dimensionar a diferença de ritmo, num horizonte da comunidade de intenções nesses dois pensadores, Ricœur divide a meditação sobre a comunicação em três níveis, quais sejam: 1º o *cuidado ético* – onde se tem a crítica, persistente, da objetividade pela qualificação do estatuto metafísico da segunda pessoa (*toi*) contrastado com o que se nomeia objeto (*lui*); 2º o *ético* – onde ocorre a comunicação das consciências distinta dos

⁷⁸ *GMKJ*, p. 163. A liberdade não tem estrutura porque ela não é auto-referente, como quando se diz que uma condição de possibilidade não é condição de si. A liberdade não é da ordem da inteligibilidade e não dispõe de sua intimidade.

⁷⁹ Marcel se refere a um *coesse* ou um *coêtre*; Jaspers, na mesma direção fala em um *Miteinandersein* (*ser um com o outro*) ou um *Zueinandersein* (*ser um em atenção do outro*).

modos de mutualidade e objetividade do *on* que não é ninguém; 3º o *trans-ético*, se assim podemos nos expressar, para fazer menção ao aprofundamento das questões éticas relativamente ao adensamento do par existência-transcendência que avança sobre o mistério ontológico e o mistério da comunicação, seu revés nunca abolido e sua esperança sempre estimada⁸⁰.

Para Marcel a encarnação, as encarnações e a transcendência que as perpassam indicam o movimento da segunda pessoa que se enraíza no mistério da Transcendência. De fato, desde a recusa com que o *tu (toi)* se impõe à objetividade do *ele (lui)* até à invocação que ele exige, Marcel aprofunda a filosofia do mistério mútuo dos seres e do mistério do ser⁸¹.

É deste contexto de formulações das filosofias da existência que reconheceremos traços marcantes nas motivações do pensamento de Ricœur. Mas o formativo persistiu em opções e demandas e, assim, relativamente aos temas marcelianos, sua presença referencial e suas ressonâncias ecoam na maturação e trajetória de temas ricœurianos. Assim, verificamos os capítulos da encarnação e da liberdade encarnada, da solicitude e da promessa, do trágico humano no registro do *agir-padecer*, que suportam os temas éticos da hermenêutica do *si*, desde a visada ou intenção ética que por estas vias pode recepcionar o

⁸⁰ Mais recentemente, em 1984, Ricœur comenta que o leitor ávido de sistema se sentiria tentado à ordenação das questões marcelianas conforme uma dialética ascendente em que teríamos “*embaixo, a teoria da encarnação, no centro, como eixo ou pivô, a teoria do tu, em cima, a fé na sua expressão mais convencional, mais pericristã, dito de outro modo, o mistério ontológico*” (L2, p. 61).

⁸¹ Em Marcel, a orientação por uma *recuperação* da existência não perde o sentido do fracasso na comunicação. Se, em linhas gerais, a sua filosofia não contempla o caráter da ruptura que marca uma filosofia do paradoxo como aquela de Jaspers, a encarnação e a transcendência, enquanto movimentos respectivos de enraizamento e de invocação, não escapam à tensão e ao conflito. Dessa forma, Ricœur pôde comentar: “*sua filosofia da encarnação atrai em direção à terra seu sentido de existência, enquanto que a sua filosofia da fidelidade e da esperança busca no tu supremo seu sentido do ser*” (GMKJ, p. 44).

Aristóteles que na ética nicomaquéia começa a investir numa moral dessa vida, até o dimensionamento do trágico da existência que se impõe na sabedoria prática⁸².

Com a tematização marceliana da segunda pessoa enveredemos, para falar conforme uma terminologia mais recente de Ricœur, em temas éticos do primado do diverso do si sobre o si, embora devamos ressaltar de antemão que, como comenta Ricœur, seria um esforço “vão buscar em Gabriel Marcel alguma coisa como um sistema moral ao modo de Eric Weil ou mesmo de Jean Nabert”⁸³.

Considere-se, por exemplo, a questão da disponibilidade do *toi* (*tu*). Com o tema da disponibilidade do *toi*, reforçamos a orientação ontológica do *ser-com* e introduzimos o sentido da atestação de *si* garantida pela fidelidade a uma promessa que se fez ou que se faz.

A abertura para outrem ou a disponibilidade *para com* o outro revela o aprofundamento do mistério ontológico, experimentado com a presença indizível do *toi*, que se prolonga do *toi* pessoal na figura do amigo que é *comigo* até o *toi-suprême*. Então, com o *Toi*, para além da reflexão crítica ou da ordem do entendimento, situada na esfera do objeto (*lui*) ou do *on* (*a gente, ninguém*), Marcel adensa o ensinamento da via e do valor metafísico do *com* e, também, dada a sua incomensurabilidade, a impossibilidade de torná-lo meu, corrobora, como destaca Ricœur, para a outra lição de sua filosofia existencial,

⁸² A questão marceliana da corporeidade é um divisor de águas na tensão entre o voluntário e o involuntário desenvolvida em *VI* e, em sua longa trajetória, apresenta-se novamente às exigências do décimo estudo de *SM*. A propósito, lembramos que do mesmo modo que a questão do corpo reaparece em *SM* na pergunta pelo ontológico, a consciência moral (*Gewissen*) também terá o seu lugar nesse contexto e, como em Jaspers, ela será incorporada ao problema da alteridade. Nesse ponto, aliás, há aproximações entre Jaspers e Heidegger.

⁸³ Ricœur, P. Entre éthique et ontologie: la disponibilité. In *L2*, p. 68. Os temas do do corpo - sua relação com a liberdade e a ética-, e do *agir-pâtir* são outros exemplos, de uso recorrente e estratégico, na meditação de Ricœur.

nesse aspecto partilhada com Jaspers: “ *a existência – a existência encarnada, livre, dialogante – não é a Transcendência; a existência somente é pela Transcendência*”⁸⁴ .

O *toi* é não analisável como, analogamente, o *rosto* é, para Lévinas, infinito. Assim, a sua presença é invocada, é resposta a um apelo. Doutra parte, se somente há julgamento porque há objeto, somente há invocação porque há o *toi*.

Esta relação diádica entre as existências, entre um *je* e um *toi*, expressa o modo próprio da disponibilidade, quer dizer, do ser disponível que é aquele que não possui e não é possuído. Esta relação de *presença*, irreduzível ao meu julgamento de sujeito e sua verdade sobre o objeto, faz da invocação uma relação de fé. Como comenta Ricœur a propósito da questão chave da *atestação* em *O si-mesmo como um outro*, segundo a qual “*a atestação define*” aos seus olhos “*a espécie de certeza à qual a hermenêutica pode pretender*”⁸⁵, a fé é também fiança, crédito, não na forma da crença dóxica “*eu creio que*”, mas conforme o testemunhar de um “*eu creio em*” tua palavra. Mas, desse modo, Ricœur confirma o que já dissera, isto é, “*que a invocação é fé*”, conforme a compreensão mesma de Marcel: “*Eu dou crédito, eu creio*”⁸⁶.

Mas a fé é uma decisão de se crer no futuro, ela desdobra um modo de manutenção no tempo, que é o modo de manutenção do si, matizado pela fidelidade e pela promessa. Adentramos, então, no coração da postulação ética da identidade pessoal em Ricœur ligada à ação e à temporalidade, quer dizer, à livre *manutenção de si* sustentada pela responsabilidade ética em ato.

⁸⁴ *GMKJ*, p. 265.

⁸⁵ *SM*, p. 33.

⁸⁶ *GMKJ*, p. 168. Greisch ao examinar este aspecto da ressonância do pensamento de Marcel sobre Ricœur avalia que “*o conceito de crédito ou de fiança, que Ricœur desenvolve no décimo estudo de Soi-même comme un autre, se deixa vincular sem dificuldade ao conceito marceliano de crédito*” (Greisch, J, *op. cit.*, p. 329).

A promessa é a expressão de minha possibilidade. Porque reflete a situação em que me encontro e segundo a qual não posso ser, ela explicita minha conduta concreta. De fato, “O homem é o único ser que faz promessa”, repete G. Marcel depois de Nietzsche”⁸⁷.

Prometer é permanecer, mas permanecer no tempo que é algo distinto da segurança de um agora ou de uma estabilização de tipo substancial. No tempo sempre se corre o risco do revés e da traição, porque é nele que efetivamente a encarnação é testada e se aclara à *provação de existir*. A promessa não fixa, somente compromete e, com isso, ela preserva, não a constância de *si*, mas o *si* da *fidelidade*⁸⁸. Eis uma lição que Ricœur amadureceu meditando sobre Marcel:

prometer a um amigo doente que eu voltarei a lhe visitar, é engajar um futuro, principalmente um caudal de sentimentos, que não depende incondicionalmente de mim. Pelo tempo, eu me evado de mim mesmo e me faço sem cessar outro que mim mesmo⁸⁹.

Com a fidelidade à promessa investe-se do modo *ipse* de permanência no tempo. E, por aí mesmo, a promessa será como pensava Marcel a expressão de uma fidelidade criadora⁹⁰.

As coordenadas do projeto ético-ontológico de Ricœur e sua aposta numa ontologia do agir que o levaram a se confrontar com a ontologia de Heidegger e a ética de Lévinas, alinham, em suas trincheiras, esses elementos da metafísica da segunda pessoa sobre a construção do *si*.

⁸⁷ GMKJ, p. 112.

⁸⁸ A fidelidade será uma marca da identidade narrativa na manutenção da promessa. Assim, enveredaremos na dimensão ética da *ipseidade*.

⁸⁹ GMKJ, p. 112.

⁹⁰ Cf. Greisch, em seu citado estudo sobre Ricœur, na terceira parte denominada *Une phénoménologie de l'homme capable* desenvolve uma investigação sobre a promessa a partir do *poder prometer* e analisa essa *fidelidade criadora* em Marcel.

Contudo, a filosofia prática de Ricœur desconfia da crítica marceliana do *on* como pura negatividade. A total desconfiança de Marcel relativamente ao *cogito* e sua filosofia do encontro dos seres, marcadamente ontológica como em Heidegger, reverbera sobre os temas da racionalidade técnica e da necessidade histórica que ela efetiva, da filosofia política e do sentido histórico do direito e das instituições contemporâneas que são remetidos ao mundo degradado do *on*, sucessivamente representado como sujeito epistêmico universal; sujeito coletivo do Estado moderno de direito e sujeito mundano na conjuntura histórica do tempo presente. Por isso, adiantando-se sobre a *provação da existência* marceliana, Ricœur procura com o *aclaramento* jasperiano *da existência* uma mediação que não perca o pensamento impessoal em foco como mera expressão do *on* degradado.

Mais adiante, esperamos ampliar, com Jaspers e Nabert, este acréscimo de ressonâncias com temas e intenções na trajetória do pensamento de Ricœur, cuja arquitetônica certamente se refinou com os ganhos cedo instituídos com as possibilidades da fenomenologia hermenêutica e posteriormente afinados com o recurso à filosofia da linguagem.

2.1.3. KARL JASPERS – DA VONTADE À LIBERDADE EXISTENCIAL

A filosofia de Jaspers é a filosofia do salto, que corresponde a uma ruptura, distinta daquela promovida por Marcel. Trata-se de um outro modo de aprofundamento da interioridade, agora revelador da liberdade ou, se entendemos que em

Marcel não se abdica da liberdade, da qualidade da liberdade como poder de existir que, antes da provação da existência, é um poder de exílio e de desafio.

A pretensão jasperiana é forjada com o método de *aclaramento da existência* que, de uma parte, procura determinar a possibilidade humana de uma filosofia que culmine numa metafísica e, de outra parte, realiza essa filosofia incorrendo sobre um caráter do ser que é inacessível à ciência. A esse propósito, Dufrenne-Ricœur, comentando o segundo dos três volumes da obra *Philosophie* de Jaspers, avaliam que:

ele constitui de algum modo uma Crítica, uma análise das condições éticas tanto quanto conceituais que permitem uma filosofia autêntica que não seja um sistema solicitando a adesão do entendimento, mas uma tomada do ser onde a fé, tanto quanto o assentimento lógico, tivesse parte⁹¹.

Assim, o *aclaramento da existência* se dará sobre o esforço de transcendência que somente a liberdade pode anunciar, e que se move, comenta Ricœur, no “*humor de uma vertigem*”, cujo sentido se pode aquilatar quando imaginamos “*alguém que perde pé à beira de um abismo abrupto*”⁹² e sem um chão à vista.

O sentimento de derrisão e de posições antitéticas que daí se insurgem é mais afinado com o sentimento ricœuriano de finitude e de culpabilidade que, então, impregna a sua visão do *cogito* cindido. O legado de Jaspers, mais que qualquer outro, revela que “*a íntima reunião da exigência existencial e da humildade que reenvia a um ser dilacerado (cindido), a uma lógica humilhada, é uma atitude que Ricœur se apropriou de transformá-la em sua singularidade*”⁹³.

A propósito da exigência existencial, Jaspers, como se tem inferido, trafegou nos domínios abertos com Kierkegaard, porque é a angústia existencial quem defronta esse

⁹¹ *KJPE*, p. 110.

⁹² *GMKJ*, p. 22.

⁹³ Dosse, F, *op. cit.*, p. 121.

abismo, quem abre ou anuncia o *surto* original (*Ursprung*) para a existência *possível* que eu sou. Com a angústia, a existência experimenta aquele arrancamento da ordem empírica, isto é, do *ser-tal* (*Sosein*) e do *meu ser-tal* (*mein Sosein*), que representam o ser dado, acessível à experiência de um dado⁹⁴.

O esclarecimento da existência se projeta sobre o território da liberdade, desvelando o *vir a si* da existência entre a necessidade e a segurança empíricas e as *cifras* da transcendência. E a liberdade, antes sacudida por dilacerações e paradoxos que por reconciliações e mediações recuperadoras, é vivida assim, arrebatada e lançada nesses dois planos, onde ela não tem lugar e nem faz falta.

Para Jaspers, a trajetória da liberdade principia com a insurgência do *querer de si* sobre o *querer de algo* que, caracterizando a vontade empírica, pode ser objeto da descrição psicológica e da fenomenologia do querer, quando o saber do alvo ou dos fins e seus motivos atestam e explicitam a atuação do ato refletido sobre os impulsos de forças ou instintos. Contudo, esse momento, ainda não corresponde à liberdade existencial que não se busca no mundo dos fenômenos, como podemos recordar das lições de Kant⁹⁵.

A escolha de si, que é a liberdade mesma, é impelida sobre os limites de uma psicologia, mesmo compreensiva, e sobre a fenomenologia da vontade que: i. carregam o dilema determinismo-indeterminismo e as antinomias da prova cosmológica, carreadas com a objetivação da liberdade; ii. submetem-se ao horizonte reductor de um “*querer de alguma*

⁹⁴ Jaspers, aliás, se aproxima bastante da teoria da subjetividade de Kierkegaard. Quanto a essa entonação de um negativo, que se imprime com o trabalho da angústia e também do não-saber ou da vertigem, não se impede em Jaspers a concepção do sentido liberador do *Ursprung* que também sugere que o ato de existir é *dom* de existir, afetado pela Transcendência.

⁹⁵ Ora, mesmo o investimento sobre a explicação objetiva do querer “*falha, naquilo que no querer mesmo é infinito, obscuro como o involuntário, mas, somente obscuro, para a investigação psicológica*” (*GMKJ*, p. 234).

coisa, já definido, limitado do lado dos fins que ele persegue e dos motivos que o justificam”⁹⁶.

E assim, a espessura efetiva da liberdade existencial é progressivamente desenvolvida num processo de conquista e ultrapassamento que desde o desafio à causalidade, com o seu poder de acontecer, passa pela lei, essa corretora da espontaneidade e do arbitrário do acontecimento. Mas ela segue e, finalmente, atinge a consciência concreta da liberdade dada com a *escolha*, então vencedora desse último horizonte característico da lei e seu caráter fechado, imperativo, determinado.

Esses momentos progressivos e não excludentes da liberdade existencial, Jaspers os nomeia respectivamente como liberdade formal, relativa à espontaneidade e ao saber; liberdade transcendental relativa ao dever inscrito na lei e liberdade ideal que corresponde à amplitude com que se identifica a escolha e que Jaspers compreenderá como um “*alargar sem fim meu horizonte, integra toda a minha memória, associar o sentido de minhas comunidades e a imensidade da história na qual eu me apóio*”⁹⁷.

Em seu nível intermediário de ser, a liberdade limitou com o ser empírico, que é de ordem da *exploração do mundo* e de sua faculdade do conhecimento e, noutra frente, porque a existência somente é no mundo, não obstante rompida com o ser empírico, ela limita com a experiência metafísica da Transcendência. Para Jaspers, do mesmo modo que a imortalidade não pertence ao ciclo da liberdade, a liberdade não é de ordem da Transcendência, o que não quer dizer que a liberdade e a Transcendência não estejam

⁹⁶ *GMKJ*, p. 234.

⁹⁷ *GMKJ*, p. 241. Assim, a moralidade será um momento do processo da liberdade. Por isso, “*a passagem da liberdade transcendental para a liberdade existencial comanda o destino da moral*” (*GMKJ*, p. 244).

enlaçadas. Com Jaspers será preciso percorrer as contradições e paradoxos do fato de que “o ato mesmo de existir é dom de existir”⁹⁸.

Não há liberdade sem o que a contrarie, ela não é absoluta; não há liberdade sem a possibilidade da falta e sem a culpabilidade. Situada, a liberdade tem o seu tempo, ela quer o seu fim. Assim, com Ricœur, podemos comparar novamente essa orientação da liberdade em Jaspers com aquela de Marcel: “Ela nos adverte que a Transcendência é menos o Tu supremo onde a liberdade se cumpre que o Todo-Outro onde ela se abole”⁹⁹.

É assim, que com Jaspers e sua filosofia da liberdade, ser autônomo não é o mesmo que ser auto-suficiente e do mesmo modo que o ato de transcender o ser empírico desencadeado pela angústia corresponde ao transcender até mim mesmo, em que se acentua “meu poder de existir pela invenção da liberdade, pela escolha”¹⁰⁰, também se deve dizer que “Eu não me criei a mim mesmo”¹⁰¹.

Ocorre-nos, deste cenário, o esboço de uma ressonância à filosofia da vontade e à pequena ética ricœurianas, respectivamente: i. com a desenvoltura da *vontade que quer alguma coisa* em direção à *vontade em sua liberdade*; ii. com os seguidos atos de manifestação da liberdade existencial que, de seus três momentos, consagra-se na escolha; iii. com a tensão entre a liberdade e a Transcendência. Então, o que se vem associar a essa aproximação junto ao processo da ação responsável de si na pequena ética de Ricœur, reforça-se com o fato de que “o elemento decisivo da escolha, é que eu escolhesse”¹⁰², quer dizer, após a espontaneidade da liberdade e o constrangimento do dever, eu retorno à concretude de minha condição e julgo segundo a minha situação.

⁹⁸ GMKJ, p. 256.

⁹⁹ GMKJ, p. 260.

¹⁰⁰ GMKJ, p. 18.

¹⁰¹ Dosse, F, *op. cit.*, p. 120.

¹⁰² GMKJ, p. 241.

De fato, o que nos sobrevêm é que Ricœur:

- i. desenvolve, com a filosofia da vontade, essa prévia ao ético que Thomasset tomou cuidado em analisar em seu estudo da finitude da vontade em *Le volontaire et l'involontaire* como o capítulo das estruturas pré-éticas do homem livre;
- ii. indica, com a pequena ética, a tarefa do agir ético segundo três momentos necessários e algo afinados com a liberdade existencial, que conformarão a manutenção do *si*.

Nesse processo da liberdade em Jaspers, realmente, o que, então, se sucedeu é que o *si* se constituiu. Ele, comenta Ricœur, “*é a espessura (Gehalt) da liberdade existencial. Eu venho a mim, eu acedo ao ser. Este ser incaracterizável é o ‘fundamento’, a ‘substância’, o ‘surgimento original’*”¹⁰³.

Mas, além desse *Ursprung*, Jaspers configura a sua filosofia da existência com duas outras articulações que, no que tange ao existir, não constituem menos que o horizonte e o estar aí do paradoxo: a presença histórica no mundo ou a historicidade e a comunicação de existência a existência que, reforça Ricœur, “*apareceram em uma violenta tensão: a comunicação com a solidão da escolha, a presença histórica com o estado de ruptura da liberdade relativamente à natureza, ao corpo e a sociedade*”¹⁰⁴.

Diferentemente de Marcel, Jaspers partira da quebra entre a liberdade e a ordem empírica para, então, reconhecer o engajamento do ser em situação e das provas da existência. A existência é no mundo sem outros recursos possíveis, quer dizer, só *lhe* é dada ser em situação, seja aquela em que eu me encontro; seja aquela que eu assumo.

¹⁰³ GMKJ, p. 241. Com efeito, registram Dufrenne-Ricœur: “*mais há querer, mais há si*”(*KJPE*, p. 145).

¹⁰⁴ GMKJ, p. 25. Para Jaspers, a existência se assenta sob o tripé da liberdade, da historicidade e da dialogicidade. Nesta orientação, como confirma Ricœur: “*o indivíduo livre, dialogante, situado historicamente é o existente por excelência*”(Ricœur, P., *op. cit.*, p. 25).

Para Jaspers as situações da existência são situações-limite de dois tipos: i. vividas em consonância aos aspectos históricos que dizem respeito à condição empírica de toda existência: eu me encontro em uma situação que me afeta, que eu transfiguro e que se dá numa dada historicidade; ii. vividas por todos e particularmente assumidas no interior da historicidade de cada indivíduo: a morte; o sofrimento, o combate e a falta. Aqui, onde as situações-limite concorrem com uma fenomenologia da inexorabilidade trágica do existir, Ricœur pôde confrontar as ilações aristotélicas relativas à possibilidade ética da *vida boa* junto à ressalva, determinante, que a sorte de destino que se abateu sobre Príamo pode exemplificar¹⁰⁵.

Como em Marcel, o tema da comunicação é fundamental para Jaspers. No entanto, se para Marcel estava em jogo, sobretudo, o *affaire* do *cogito* ostensivamente rebentado em sua exaltação e finalmente subsumido, na filosofia do ser, pela comunhão entre os seres; para Jaspers, repercutia o tensionamento das liberdades arregimentado no processo do “*nascimento mesmo do si com a capacidade de liberdade da existência*”¹⁰⁶. É urgente compreender que a solidão instituída pelo salto da liberdade para a existência, em sua efetividade e em seus desdobramentos, afirma-se completamente distinta de uma opção ou de uma solução solipsista, aliás, como já se propunha com Kierkegaard.

Acontece, assim, que a questão da comunicação existencial deve ser percorrida em sua equivocidade e sob o signo do paradoxo. A relação entre aquilo que se é e a

¹⁰⁵ Ricœur observa surpreendentes semelhanças na comparação das *situações-limite* em Jaspers com a analítica marceliana da *encarnação*, ainda que, para aquele, a liberdade não seja um encontro mas seja, pelo contrário, um destacar-se. Ocorre que as situações-limite, que mostram a estreiteza da existência, pontificam sobre as resistências que impedem a liberdade de estar de acordo consigo mesma. E, ainda uma vez, a questão da Transcendência será invocada nesse contexto, porquanto, diz-nos Ricœur, “*a palavra limite (Grenze) não designa um limite exterior (Schranke); ela anuncia que a existência que tem, ao contrário, transformado sua estreiteza em profundidade se aproxima de uma fronteira onde ela pressente outra coisa*”. É que, recordemos Jaspers: “*limite quer dizer: há outra coisa, mas, ao mesmo tempo, essa outra não está para a consciência na ordem empírica*” (GMKJ, p. 128).

¹⁰⁶ GMKJ, p. 186.

comunicação com o outro é de ordem do paradoxo como se pode aquilatar na luz da proposição que a exprime: “aquilo que o ser-si realmente é, ele o é desde o âmago de si-mesmo, sem, contudo que ele somente o seja do âmago de e consigo”¹⁰⁷.

Ante a comunicação, a existência se encontra defronte de muitas encruzilhadas.

Ora:

- i. porque a existência não é um gênero e o existente livre é o *único* pela escolha, sua exigência de intimidade ou de interioridade está exposta às armadilhas do subjetivismo, da confiança intransmissível, do encapsulamento monádico ou narcísico;
- ii. a comunicação existencial, tanto quanto o si, não é objetivável. A comunicação existencial não prescinde, mas também não cabe na comunicação empírica e os seus diversos níveis¹⁰⁸. A comunicação existencial é relativa ao encontro das liberdades e, no entanto, a pluralidade existencial daí inferida é de ordem do original, não da totalidade¹⁰⁹.

A amizade é a marca dessa modalidade não totalizável de comunicação. Na verdade, se se

¹⁰⁷ GMKJ, p. 186. *Ser-si (être-soi)* é outro modo de se designar a existência. Aqui é preciso se ter claro que origem de si não é o mesmo que começo de si do mesmo modo que se fazer não é se criar. Dufrenne-Ricoeur, comentam essa última relação: “ *Eis porque Jaspers diz: eu me faço e não: eu me crio. Ao passo que em Nietzsche a expressão é de um emprego constante; Wandel der Werte – das ist Wandel der Schaffenden. Nur im Schaffen gibt es Wahrheit; criar, é ser livre sem o limite da transcendência*” (KJPE, 151). Outra comparação, agora entre Jean Nabert e o Husserl do idealismo fenomenológico, poderá nos aproximar do mérito da distinção em tela quando, por exemplo, confrontamos o conceito nabertiano de *afirmação originária* com aquele da *experiência originária* husserliana.

¹⁰⁸ Para Jaspers, a comunicação existencial transpõe o limite: i. das relações coletivas que supõe uma consciência coletiva e seus sentimentos, representações e opiniões comuns; ii. da compreensão racional em que a consciência em geral se relaciona ao idêntico no entendimento e no pensamento; iii. da comunicação ligada por idéias no sentido do pensamento regulador em Kant ou do *espírito objetivo* em Hegel. É nesse ponto que, diz-nos Ricoeur: “ *Eu me elevo acima do plano do cuidado vital e da identidade abstrata, eu sou membro da comunidade*” (GMKJ, p. 186).

¹⁰⁹ Referindo-se a Jaspers, Ricoeur esclarece que “ *o único que eu sou, em comunicação com o outro que eu não sou, não se presta à idéia de uma totalidade, de um reino das existências*” (GMKJ, p. 192). A existência é o revés jamais superado por qualquer totalidade. Não se cogita a tentação de um sistema das existências, há, somente, uma pluralidade das existências. Reitera-se que a Transcendência é jamais absorvível. Com efeito: “ *o ser da Transcendência é a função-limite desta pluralidade, de designar em negativo, o Um que a existência fracassa em se tornar*” (op. cit., p. 194). É nesse contexto que o conceito de verdade existencial deve ser dimensionado em sua conotação mais efetiva. Recordamos que o desenvolvimento da doutrina jasperiana da verdade, conforme a menção que Michel Renauld recorda de Jaspers, considera que “ *o triunfo da objetividade seria o fim da liberdade; a verdade existencial é escolhida na escolha de mim próprio*” (Renauld, M. O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1-3 Tomo XLVI, 1990. p. 22).

fala em pluralidade existencial é porque o *signum* do único ou do original “*tem valor de apelo, não de saber: apelo para me tornar a mim mesmo na amizade*”¹¹⁰.

A perspectiva que foca o investimento de Jaspers na conquista da interioridade, é aquela em que se reafirma o compromisso com uma filosofia comunicativa, na continuidade mesma do projeto filosófico do Ocidente, liberado das formas vazias de uma razão desenraizada e sem fontes. A comunicação explícita que, perante a afirmação da conquista de si se encontra a necessidade existencial do outro, autenticada com a amizade, algo como uma abertura da solitude ao engajamento (*Einsatz*) e a disponibilidade (*Bereitschaft*) que nos recorda a solicitude. Na medida em que eu aprendo com a comunicação com os outros existentes que “*se o outro não é, eu não sou*”, também essa paradoxal relação entre solitudes extrai da amizade o mérito de que “*eu sou, no âmago de mim mesmo, a obra de outro*”¹¹¹.

Esse arrostar do *si com o si* que define a comunicação na conjuntura jasperiana de um *combate amoroso*, repercute na liberação ricœuriana da construção do *si-mesmo*. Aí, há uma perseverante lição que Dosse comentará: “*a construção da identidade pessoal não está, portanto, numa relação de exterioridade ao outro*”¹¹².

Mas, então, seria possível eleger um comentário articulador e geral sobre essa filosofia da existência, cujos temas da liberdade, da historicidade e da comunicação são parâmetros balizadores?

¹¹⁰ *GMKJ*, p. 194. No seguimento dessa reflexão sobre a comunicação, Jaspers ainda desenvolveu a relação entre comunicação e sociedade que o conduz às análises do tempo presente, da teoria do Estado e da cultura ou tradição humana que não mobilizaram particularmente a Marcel, mas que se encontraram com as aspirações de Ricœur militante, exposto às agruras e lições do paradoxo político.

¹¹¹ *GMKJ*, p. 201.

¹¹² Dosse, F, *op. cit.*, p. 125. Dosse, ainda, compreenderá que “*a concepção paradoxal da comunicação que se encontra em Jaspers inspirará mais ainda a Ricœur: a injunção de ser o que se é somente pode se realizar com o concurso do outro*” (Dosse, F, *op. cit.*, p. 125).

Parece-nos que há um dado cenário do ético que pode ser invocado, o qual, em dois aspectos, conduz-nos oportunamente à meditação das formulações respectivas em Ricœur: i. a propósito do ético; ii. relativo à crítica do ético.

De fato, Dufrenne-Ricœur comentam que o sentido do pensamento de Jaspers pode nos conduzir para o lineamento de uma ética. Com efeito:

em um largo sentido, toda a filosofia de Jaspers é uma ética: não há descrição que não seja ao mesmo tempo um apelo à criação de si por si, à amizade, à coragem cotidiana; a doutrina da verdade é menos uma epistemologia que uma ética da veracidade; breve, a consciência é menos um espetáculo que uma ação¹¹³.

Certamente estamos diante de uma dada abordagem da ética que, confrontada com Aristóteles, Spinoza, a filosofia reflexiva francesa e sua tradição fichteana, possibilitará, em Paul Ricœur, uma mediação relativa à orientação do ético na trajetória da subjetividade como tarefa.

Mais ainda, com o movimento da liberdade existencial, já se disse, encontramos a ressonância da dimensão ética do si, quer dizer, o procedimento em que a constituição do si-mesmo se efetiva por meio da responsabilidade de si.

Assim, por exemplo, os três momentos da *pequena ética* – o ético, o moral e o prudencial –, já puderam ser medidos junto ao processo jasperiano em que, respectivamente, a liberdade: i. se saca em sua incondicionalidade da ordem empírica; ii. reencontra a dimensão do dever que é transcendido; iii. pela decisão concreta que, nos dirá Ricœur, convém ao homem dotado de *phronèsis*, ou seja, o *phronimos*.

Este movimento da liberdade existencial não é um ecletismo ético da liberdade – um vaivém entre a aspiração do possível e o dever moral - ou o índice de uma mera insuficiência, dado “o caráter *inverificável e injustificável da escolha de si*”¹¹⁴. Trata-se de um movimento que, desencadeado com a incondicionalidade da existência possível reencontra e transcende a obrigação e a norma e, finalmente, sob o signo da decisão pessoal, assume a responsabilidade de si na concretude da ação existencial. Essa

¹¹³ *KJPH*, p. 210.

¹¹⁴ *GMKJ*, p. 247.

mobilização, mas não é que o preço que a liberdade paga por sua ousadia, assentada na permanente tensão de sua audácia e de seu abandonar-se ao ser. A filosofia prática ou a ética de Jaspers ensina que “*a existência é partilhada entre sua possibilidade e sua realidade, entre sua incondicionalidade e sua historicidade*”¹¹⁵.

O advento da incondicionalidade me arranca do ser empírico e sua experiência de cuidado e de luta. É, então, que, destacada do sistema de necessidades, da pressão da legalidade ou da universalidade do imperativo, quer dizer, de toda exterioridade, a existência se revê no mundo - ela não é sem mundo, sua última situação-limite, e é assim que o dever é reinvestido como mediação crítica da liberdade. O dever: i. está no caminho da decisão concreta quando promove minha liberação do arbitrário e do constrangimento físico e me faz aceder à necessidade dos valores; e ii. sua legislação intermedeia a realização ou a passagem da liberdade reservada em seus possíveis à liberdade engajada¹¹⁶; mesmo como forma de objetividade prática intervêm no transcurso entre a subjetividade pura e a existência autêntica¹¹⁷.

Esse trajeto em que a crítica se interpõe na lapidação da liberdade é transcendido porque a liberdade não tem escapatória, ela não decide em abstrato, ela decide por si-mesma, ela é diretamente imputável, nesse fazimento, impregnado de vivacidade, do si por si. Nesse passo, ao reclamar no ético a veracidade da ação existencial, que não tira a sua verdade da lei, nem se dá como exemplo, Jaspers projeta “*a necessidade de elaborar uma ética originária que proporia ao indivíduo, sob o nome de deveres, atitudes menos abstratas que as máximas da moral tradicional e, buscadas na fonte da tradição viva da experiência moral*”¹¹⁸.

¹¹⁵ *KJPH*, p. 232.

¹¹⁶ Para que não se confunda a necessidade do dever com a sua prerrogativa formalista no plano da razão prática, “*é necessário dizer, não que a liberdade está aí onde uma lei determina a vontade, mas que a lei pode atar a vontade quando esta é primeiramente incondicionada*” (*KJPH*, p. 214).

¹¹⁷ Arregimentado à luz do mérito dessa análise, Ricœur buscará se debruçar e desencadear a recepção crítica da moralidade kantiana confrontada com a eticidade hegeliana.

¹¹⁸ *KJPH*, p. 217. Como comenta Dosse, “*esta ética pode buscar os seus recursos nas obras dos grandes moralistas como naquelas dos trágicos. Essa busca do equilíbrio será reposta mais tarde em Ricœur com sua distinção entre ética e moral*” (Dosse, F, *op. cit.*, p. 126). Nesse contexto, também se desenharam alguns pontos e contrapontos que levantaremos no próximo capítulo, entre Ricœur e Alasdair McIntyre.

Jaspers, próximo de Kierkegaard nas lições sobre o indivíduo e o secreto, não suspende a ética numa mística. O ultrapassamento da legalidade não corresponde à suspensão da ética. Jaspers, aliás, ocupa-se menos da teoria do dever do que da teoria do Estado. Mantida a tensão sem fim entre o indivíduo e a sociedade, Jaspers, não abre mão da presença da história nas decisões da existência.

Essa ética do indivíduo existente, em sua finitude e culpabilidade – constitucionalmente finito e potencialmente culpável é uma ética da recusa e do consentimento, quer dizer, ela se articula pelo *não* da liberdade e pelo *sim* da historicidade¹¹⁹.

Assim, Marcel e Jaspers e, respectivamente, as lições da existência encarnada e da liberdade, entretiveram a constituição ricœuriana do modo ético de ser *ipse* do si-mesmo e do outro si¹²⁰.

2.2. A FILOSOFIA REFLEXIVA – JEAN NABERT E A EXPERIÊNCIA INTERIOR DA LIBERDADE

Na França, a tradição reflexiva adquiriu foro de uma herança clássica, pelo menos naquilo que a idéia de clássico pode significar para a cultura filosófica. Efetivamente, se encontramos as marcas do clássico em um dado investimento num horizonte de originariedade que adquire adesões e gera disputas que fidelizam sua persistência no tempo, então, tal predicamento poderá ser apostado a essa linhagem do pensamento filosófico pós-cartesiano.

Pode-se dizer que o advento do sentido à luz da subjetividade e a abertura - sem incondicionalidades - da questão do destino do ser, redesenhados com a investidura de Descartes e, sobretudo, na recepção crítica de sua obra fundaram a Filosofia Reflexiva.

¹¹⁹ Mongin pensando na influência de Jaspers sobre Ricœur reforça o sentido das relações entre a aporiticidade do agir e a tragédia. Mas Ricœur faz uma transição. Como comenta Mongin: “*Se ele reconhece com Jaspers que há uma sabedoria trágica, ele procura ultrapassá-la em uma sabedoria prática que não se contentasse nem com normas da moralidade, nem com uma ética que se resumiria na Sittlichkeit, na vida ética*” (Mongin, O, *op. cit.*, p. 76). Devemos dizer ainda que a ética de Jaspers deve ser pensada numa articulação com uma axiologia cuja tarefa “*não é sem dúvidas nem de rejuvenescer o formalismo kantiano que ignora o estatuto concreto do homem no mundo, nem de construir um sistema a priori de valores materiais (no sentido de Max Scheler), que arriscaria sempre de ignorar as variações do homem e cairiam, como todo dogmatismo, sob os golpes da história*” (KJPH, p. 377).

¹²⁰ Num certo sentido, podemos dizer que: do ponto de vista da formulação hermenêutica do si, permaneceram reveladoras as estimulantes lições marcelianas sobre a promessa e a atestação de si; já, no que diz respeito ao modo ético da constituição de si, se atentarmos para o movimento da liberdade existencial em Jaspers, guardaremos consistentes possibilidades sobre o nexo de vinculações ético-morais na problemática da ética.

Doutra parte, o conjunto de problemáticas e a plethora conceitual daí suscitados têm sido freqüentados e processados, desde então e até a conjuntura contemporânea, por gerações sucessivas de filósofos franceses¹²¹.

Desse modo, seguiu-se um continente de projetos filosóficos que se pode denominar filosofia reflexiva, povoado por uma diversidade de filósofos e, uma ainda maior quantidade de temas e de variações sobre os temas da subjetividade e da ontologia, da ação e da liberdade. Assim, as pesquisas relativas à intimidade do espírito ou sobre as formas concretas da experiência interior, que singularizaram o sentido norteador desses temas sob o signo da abordagem e demarcação reflexiva, atravessaram diversos momentos.

Eis que desde o final do século XVIII, num Maine de Biran, se descortina o horizonte imanente da causalidade livre que é o mesmo que defrontá-la em sua origem, a partir do ato espiritual ou do poder de agir que se expressa no limiar do sentimento de existir. Noutros momentos, num Ravaisson, no último quartel do século XIX, à luz da releitura aristotélica da relação entre o ser e o ato, a reflexão ausculta o pensamento do agir no plano ontológico. Também, um intelectualismo como aquele de Brunschvicg, no entorno e no enfrentamento da consciência transcendental kantiana, meditará sobre a constituição de uma filosofia da consciência pura, segundo o foco da necessidade interna da consciência¹²².

¹²¹ Na França, o escândalo do estudo de si mesmo é *ensaiado* por Montaigne que nos adverte, de início, que somente escreveu para si. Mais adiante, as digressões entre Descartes (1596-1650) e Pascal (1623-1669) ou Malebranche (1638-1715), já prenunciam o cometimento reflexivo desdobrado pelas chamadas filosofias espiritualistas e pelas filosofias da ação. Na verdade, à exceção de Rousseau, a filosofia francesa do Iluminismo foi, em parte, inglesa ou estrangeira. Mas na frente, Biran (1766-1824), Ravaisson (1813-1900), Lequier (1814-1862), Renouvier (1815-1903), Lachelier (1832-1918), Boutroux (1845-1921), Lagneau (1851-1854), Hamelin (1856-1907), Bérégson (1859-1943), Blondel (1861-1949), Alain (Émile Chartier (1868-1952)), Brunschvicg (1869-1944), Nabert (1881-1960), Le Senne (1882-1954), Lavelle (1883-1951), serão protagonistas dessa visada filosófica sustentada pela reflexão. E, não obstante, Marcel ou Merleau-Ponty, por exemplo, não podem ser reconhecidos sem esse contexto de influências e orientações.

¹²² Quando por vezes se denomina o termo ambíguo *intelectualismo* para designar a filosofia desses filósofos reflexivos empenhados no deciframento do ato espiritual, Blondel, comenta Henry Duméry: "*prefere dizer*

Com esses e outros contornos, a filosofia reflexiva em suas variações e contrapontos foi se consolidando em linhas balizadas na faixa de uma filosofia da ação, orientada para uma causalidade imanente, que nem é empírica e nem é transcendental, mas que é espiritual, implicada à experiência interior da liberdade, consoante ao ato espiritual que procede do cogito não como intuição, mas como juízo tético – posição de um ser e de um ato, que Malebranche introduziu no campo do sentimento e Fichte situou *no deserto de uma ausência de mim mesmo*, no sentido em que *não possuo antes aquilo que sou*¹²³. E é porque o *cogito* não se conquista intuitivamente como se pretenderia de uma filosofia da imediatidade; é porque, então, se revela um descompasso de si consigo mesmo, que a reflexão trata de “*pôr em dia a relação íntima do ato e das significações nas quais ele se objetiva*”¹²⁴.

Por isso que a reflexão não será somente retorno à interioridade, mas um investimento empenhado nas “*múltiplas relações entre as intenções significadoras e os modos significantes*”¹²⁵ que indicam que a atividade da consciência se desvela através de suas obras, seus atos e seus símbolos. Como se explicitou num Fichte ou num Nabert, é

após Ravaisson e Lachelier: um realismo espiritual, onde o pensamento é co-extensivo ao ser” (Duméry, H. *La philosophie de l’action – Essai sur l’intellectualisme blondelien*. Paris: Aubier, 1948, p. 20).

¹²³ O juízo tético, Ricoeur retoma a expressão a Fichte, indica “*a posição absoluta da existência*” e “*confunde-se com um juízo de percepção, com a apercepção de meu ser-tal*” (Ricoeur, P, *CI*, p. 236). Assim, relativamente ao *je pense* em Kant, Nabert comentará: “*Que o je pense seja uma proposição de existência, isto não constitui, portanto, o mais mínimo início de um conhecimento do moi*” (Nabert, J.. *A experiência interna em Kant*. In *op. cit.*, p. 263). Buscar condições de possibilidade era um crivo kantiano presente nas estratégias fenomenológicas de Ricoeur para quem Husserl e Kant são parceiros com empenhos distintos numa mesma empresa.

¹²⁴ Nabert, J., *op. cit.*, p. 407.

¹²⁵ Nabert, J, *op. cit.*, p. 408. Nabert também em *Éléments pour une éthique* destaca que à atividade de simbolizar podemos equiparar a atividade de promoção dos valores. Em seu comentário, ele explicita que aquilo que “*Maine de Biran diz dos signos, isto é, dos atos que revelam para a consciência a sua potência constitutiva, é preciso dizê-lo igualmente dos valores*” (*Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p. 72).

preciso que se compreenda que “a reflexão é uma tarefa – uma Aufgabe -, a tarefa de igualar minha experiência concreta à afirmação: existo”¹²⁶.

Foi nesse universo do pensamento que Ricœur declarou reiteradamente que a filosofia reflexiva era o seu ponto de partida filosófico. De fato, até mesmo do ponto de vista histórico, ainda antes de sua freqüentação sistemática das filosofias da existência, ele ensaiou seus passos filosóficos iniciais nessa tradição e já em sua memória de *maîtrise*, defendida em 1934, sobre Jules Lachelier e Jules Lagneau, onde se reiterava uma análise nas vias do pensamento da ação ou da filosofia do ato, o que constitui o citado ponto fulcral ou pelo menos recorrente da travessia reflexiva¹²⁷.

Ora, se Lachelier em suas *Lettres* referendava principalmente as atividades referenciais ou reflexivas do sujeito pensante às operações da experiência da verdade e do pensamento objetivo e, se, com esse mesmo espírito, mas noutra patamar, Brunschvicg pretendeu instituir a alternativa *crer ou verificar*, rejeitada no bojo da crítica marceliana ao horizonte idealista da reflexão, em Lagneau é resgatada a questão do ato de julgar no patamar da mediação entre ato e entendimento, tão apreciada por Ricœur em Jean Nabert e, que, noutra conformação também estava presente em Maurice Blondel. Esse aprendizado, que, podemos dizer, vai reverberar desde muito cedo sobre a obstinada perseguição ricœuriana de uma *via longa* da compreensão, pode ser sintetizado nas palavras de Dosse:

Paul Ricœur situa Jules Lagneau na tensão entre essa reivindicada tradição cartesiana e uma posição espinosista integrada como momento de seu pensamento reflexivo. Ele estava em busca de uma posição mediana que pudesse tomar em conjunto a apercepção e a afirmação no ato do julgamento¹²⁸.

¹²⁶ *DI*, p. 47.

¹²⁷ Em *RF* Ricœur faz um comentário esclarecedor: “Com efeito, o benefício verdadeiro dessa passagem por Lachelier e Lagneau se daria noutra lugar. Por meio deles, eu fui iniciado e incorporado à tradição da filosofia reflexiva francesa aparentada com o neokantismo alemão. De um lado, esta tradição remontava, por intermédio de Émile Boutroux e Félix Ravaisson, até Maine de Biran; de outro lado, ela se inflétia na direção de Jean Nabert que publicara, em 1924, *L'expérience intérieure de la liberté*, uma obra que se situava em algum lugar entre Bergson e Leon Brunschvicg” (*RF*, p. 15).

¹²⁸ Dosse, F, *op.cit.*, p. 30.

Por ocasião da edificação de sua filosofia da ação, principiada com a *Filosofia da vontade*, Ricœur prosseguiu no desdobramento dessa recepção dos temas da filosofia reflexiva francesa que permaneceram, implícita e explicitamente, definidores em seu projeto. As raízes, o ímpeto e a passagem de uma fenomenologia existencial - estabelecida sob as bases de um discurso de condições, isto é, de limites e de possibilidades, que calcado na inteligibilidade do nexos entre o voluntário e o involuntário foi conquistado com Husserl e Marcel e levado a termo em *Philosophie de la volonté I* - para a *perfuração hermenêutica*, que se encetou já na tessitura dos dois trabalhos de *Philosophie de la volonté II*, foram progressivamente assentadas e desenvolvidas com a sustentação da motivação reflexiva¹²⁹.

Em *Le volontaire et l'involontaire*, por exemplo, tomava-se como chave a meditação da obra de Gabriel Marcel. Daí, fazendo a passagem da *vontade que eu tenho à vontade que eu sou*, projetava-se a *eidética* do voluntário-involuntário como abertura e prévia de uma *empírica da vontade* atenta à dimensão de servidão da liberdade e se acenava para uma *poética da vontade* e sua dimensão de liberação da liberdade, erigida sob a perspectiva de uma segunda revolução copernicana, descartada da postura do *transcendentalismo* em geral.

Com essa engenharia, orientada sobre uma demanda de unidade segundo a qual o involuntário é a contrapartida do voluntário, numa dinâmica em que a extensão do *cogito* à corporeidade é estribada pelo nexos do *corpo próprio* efetivamente distinto das objetivações do corpo-objeto, é que se dimensiona a feição propriamente humana da liberdade, ou seja, seu caráter próprio de uma independência dependente, de uma iniciativa receptora. Mas com essa promoção da reciprocidade do voluntário-involuntário, o que se designou como *cogito integral* foi uma aposta na clarificação prospectiva de um cogito reflexivo. Para Ricœur, a descrição pura não deixa de falhar ao revelar que, no seio mesmo da unidade, o *cogito integral* é um “*cogito interiormente partido*”¹³⁰.

O que se desenhava em *Le volontaire et l'involontaire* era a composição de uma trajetória que partindo de um momento crítico, epistêmico, anunciava ou se abria para o

¹²⁹ Destacamos a utilização da expressão *perfuração hermenêutica* numa menção de Greisch em seu *Paul Ricœur – L'itinérance du sens* e a propósito da emergência hermenêutica explicitada na simbólica do mal ricœuriana.

¹³⁰ VI, p. 17.

lado prático e ético da reflexão. Ricœur partia do reconhecimento dos limites do método descritivo e do dado de que a descrição, ela mesma, “*triunfa mais na distinção que na passagem*”¹³¹.

Encontramos em *Le volontaire et l'involontaire* aquilo que Thomasset designou como as estruturas pré-éticas do homem livre, quer dizer, da vontade finita. Mas a produção de uma inteligibilidade do nexos voluntário-involuntário, que não pretende um *sistema* da natureza e da liberdade o qual seria sugestivo do domínio do querer sobre a natureza, foi feita sob a abstração da falta e da transcendência. No caso do pôr a falta entre parênteses e lançando-a ao campo de realidade das paixões – diríamos *paixões da alma*, se recordamos a demarcação cartesiana -, o que ocorreu foi a abstração relativa à espontaneidade do corpo próprio e relativa à paixão - enquanto vertigem que tem sua fonte na alma mesma - de ser o que se é: na falta e na culpa. É por esse motivo que a iniciativa fenomenológica para a compreensão da liberdade concreta não se aventurava a conclusões éticas prematuras, porquanto “*a compreensão real e concreta da moral começa com as paixões*”¹³².

Este contexto progressivo da Filosofia da Vontade, onde Ricœur se debruça sobre um *cogito* indicialmente *militant et blessé*, fez Jervolino comparar a trajetória da antropologia filosófica ricœuriana com a realização da fórmula de Biran que Ricœur utilizara no capítulo IV de *Finitude e Culpabilidade 1 – L’homme faillible: Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*¹³³.

Segue-se que a rota multifária, então percorrida à busca da unidade ética em tal projeto filosófico, terá essa marca de um *cogito* reconquistado sob a ontologia reflexiva do agir¹³⁴.

Para isso, como veremos adiante, a partilha filosófica com Nabert será definitiva.

¹³¹ VI, p. 17. Nessa conjuntura, não é demais se ter em vista, pensa Ricoeur, que “*a ênfase ética posta na reflexão não revela uma limitação, se tomarmos a noção de ética em seu sentido lato, o de Spinoza, quando chama de ética o processo completo da filosofia*” (DI, p. 47).

¹³² Com efeito, comenta Ricœur: “*O maior equívoco que se cometerá a propósito de uma ontologia fundamental do querer e da natureza será aquela de interpretá-la como uma ética real e imediata*” (VI, p. 25).

¹³³ HF, p. 107-122.

¹³⁴ Contudo, a posterior introdução da questão da falta e do problema do símbolo (simbólica do mal) induz o dimensionamento dos limites da ética ou a percepção de uma nova ética. Se com a abstração da falta, abstraímos de uma ética real, “*uma meditação sobre a falta será chamada para arruinar o mito da harmonia, que é, por excelência, a mentira e a ilusão do estádio ético*” (VI, p. 25). E aqui devemos recordar Kierkegaard.

2.2.1. RICŒUR E A CONTRIBUIÇÃO DE JEAN NABERT

Considerando-se os quesitos da mediação crítica entre Kant e Biran e da meditação da reflexão como ética, identificaremos que com Nabert se conforma a extensão da orientação reflexiva de Ricœur. Por isso, com a contribuição filosófica de Nabert, poderemos conferir os limites, as conquistas e as disputas da Filosofia reflexiva de que Ricœur se faz tributário.

2.2.1.1 REFLEXÃO E ÉTICA

Analisando essa longa tradição, mais marcadamente na França e na Alemanha, Jean Nabert em seu artigo *La philosophie réflexive* aponta para Kant e para Maine de Biran as linhas mestras que demarcaram os dois grandes blocos, não necessariamente incomunicáveis, da orientação reflexiva. Efetivamente, uma das orientações da filosofia reflexiva será aquela relacionada com os esquematismos e as operações debruçadas sobre a consciência transcendental, então vinculadas ao pensamento crítico ou à região teórica do julgamento e sua tarefa de objetividade e de verdade.

Outra, no entanto, será a orientação correspondente às operações relativas à consciência de si em sua dimensão de intimidade que acionam pela ação, a região prática da responsabilidade e sua exigência da reflexão como tarefa. Conforme o aprendizado de Jean Nabert,

o próprio da filosofia reflexiva assim compreendida é de considerar invariavelmente o espírito em seus atos e em suas produções, para aí apropriar-se a significação e, primeiro, essencialmente, no ato inicial pelo qual o sujeito se assegura de si, de seu poder, de sua verdade¹³⁵.

Assim, em Maine de Biran, de acordo com Ravaisson o reformador da filosofia francesa, identificaremos um filósofo que tanto submeteu o *cogito* ao *volò ergo sum* quanto, por estes trâmites, lançou algumas das matrizes da filosofia da existência, certamente não tão exploradas e devidamente reconhecidas como em Kierkegaard. Escorado num método da imanência, ele denunciou, na esteira da análise do entendimento e da percepção, as

¹³⁵ Nabert, Jean. *La philosophie réflexive*. In *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de Philosophie morale*. Paris: PUF, 1994. p. 399.

limitações do empirismo, particularmente em Condilac¹³⁶. Propôs-se uma argumentação, por exemplo, assentada na insuficiência de um pensamento da simples exterioridade em explicar a consciência, da mesma forma que as sensações não compõem em si um objeto. Mais que isso, poder-se-ia ainda indagar: *como posso distinguir em mim o que tem consciência e aquilo em que há consciência?*¹³⁷

Mas Biran que descortina a tensão que favorece a vida ante a verdade, é, relativamente a essa tensão, menos satisfatório no progresso de uma transição que na configuração de um divórcio que, segundo Nabert, não atende à necessidade de solidariedade entre a intimidade da consciência e o sentido de universalidade de uma razão, aqui compreendida sem a exclusividade da perspectiva transcendental de objetividade ou de justificação da ciência. Essa aspiração da reflexão na investigação nabertiana sugere e reforça a impressão ricœuriana de que *“promover a reunião da dimensão transcendental e da dimensão de intimidade ou, dito de outro modo, do momento transcendental e do momento ético, tal poderia ser a divisa dessa escola de pensamento”*¹³⁸.

Desse modo, se encontraremos em toda a obra de Nabert uma distinção bem delineada entre crítica e reflexão, nela também anotaremos o combate à incomunicabilidade e a cisão entre Kant e sua obsessão crítica e Biran com sua ênfase integralmente derivada da experiência primitiva da reflexão. A investigação de Nabert sobre o agir não deixa de entrever que, mesmo os sentimentos fundamentais do existir – a falta, o revés e a solidão – têm *estruturas*, segundo as quais *“o itinerário da liberdade pode desenvolver uma história exemplar suscetível de ser compreendida”*¹³⁹.

Sob essa divisa, pode-se compreender melhor que a passagem pelo crítico representa para Ricœur um critério metodológico, a exemplo do recurso ao modo de inteligibilidade ou de explicitamento praticado com a descrição fenomenológica, seja

¹³⁶ Já Rousseau, fazendo a crítica aos sensualistas ingleses e, em concomitância, ao *cogito* cartesiano levantara esta questão de amplas conseqüências, sobretudo em Kant. O movimento que o conduz ao sentimento do eu, estabelecido sobre a sua espontaneidade, muito distintamente de sua intuição, demonstra a impossibilidade de um sujeito percipiente e cognoscente meramente passivo captar ou promover a identidade ou a consciência de um objeto qualquer. De outra parte, a unidade do eu que sintetiza o diverso da sensação, vale dizer que fundada em sua atividade, relaciona a condição de um eu existente e a experiência do ser pela percepção do eu.

¹³⁷ Vergez, A.; Huisman, D. *História da filosofia ilustrada pelos textos*. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1982. p. 347.

¹³⁸ Ricœur in Nabert, *L'expérience interieur de la liberté et autres essais de Philosophie morale*. Paris: PUF, 1994. p. X.

¹³⁹ Ricœur, P. Préface. In Nabert, J.. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p. 11.

inicialmente para com o fenômeno da vontade na *philosophie de la volonté*; seja para com o fenômeno da temporalidade em *Temps et récit*; seja ultimamente diante do fenômeno da memória em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*; ou a exemplo do momento kantiano da *pequena ética*¹⁴⁰.

Efetivamente, a estrutura da *pequena ética* se resguarda numa orientação reflexiva que o texto *Éléments pour une éthique* pôde inspirar em seu itinerário da liberdade. Ricoeur, em seu prefácio de 1962 para a segunda edição deste texto, já anotava que “*Jean Nabert redescobre um sentido do ético que está mais próximo de Espinosa que de Kant: à distinção entre crítica e reflexão corresponde uma distinção similar entre moral e ética*”¹⁴¹.

Segue-se, então, que se não se suprime o momento crítico, é enquanto ética que aprenderemos o sentido da reflexão que Nabert se esforça em ensinar¹⁴². É que entre Kant e Biran, a *via media* de Nabert não ilude a sua crítica do objetivismo, então sintonizada com Biran. Nesse caso, a reflexão é irreduzível à perspectiva teórica que é transcendida pelo movimento reflexivo por um antes e um depois de sua orientação crítica. Assim, a reflexão sobre o agir que mobiliza Nabert desde *L'expérience intérieure de la Liberté* demanda o sentido do ético como “*a história sensata de nosso esforço para existir, de nosso desejo de ser*”¹⁴³.

¹⁴⁰ Ainda que a objetividade *fenomenológica* seja de um outro nível que não se deve confundir com a objetividade de um procedimento e de uma realidade empírica, uma vez que vai longe a distância entre um horizonte de *Lebenswelt* e um horizonte de objetos, esse respeito às contribuições do teórico não foi desprezado por Ricoeur. Suas críticas: a) a Blondel que tem associado ao seu método da imanência - segundo o qual o que vem de fora não atinge o homem - a possibilidade de incorrer num método da inocência; b) a virulência de um dado ataque de Marcel ao *cogito* de Descartes e c) seu diálogo com a lingüística ou com o estruturalismo, com as ciências históricas ou jurídicas, revelam - à maneira de um Nabert e mais recuadamente ainda, de um Lachelier em seu artigo *Psychologie et Métaphysique* de 1885 -, esse cuidado para com o momento irreduzível da crítica.

¹⁴¹ Ricoeur, P. Préface. In Nabert, J. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p. 9.

¹⁴² Adiante, como faremos menção no tópico relativo à mutualidade entre reflexão e hermenêutica, registraremos que é por intermédio de uma *teoria da motivação* que Nabert incentivará o momento crítico bem como com as suas indicações de uma teoria dos signos. Inicialmente, podemos anotar que o motivo enquanto expressão de um ato é confrontado com a concepção de motivo como dado de uma ação.

¹⁴³ Ricoeur, P.. Préface. In Nabert, J, *op.cit.* p. 9. Gabriel Marcel é um filósofo também empenhado no ato de existir que ele compreende como *dom* de existir, muito distinto da experiência cognoscitiva da dúvida. Registramos duas considerações quanto às expressões *desejo de ser* e *esforço para existir*: i. devemos interpretá-las no contexto da tradição reflexiva que com Fichte ou Biran compreenderam o *eu* como um investimento contra uma resistência; ii. elas nuanceiam uma distinção. Para tanto, defende Ricoeur: “*eu releio Nabert, que sempre emprega lado a lado as expressões desejo de ser e esforço para existir, eu observo que a palavra esforço não é absorvida na palavra desejo. porquanto no esforço sempre há um preço a pagar. Mas é em benefício da vida e de seus múltiplos começos e recomeços. Isso me faz recordar o que eu escrevi há*

A reflexão é ética quando processando os sentimentos fundamentais do existir que articulam a história da liberdade os aprofundam na história do desejo de ser. Ela é esse movimento que Nabert busca em sua exemplaridade em *Éléments pour une éthique*: sentimento – afirmação – veneração. O processo da reflexão é empenho e apetência, é afirmação de uma existência ou um modo de ser que insiste e resiste contra um qualquer repouso radicado na certeza de uma transparência ou na garantia de uma intuição.

A reflexão é movente, é tarefa diante da invencível distância da consciência perante si própria. Invoca-se, então, a despeito da satisfação totalizante de se possuir, a satisfação exigente de se constituir, a par dos limites da satisfação e da impossibilidade de se fazer marco. Esse movimento que é busca na falta e também realização do espírito em seu agir (*ergon*), é imanente à experiência moral, de sorte que se pode dizer que a reflexão “ *se orienta em direção da afirmação pela qual se ordena a experiência moral toda inteira* ”¹⁴⁴.

2.2.1.2. A REFLEXÃO: EM TORNO DO EXISTENCIAL E DO HERMENÊUTICO

Frente a essas coordenadas, Jean Nabert, em sua orquestração e empreitada, será um *partenaire* filosófico de contribuições estruturais. Como registra Mongin, a referência a Nabert “*representa um dos melhores fios condutores da obra de Ricœur*”¹⁴⁵. Por isso, numa expectativa mais temática, a travessia reflexiva enriquecida com a leitura nabertiana, possibilitará para Ricœur um tráfego:

- i. por uma ontologia da ação confrontada e provocada pela pressão do negativo em geral e pelo problema do mal e,
- ii. para o capítulo da emergência hermenêutica que será costeadado com o movimento animado pela inserção na existência que parte do ato de ser, exigido por “ *uma afirmação* ”

cinquenta anos, no Le volontaire et l'involontaire, onde eu demandava que nós refletimos sobre o nascimento de preferência à morte “ e, recordando Hannah Arendt, ele acrescenta: “o nascimento significa mais que a morte. É isso aspirar permanecer vivo até a morte“ (CC, p. 237). Esse se voltar sobre a vida desde Le volontaire et l'involontaire sinaliza uma ênfase ética que se persegue no tema do bem viver, devedor de Aristóteles e perpetuado na pequena ética.

¹⁴⁴Nabert, J. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p 6.

¹⁴⁵ Mongin, O, *op. cit.*, p. 69.

originária que preside a operação de consciência dos sujeitos que pensam e que querem”¹⁴⁶.

Com a eidética de *Le volontaire et l'involontaire*, a ontologia fundamental do querer principiou, com o seu caráter paradoxal, o aprendizado do limite, aspirante à liberação que se espera de uma ontologia. Conforme o que Ricœur esclareceu em seu discurso do método e tarefas de uma fenomenologia da vontade, “ *a dimensão transcendental do Cogito se revela depois de tudo ligada a esta época da culpabilidade e da ontologia que ela implica*”¹⁴⁷.

Por isto, Ricœur declara que a “*descrição pura dá a uma teoria da falta o seu pano de fundo*”, ou seja, a sua perspectiva¹⁴⁸. E progredindo sobre essa pressão do negativo, que é uma condição de uma ontologia da liberdade que é também uma ontologia da finitude, aprende-se, com a correlação do nada *constitutivo* da finitude e do nada *acontecimental* da culpabilidade, as lições que o não-ser do querer impõe à liberdade: sempre uma liberdade a liberar.

Todo o existencialismo percorreu o caminho do negativo, a par da corda esticada de que nos fala Nietzsche; do sobressalto de um abismo, não somente perante nós, mas em nós mesmos.

Aliás, a filosofia reflexiva e as filosofias da existência têm esse começo comum no sentimento do abandono, nesse rumor de mistério e provocação sem medida, quer dizer, irreduzível às exigências de objetividade ou às exigências de redução da experiência num sistema de objetos.

Ocorre que ainda podemos, noutros dois pontos-chave, visualizar o intercâmbio da reflexão junto ao pensamento da existência. Sobrevêm que:

i. avançando sobre o problema da consciência e da razão, a reflexão quer aprofundar a existência¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ricœur, P. O ensaio sobre o mal. In *L2*, p. 184.

¹⁴⁷ Ricœur, P. Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté. In *EP*, p. 84.

¹⁴⁸ Cf. VI, p. 30. Para Ricœur, “*a fenomenologia tem, como efeito, uma maneira própria de preparar a passagem ao problema do ser do existente humano: em desvelando um não-ser específico da vontade, uma deficiência ontológica própria à vontade*” (Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté. In *EP*, p. 80).

¹⁴⁹ Esse lugar-comum entre filosofias da existência e reflexão não incentiva uma aposta numa identidade, mas é, antes uma instância de diálogo - no sentido de comunidade - ou de complementaridade. Albert Cartier se propõe, em sua defesa a partir de Blondel da sugestiva tese que relaciona existência e verdade, justamente a demonstração da conciliação entre o existencialismo, particularmente o praticado por Marcel, e a filosofia

Tratando da filosofia blondeliana, o trabalho de Cartier pretende demonstrar, precisamente, esse salto que permite à reflexão penetrar a existência na medida em que se quer “*salvar uma pela outra, as exigências da Liberdade e da Verdade*”¹⁵⁰.

No caso de Ricoeur, podemos verificar a passagem metódica e conceitual da existência para a reflexão e afirmar em concordância com P. Gilbert que “*é, sobretudo, graças à filosofia de Jean Nabert que Ricoeur pode se aplicar aos conteúdos reais da existência*”¹⁵¹.

ii. a reflexão também se defronta com o problema da transcendência¹⁵².

A liberdade se encontra sempre perante o salto da transcendência. Qual transcendência?

Sabe-se que, uma filosofia da interioridade radical, como aquela que Nabert representa, “*recusa com uma força crescente toda ontologia do absoluto, todo argumento que conclua em um ser transcendente*”¹⁵³. Desde o início, a filosofia reflexiva não se configura por uma prova ou demonstração do divino, nem se baliza sobre uma intuição de Deus. Ricoeur relembra que num Nabert ou num Brunschvicg, a hostilidade à ontologia do ser em si e do ser para si é bem matizada. A afirmação de Deus e de seus predicados se mostraram problemática e, contudo, Nabert observa que o pensamento do incondicionado “*está no coração do desejo de Deus e da compreensão de si*”¹⁵⁴.

reflexiva praticada por Blondel. Está-se diante da crise que acossa o existencialismo, do risco de ver seus temas – subjetividade, existência e liberdade – degenerarem em irracionalismo. Como escapar ao subjetivismo? Como alcançar a verdade se somos juízes e partes implicadas? Como não decair no arbitrário? Cartier, a propósito de Blondel, recorda que este parte da imanência assente com uma tomada do partido do homem. Assim, ele desenvolve em sua *metafísica da liberdade* - que está no coração de sua tese sobre a ação – uma aposta que concilia liberdade e necessidade. Daí, ensejando o caminho de uma metafísica, ele encontra a verdade sustentando interiormente essa mesma liberdade. Para o caso de Nabert, comenta Ricoeur, busca-se a *solidariedade entre consciência e razão* de sorte que ele também ensina que “*a prova da liberdade somente pode se fazer sobre um determinismo onde ela contemple a lei que ela se dá e que fornece a resistência destinada a revelar novos atos*”(Nabert, J. *Conscience et raison*. In *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de Philosophie morale*. Paris: PUF, 1994. p. 213.

¹⁵⁰ Cartier, A. *Existence et vérité – Philosophie blondélienne de l'Action et Problématique existentielle*. Paris: PUF, 1955. p. 133.

¹⁵¹ Gilbert, P. Paul Ricoeur: Réflexion, ontologie et action. *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995). p. 346.

¹⁵² Que, por exemplo, no caso de Blondel, está diretamente implicado no ponto anterior relativo à relação entre existência e razão.

¹⁵³ Ricoeur, P. Préface à *Le désir de Dieu*. In *L2*, p. 255. Daí, poder-se-ia inquirir: como, então, dar lugar a um testemunho do absoluto? Blondel, sem abdicar da subjetividade, sem trair a existência, descobre “*nela a falha por onde a Transcendência [...] se introduz*” (Cartier, A, *op. cit.*, p. 9).

¹⁵⁴ Nabert, J.. *Le divin et Dieu*. In *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de Philosophie morale*. Paris: PUF, 1994. p. 419. Para Nabert, “*é efetivamente verdadeiro que o desejo de Deus se torna um com a compreensão de si, e que este desejo surge e não falha em surgir numa consciência que aspira a se retomar*

Se a experiência em Nabert não se mede por uma experiência do absoluto, mas se mantém fiel à conversão ao ato interior que procede da reflexão, então, partindo da sugestão de aprofundar a experiência de Deus pela experiência do divino, Ricœur discorre que Nabert recorre sucessivamente a uma criteriologia do divino e a uma metafísica do testemunho¹⁵⁵.

Ricœur, já em *Le volontaire*, defendera, sobretudo, que o sentido da Transcendência é aquele que libera a liberdade da falta de modo que, com o tema da Transcendência, surge a possibilidade da recuperação de mim mesmo. Nesta direção, Nabert terá muito a dizer quando, diante da fraqueza do eu ou de sua impotência em equivaler à afirmação que o constitui, indica os indícios da regeneração do seu ser e a necessidade de justificação que o assoma perante a falta. E é com essa itinerância da consciência que Nabert se lança a uma vertente mais subjetiva da hermenêutica: a hermenêutica do testemunho. Testemunhar não é um estado, um *a priori* ou um dado. Testemunha-se um vivido, um compromisso desde uma história de vida e apesar do momento da crítica e do inescapável conflito das interpretações. Nesse caso, o mais originário ou primitivo da existência é o seu testemunho e não a sua verdade ou, dito de outro modo, o mais originário da existência será a verdade do seu testemunho¹⁵⁶.

Assim, para Ricœur, não será extemporâneo a efetuação do trânsito e da urdidura dessa ponte entre existência e reflexão e, sucessivamente, na mesma passada, entre reflexão e hermenêutica.

Mas, antes desse segundo passo e já em seu encaicho, recobremos a evidência de que a reflexão somente é possível porque se está em desvantagem.

sobre o que ela é e sobre o que ela tem sido, na impaciência de uma liberação e de uma justificação de si” (*op. cit.*, p. 418).

¹⁵⁵ A simbólica do mal encontrará aqui uma das suas fontes.

¹⁵⁶ Conforme a anotação de Mongin, Ricœur considera que uma hermenêutica debruçada sobre as obras - textos, obras e mundo da obra - que dão testemunho do desejo de ser e do esforço para existir reforça que “*a função da categoria do testemunho tem por tarefa ‘desmantelar um pouco mais a fortaleza da consciência’ em introduzindo a noção de contingência histórica de que depende aquela do mundo da obra*” (Mongin, O, *op. cit.*, p. 70). Mas, então, duas questões se ressumam: i. revigora-se a idéia de uma autonomia que é novamente posta em xeque diante de outra idéia, que será aquela de uma *dependência sem heteronomia*; e ii. diz-nos Ricœur, permanece “*uma dificuldade que é imensa. Nós compreendemos que a reflexão deve procurar a sua via entre os símbolos que constituem uma linguagem opaca, que pertencem a culturas singulares e contingentes e que dependem de interpretações revogáveis*” (Ricœur, P. *Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica II*. In *CI*, p. 324).

Esse incômodo-possibilidade da falta, do revés ou da solidão de que fala Nabert é instaurador porque constitui e põe a reflexão em movimento numa luta entre uma posição da existência e a negatividade que nela habita e a assedia. Mas, compreende Ricœur: “*Como M. Nabert o mostrou recentemente, a falta é a ocasião privilegiada de uma reflexão sobre a iniciativa de mim mesmo*”¹⁵⁷.

Ocorre que a experiência de uma separação que é uma separação originária; o não estar instalado desde sempre no ser é bem o que impulsiona o desejo de ser. É esta a situação inicial de uma ontologia do agir que, diferentemente do *ou isso ou aquilo* esquemático de uma ontologia das essências, não tem na negatividade a impossibilidade ou um impedimento como alternativa.

Conforme a meditação de Nabert, o processo da reflexão opõe à negatividade a afirmação originária que possibilita o solo mesmo onde a negação é possível. É que uma negação não começa de si e para uma ontologia do agir e do padecer, que se inclina sobre a *prova da finitude*, há uma veemência ontológica que supõe a negação e que a extrapola numa negação da negação¹⁵⁸.

Nessa direção, poderemos aquilatar a importância do discurso da afirmação originária para o enriquecimento de uma filosofia da *praxis* e da travessia do ético como aquela de Ricœur. Essa cooperação foi efetivamente explícita, mas, sem avançarmos sobre a sua extensão podemos dimensionar sua configuração estratégica e progressiva em três momentos da análise ricœuriana:

i. junto ao sentimento de angústia.

A angústia é o supra-sumo das emoções negativas e alimenta a liberdade de que tratamos nas considerações anteriores sobre as filosofias da existência desde Kierkegaard.

A angústia vital da contingência e da morte ou a angústia ética dos paroxismos e da patologia do dever; a angústia metafísica da solidão; a angústia de nada que está na raiz do salto para a existência e para a liberdade; a angústia existencial da escolha e da

¹⁵⁷ VI, p. 30. A propósito, o conceito ricœuriano de iniciativa foi explicitado melhor em *TA*, onde se promoveu uma análise de dois momentos implicados: especulativo e prático (Cf. L’ initiative. In *TA*, p. 289-310).

¹⁵⁸ Com a tradição reflexiva, Ricœur considera que o que Sartre chama de *néant* pode ser remetido a um contexto de *actes néantisants*. Ora, será uma empreitada do procedimento reflexivo “*mostrar que a alma da recusa, da recriminação, da contestação e finalmente da interrogação e da dúvida, é fundamentalmente afirmação; a denegação não é mais que o inverso de uma afirmação mais originária e, se se pode dizer, somente uma metade do ato*” (*HV*, p. 350).

culpabilidade; a angústia, podemos dizer, persegue e é percorrida em todas as suas gradações pela veemência da existência que é a afirmação originária¹⁵⁹. A afirmação originária é essa declaração que remete progressivamente ao

ato pelo qual eu *quero viver*, face a iminência de minha morte, ao ato pelo qual este querer viver se justifica numa tarefa ética e política, ao ato pelo qual a liberdade serve se arrepende e se regenera, ao ato pelo qual eu invoco com o coro trágico e o salmos hebraico a bondade da totalidade do ser¹⁶⁰.

Assim, à luz desse enfoque, Ricœur toma outra direção da crítica heideggeriana dirigida à metafísica ocidental – crítica orientada sobre um já invocado reducionismo da noção de ser que não se apresenta em Aristóteles - e resiste à interpretação da fenomenologia existencial sartreana do conceito de nada que se pretende na ressonância dessa perspectiva.

Ora, se uma das lições de uma filosofia da finitude é aquela que nos ensina que a finitude não consola, outra lição que ela também pode, não obstante, nos oferecer é que a finitude não é uma danação. O paradoxo da existência não impede a afirmação da vida. Com essa perspectiva, Ricœur projeta a sua ontologia do agir pensando o homem como um misto de afirmação originária e negação existencial. No viés da filosofia reflexiva, ele considera com a reflexão que “*o homem é a alegria do sim na tristeza do finito*”¹⁶¹.

ii. frente ao problema do mal

O patético da miséria humana que se escancara em sua falibilidade e que Ricœur explora na composição híbrida (*ἕβρις*) da alma platônica e na desproporção da condição humana de que fala Pascal; a angústia do mundo e a ira dos deuses que alimentam o trágico e sua travessia não impedem a afirmação da existência, não impedem a busca de sentido e o que se aprendeu paradigmaticamente como a luta dos mártires e dos heróis.

Suscitado pelo advento da falta escrutada por uma meditação sobre a falibilidade, o mal, encontra o seu *locus* humano como negatividade, como o que não deve ser. De fato

¹⁵⁹ Para lá do sentido de uma liberdade na errância ou uma liberdade decaída se falamos como Heidegger em *Ser e Tempo*, é como liberdade perdida e lançada que a angústia da culpabilidade nos afeta. Essa possibilidade de fazer o mal; essa espreita e sedução da culpabilidade é o que angustia. Por isso, comenta Ricœur: “*Jean Wahl, em seus Etudes Kierkegaardianes, esclarecia essa angústia pelo mote de Schelling: ‘o mal nunca é, mas se esforça para ser’*” (Ricœur, P. Puissance de l’Affirmation. In *HV*, p. 329).

¹⁶⁰ *HV*, p. 18. Alguns outros aspectos capitais da participação do conceito de afirmação originária na trajetória da obra de Ricœur, que são sustentáculos da sua empresa filosófica como aqueles que arregimentam a veemência ontológica, a imaginação, a iniciativa do sujeito ou a *vida boa* no sentido da ética, vislumbram uma avaliação de sua importância.

¹⁶¹ *HF*, p. 156.

expondo a desproporção na polaridade entre o finito da vontade agente e paciente e o infinito e, estabelecendo uma rede simbólica impositora de uma inescapável necessidade de mediação, a lição sobre a falibilidade ensina, diz-nos Ricœur, “*a fraqueza constitucional que mostra que o mal é possível*”¹⁶².

O mal é um escândalo para a filosofia, ele constrange a moral com o advento da experiência do injustificável que Nabert nos convida a meditar, mas ele não é originário como a afirmação originária, ele, como o diria Kant, é antes radical. Caracterizado antes como um traço da liberdade, ele começa na liberdade, bem entendido na liberdade do homem falível¹⁶³.

Na medida em que essa liberdade não se pode justificar no plano normativo, ela se fere mortalmente, ela se descobre e se diminui, não em seu poder de criar, mas de ser o que pretendia ser: o homem escolhe e, também, cede ao mal. Então, o eu que quer já não coincide com um ato inteiramente espiritual ou um eu puro. Neste caso, a experiência do injustificável rompe com a veneração que temos para com a sublimidade da ordem moral.

Se, prosseguindo, passando com Nabert pelo *Essai sur le mal*, ressitua-o no seguimento de *Éléments*, relacionarmos as experiências que testemunham o injustificável no horizonte dos grandes sofrimentos, compreenderemos, comenta Ricœur, que: “*Se a norma marca a medida, a desmedida do sofrer chama a desmedida inversa de um recurso sem norma*”¹⁶⁴.

Por isso, o injustificável apela para um desejo de justificação que remete para os modos de regeneração da vontade e da reconciliação consigo mesmo que ultrapassa toda regra. Trata-se de uma recuperação do *moi* revelada pela sua insuficiência radical de ser, por si mesmo, uma causalidade pura.

¹⁶² HF, p. 11.

¹⁶³ Na verdade, a tentação do originário e do fundamento não é partilhada por Ricœur. Pensar a afirmação originária é pensar as experiências irreduzíveis como esforço e retificação. Neste caso, podemos argumentar com Mongin: “*Pensamento da divisão originária, a obra de Ricœur não é muito vulnerável à crítica deleuziana que vê nas metamorfoses da fenomenologia hermenêutica uma fascinação pela origem*” (*op. cit.*, p. 33). Doutra parte, Ricœur, prolongando sua análise sobre o mal radical em o *Ensaio sobre o mal radical* de Kant e atento aos limites da visão ética do mundo que Kant prolonga na esteira de Agostinho, comenta que o mal, ainda que comece, não tem origem no sentido de causa antecedente de vez que ele “*cessaria de ser o mal se cessasse de ser ‘uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da liberdade’*” (Ricœur, P. Culpabilidade, Ética e Religião. In *CI*, p. 425).

¹⁶⁴ Ricœur, P.. O Ensaio sobre o mal. In *L2*. p. 198.

Ocorre que a precariedade de uma falta que se descobre como ausência ou de uma falta que se reconhece como desvio não se permite não impulsionar “*a restauração em nós da afirmação originária que é interior ao próprio reconhecimento do mal; é esta afirmação que, pondo-se, opõe-se ao mal*”¹⁶⁵.

iii. na abertura à emergência hermenêutica

Mencionava-se uma Teoria da Motivação em Jean Nabert e, esta deve ser compreendida no curso de expressões ou conteúdos liberados pela manifestação dos atos da causalidade livre. Antes de serem dados de nossa ação, como ordinariamente se espera de uma leitura psicológica, os motivos constituem a consecução do ato na representação, rastros que permitem à consciência o reconhecimento ou a possibilidade de reconhecimento de seu querer atual.

A teoria da motivação que Nabert reivindica está associada com a exigência de uma *lei da representação* e possibilita o acesso a este ponto capital da filosofia reflexiva nabertiana que é estabelecida com a relação entre o ato no qual uma consciência se põe ou anuncia e os signos que representam ou expressam o sentido deste ato: o imbricamento da liberdade com a necessidade tem esse arcabouço¹⁶⁶.

É com essa impressão da teoria dos signos que Ricœur aprende com Nabert que “*o que ele chama verificar a afirmação originária é também simbolizá-la*”¹⁶⁷. No entanto, e

¹⁶⁵ Ricœur, P. O Ensaio sobre o mal. In *L2*, p. 191. A dialética ricœuriana do nada constitutivo da finitude e o da nada acontecimental da culpabilidade apontam as duas direções que distinguem Ricœur de Nabert. Quais sejam: i. o transbordamento da hermenêutica sobre a experiência interior; ii. a irredutibilidade entre finitude e culpabilidade mesmo se levando em conta que, “*ao contrário de tantas doutrinas que reduzem o mal à finitude, Jean Nabert tenderia, antes, a reduzir a finitude ao mal*(p. 99); *o que talvez seja uma maneira inversa de confundí-los*” (*L2*, p. 190). Ricœur combate a naturalidade do sentimento de culpabilidade que uma teologia e uma cultura do pecado geraram por intermédio de discursos de fundamento reais, ideológicos ou imaginários. Com as ferramentas da filosofia, da psicanálise e da hermenêutica bíblica, Ricœur combate não somente uma patologia da falta, via de regra alimentada pelo universo mórbido da má culpabilidade, mas busca com a reflexão ou com a arqueologia do sujeito ultrapassar o horror de existir e, pela potência da afirmação, essa condenação de si.

¹⁶⁶ A sugestiva meditação sobre a *promoção dos valores* no *Éléments* de Nabert surpreende a tensão entre a necessidade ou a objetividade dos valores e a espontaneidade ou liberdade do ato. Trata-se, então, da luta entre a norma e o desejo, o signo e o ato. Mas esta luta que Nabert procura superar também indica uma pressuposta dicotomia entre a interioridade da reflexão e a exterioridade do entendimento e da razão como momentos da exterioridade dos motivos e das normas. Para Nabert, esclarece Ricœur: “*A causalidade psicológica e a normatividade ética já não são pontos de vista constituídos fora da reflexão*” (Ricœur, P. O ato e o signo segundo Jean Nabert. In *CI*, p. 216).

¹⁶⁷ Ricœur, P. Préface. In Nabert, J. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962. p.12.

conseqüentemente, como se conclui na *Simbólica do Mal*, “*não existe em parte alguma linguagem simbólica sem interpretação*”¹⁶⁸.

E foi assim, em patamares renovados por sucessivos indícios da mediação simbólica exigida pelo horizonte da *poiésis* e da *praxis* humanas que Ricœur investiu sob o indicativo de que a reflexão deveria se tornar interpretação.

Por isso, declarar que a reflexão é o ponto de partida filosófico de Ricœur nos permite comprometer o método fenomenológico, os temas existenciais e a emergência hermenêutica no movimento de uma filosofia da ação, de um *pensar o ser como ato* cujo desenvolvimento foi matizado por um ampliado exercício de mediações: do ato do querer - depurado pelo involuntário - ao signo-símbolo; do símbolo ao advento prospectivamente lingüístico do texto. Certamente, esse percurso se resguardou num árduo trabalho de construção de nexos que culminaram numa pretensão de coerência em torno da hermenêutica do si¹⁶⁹.

Efetivamente, o que primeiramente se punha em jogo era o laço entre a compreensão de si e a interpretação dos signos, entre a reflexão e a hermenêutica e a tarefa que Ricœur tornou sua foi a integração da hermenêutica à filosofia reflexiva. Em *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*, ele explicitava novamente o desafio: *seria possível, perguntava-me, articular uma com a outra, de modo coerente, a interpretação dos símbolos e a reflexão filosófica?*”¹⁷⁰

O trabalho de integração consistia na entrada em cena de uma reflexão em nova chave ou de uma reflexão de um tipo novo e num investimento que alavancasse a hermenêutica para um patamar de hermenêutica filosófica, assegurado pelo acesso ao ontológico que uma analítica da existência ou da compreensão do si disponibilizaria. A reflexão seria, então, atendida e alterada e era Nabert, ele mesmo, considerando a

¹⁶⁸ SM, p. 325.

¹⁶⁹ Greisch ainda aponta uma outra variável para a incursão hermenêutica de Paul Ricœur. Ele considera que “*em Ricœur, a progressiva tomada de consciência do problema hermenêutico parece ter sido favorecida por uma disciplina e um autor particular: a exegese bíblica tal como ela foi praticada pelo teólogo Rudolf Bultmann.*” (op. cit., p. 89). Quanto à passagem de uma hermenêutica dos símbolos, definidos pela estrutura semântica do duplo sentido, para uma hermenêutica orientada pelo paradigma do texto, alimentada da *linguistic turn* das escolas filosóficas em meados dos anos sessenta, deve-se ter claro a continuidade de uma crítica generalizada, seja da mediação simbólica ou linguageira, às filosofias do imediato.

¹⁷⁰ DI, p. 41. Duas foram as etapas nucleares dessa interação entre filosofia reflexiva e hermenêutica: i. Num primeiro momento, a tarefa transcorreu com a *Simbólica do Mal*; ii. posteriormente, tivemos o segundo momento com o *Conflito das Interpretações* encetado com a obra de Freud.

contribuição de Ricœur à simbólica do mal quem, à luz desse campo do possível, reiterava a afirmação da existência ou a posição de si na espessura de suas obras com a indicação de que

é verdade que, em todos os domínios onde o espírito se revela como criador, a reflexão é convocada para reencontrar os atos que dissimulam e que recobrem as obras desde que, vivendo sua vida própria, elas são como que destacadas das operações que as produzem¹⁷¹.

De Nabert se mantém a lição de que a filosofia reflexiva analisa as realizações do ato originário visando à conquista da interioridade do espírito. Essas realizações que se dão nas significações objetivadas do tempo, do espaço, da linguagem e da história, enfim, dos signos privados e públicos, psíquicos e culturais, exigirão uma *via longa* de análise que será revestida pelo trabalho da interpretação.

A hermenêutica, alçada ao patamar filosófico, apresentou-se como a estratégia capaz de tramar e entretecer a relação de mediação entre o *si* e o *si-mesmo*. Então, a hermenêutica foi esse recurso da filosofia reflexiva e de seu futuro.

Essa longa trajetória da reflexão e sua tarefa, em todo caso, não se deu com a perda do foco ético da compreensão de si em suas peripécias. Finalmente, no texto *Religião, ateísmo, fé* podemos encontrar trechos que nos parecem apresentar as linhas gerais ou alguns dos pontos-chave desse cenário da recepção ricœuriana, a começar pelo poder afirmativo de existir:

mas esta afirmação deve ser recuperada, porque, e é aqui que surge o problema do mal, foi alienada de muitas maneiras, é por isso que ela deve ser reconquistada, restituída. Assim a reapropriação do nosso esforço para existir é a tarefa da ética. Mas porque o nosso poder de ser está alienado, esse esforço permanece um desejo, o desejo de ser; desejo, aqui como em todo lado, significa falta, necessidade, pedido. Este nada, no centro de nossa existência, faz do nosso esforço um desejo e iguala o *conatus* de Espinosa ao *Eros* de Platão e de Freud; a afirmação do ser na falta do ser, tal é a estrutura mais originária na raiz da ética¹⁷².

Aqui, o avanço sobre o ético se faz nessa empreitada que contempla um avanço concomitante sobre o ontológico.

Ontologia e Ética foram as solicitações de uma antropologia filosófica orientada pela reflexão sobre a liberdade simplesmente humana começada em *Le volontaire et*

¹⁷¹ Nabert, J. La philosophie réflexive. In *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de Philosophie morale*. Paris: PUF, 1994. p. 406.

¹⁷² *CI*, p. 441.

l'involontaire com Husserl e Marcel e perseguida com Nabert em *Finitude e culpabilidade* – *L'homme faillible* que com a teoria da falibilidade alarga “a perspectiva antropológica da primeira obra mais estreitamente centrada sobre a estrutura da vontade”¹⁷³. Concomitantemente com o anúncio do advento do *fim do homem* ou, como diz Charles Taylor, com uma teoria do homem como processo da natureza em terceira pessoa, essa antropologia que surge como uma antropologia de *l'homme faillible* reuniu fenomenologia existencial e reflexão.

Essa antropologia não pode gerar uma ontologia da totalidade porque a questão ontológica não se instala mais no patamar de um fundamento primeiro e universal. Para uma antropologia filosófica do homem falível e finalmente capaz, uma ontologia quebrada que já é mais que a *ontologia impossível do kantismo*.

Eis de onde emergem as categorias da ipseidade informadas pela experiência simbólica e narrativa e testadas pela interpretação laboriosa da paciência hermenêutica. Eis, por fim, o pano de fundo de uma proposição ética que advém do trajeto do ético na reflexão, a ser tramado segundo os momentos da estima de si, do respeito de si e da *phronèsis*. Eis o que podemos dimensionar como necessidade e realidade ética em seu possível egresso da reflexão, não certamente uma grande ética ou uma *magna moralia*, mas uma *pequena ética*.

¹⁷³ HF, p. 12.

CAPÍTULO 3º: O PROJETO DE UMA PEQUENA ÉTICA: DESCRIÇÃO DO DISCURSO ÉTICO DA HERMENÊUTICA RICCEURIANA DO SI

Agora poderemos nos debruçar sobre a requerida caracterização da proposta ricœuriana de uma *Pequena Ética* correspondente à meditação, na esteira de uma fenomenologia hermenêutica, desse itinerário ético-moral da liberdade que é o itinerário do reflexivo *si*.

A pequena ética entretece, antes de um anelo de fundamento, essa história da ética na direção de uma constituição da vivência do ético ou a perspectiva de sentido da experiência moral comum, que é discursivamente estabelecida a partir do diálogo com a herança aristotélica e kantiana, mas, prossegue, para Ricœur, intrínseca e correlativamente assentada numa longa trajetória de referências, empréstimos e interpretações que cuidamos de delinear, em suas vigas mestras, no capítulo precedente.

Atentos aos nexos e à arquitetônica conceitual, procederemos ao acompanhamento e ao desenvolvimento do discurso relativo aos 7º, 8º e 9º estudos de *Soi-même comme un autre* já nomeados na introdução a este trabalho.

3.1. A ÉTICA FUNDAMENTAL E A ESTIMA DE SI

Neste estágio, devemos dimensionar a extensão do conceito ricœuriano de *vida boa* ou de *bem viver* marcadamente orientado pela ética aristotélica e *que* representa a primeira componente daquilo que Paul Ricœur denomina ética fundamental ou *intenção* ética que, por sua vez, corresponde ao primeiro nível de sua leitura ética da hermenêutica do *si*¹.

¹ Em *Soi-même* este primeiro momento da ipseidade moral foi construído pelos capítulos precedentes da teoria da linguagem, da teoria da ação e da função narrativa. No entanto, esta precedência lingüística foi antevista muito antes por Ricœur ao tratar já no primeiro capítulo de *O discurso da ação* - tradução para a

A ética fundamental que corresponde à intenção ética já foi anteriormente delineada na introdução deste trabalho e possui estrutura triádica – o próprio, outrem e cada um -, que aliás, também se disse, se desdobra sobre o segundo momento do si responsável de seus atos: o momento moral. Ora, a expressão ética fundamental adotada, não deve ser confundida com a expressão homônima que é relativa à ciência *strito sensu* do *ethos*. Em todo caso, no contexto da ciência do *ethos*, “*Ética fundamental é, necessariamente, uma Ética filosófica*”².

Esse nível, que corresponde à primeira figura do si no plano da pequena ética, revela a ipseidade, que é o modo adequado de identidade do sujeito narrativo e moral, como estima de si. Todo o seu desenvolvimento, na forma da estrutura triádica indicada, é tributário de Aristóteles.

A ética fundamental ricœuriana busca, historicamente, as matrizes do estatuto filosófico da ética estabelecido pela tradição grega, inclusa aí, a observância a essa dupla demanda por uma antropologia e uma ontologia, consoantes às condições subjacentes de uma dada tradição. A antropologia que é aquela do homem capaz - não sendo, aliás, desprovida de referências aristotélicas; a ontologia vindo confrontar justamente com uma dada herança que encontrou em Hume um paradigma moderno.

língua portuguesa de *Le discours de l' action* que remonta ao curso que ele ministrou em Louvain nos períodos de 1971-1972 – que “*o discurso ético é o discurso da ação significativa*” e que Aristóteles, num tempo, é reconhecidamente “*o pai do método fenomenológico e da análise lingüística aplicada ao agir*”. De fato, Ricœur adianta, não “*é por acaso que ele surge como o único autor citado preferencialmente pelos filósofos semânticos de língua inglesa, ao tratarem da intenção ou da ação*” (Ricœur, P., *DA*, p. 134). Aristóteles delimita e articula uma rede nocional (disposição (διάθεσις, ἔξις), aspiração ou desejo (βουλησις), preferência (αἰρεσις, πρῆξις), deliberação (βούλευσις), etc) que introduzem as análises da experiência e da linguagem ordinárias e as análises fundadoras da vida ética com seus agentes e com as ações a eles atribuídas ou imputadas.

² Vaz, Henrique de L. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 18.

Na linhagem de Ravaisson, Ricœur defende que o desligamento entre metafísica e moral pode ser superado³. Os estudos pré-morais – da fala, da ação, da narrativa - da ação já apresentavam argumentos de recusa a essa dicotomia e, efetivamente:

a determinação da ação por predicados tais como ‘bom’ e ‘obrigatório’ apenas marcaria uma ruptura radical com tudo o que precede para a tradição de pensamento oriunda de Hume, pela qual dever-ser se opõe a ser, sem transição possível⁴.

A propósito, MacIntyre estudando essa oposição se questiona sobre o sentido do *deves* a que Hume se referia quando opunha *is* a *ought* no plano das proposições, respectivamente descritivas e prescritivas. Ora, não há dúvidas de que expressões fáticas podem promover a ação e que, comenta MacIntyre, “a expressão ‘*tu debes*’ oferece aspectos muito complexos”. Não podemos afirmar enfaticamente a dicotomia, o *tu debes* ao qual Hume se refere numa célebre passagem do *Tratado sobre a natureza humana*, “*não a clara se*”, conclui MacIntyre, “o passo do ser ao dever ser exige um grande cuidado ou se assiná-la que de fato é logicamente impossível”⁵.

Ricœur concorda que a cisão a que Hume se refere corresponde a uma dada forma do *tu debes* que MacIntyre também identificaria: “*é necessário, na minha opinião*”, avalia

³ Cf.: Ricœur, P. De la métaphysique à la morale. In *RF*.

⁴ *SM*, p. 200.

⁵ MacIntyre, A. *Historia de la ética*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994. p. 170. Em *SM* e seu plano prático, a passagem da descrição à prescrição é mediada pela narrativa. Isto se dando na medida em que a identidade narrativa leva ao mais alto nível a dialética entre a mesmidade e a ipseidade, e a teoria narrativa - a teoria da intriga e do personagem -, fazem a transição da ascrição (atribuição) da ação, então descrita, para a imputação da ação, que se julga moralmente. Não se trata, portanto, de uma dedução de normas morais por meio de fatos, ou, o que dá no mesmo, da fundamentação empírica de juízos morais, nos moldes da *naturalistic fallacy*. Conforme defendem um Tugendhat ou um Apel, no contexto de seus respectivos cânones, juízos morais ou racionalidades éticas, devem ser apreciados por juízos morais ou racionalidades éticas. De fato, não é o caso de se acatar o sistema de complementaridade que Apel recupera na tradição - emblematicamente desencadeada com Hobbes e que adquire exemplarmente a forma clássica em Weber -, e apresenta em sua pretensão descabida e equivocada da determinação dos assuntos éticos em bases da racionalidade estratégico-instrumental. A questão, posta nos termos de Ravaisson, remonta não a uma epistemologia, mas a uma metafísica e a uma ontologia.

aquele, “considerar esta cisão e conservar os predicados morais do obrigatório, do permitido e do defendido, por irreduzíveis à ordem do observável”⁶.

Mais que isso, a forma do *tu debes* humeano não responde pela fenomenologia da vida ética e da ordem prática que aqui se aventa. A ética que é anterior à moral e a própria moral cujas sentenças normativas puras não procedem de proposições descritivas, doutro modo, a *intenção ética* da *vida boa* e a condição *a priori* do juízo moral, não cabem na esfera daquela dicotomia.

Nesse horizonte, o que se tem é uma orientação substancialmente identificada com aquilo que registra Lima Vaz como pressuposto da ética filosófica grega:

uma concepção antropológica que dê razão das características originais do agir ético, sobretudo da correlação entre o agir e o ser total do agente em suas componentes estruturais – somática, psíquicas e espirituais – e em suas relações específicas com o mundo, a comunidade e a transcendência⁷.

Aqui, por certo, deve caber a suspensão da expressão transcendência para a ética aristotélica posterior ao *Protréptico*, quais sejam as éticas instruídas pela antropologia do corpo instrumento no dizer de R.-A. Gauthier e, sobretudo, para a ética não escrita que representaria a última antropologia da fase hilemórfica. Suspensão que também se aplica à orientação do homem capaz em Ricœur defrontada justamente sobre essa fase posterior ao *Protréptico*. Resta que toda esta concepção de ética estabeleça-se sobre a questão da vida autenticamente humana, do bem viver e seus pressupostos e princípios, da questão, enfim, que ecoou desde Sócrates e que não se perde de vista: como hei de viver?

A resposta *vida boa*, bem viver ou vida no bem, Aristóteles precisou sistematizar numa ética. No que diz respeito à *Ética a Nicômacos*, esta “nos mostra a forma e estilo de

⁶ RF, p. 109.

⁷ Vaz, Henrique de L., *op. cit.*, p. 27.

*vida, necessários para a felicidade”*⁸. É sobre ela que Ricœur se debruça e, portanto, onde a estima de si constituiu gradualmente sua perspectiva.

A ética dirigida a Nicômacos, foi o foco do que se permitiu estudar respectivamente como:

1. *a dimensão do próprio* relativa à *intenção na vida boa* - em seus primeiros tratados; a análise do conceito de vida boa ou de bem viver; a aspiração a essa vida e a *práxis* que permite seu cumprimento, conceitos que remetem à configuração introdutória da estima de si;

2. *a dimensão de outrem* relativa ao *...com e para os outros*. Com o tratado da amizade dos Livros VIII e IX, Ricœur busca ligar “*sem solução aparente de continuidade*” a estima de si ao conceito de solicitude. Estima e solicitude que “*não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra*”⁹. A liga sendo aqui estabelecida junto à interpretação da indagação aristotélica em sua ética nicomaquéia: “*se o homem feliz tem necessidade de amigos?*” que é finalmente concluída com a frase “*o homem feliz tem necessidade de amigos virtuosos*”¹⁰. Sobre o amigo virtuoso, há uma rede de conceitos e conexões que se perseguem em e com os seus respectivos desdobramentos interpretativos;

3. *a dimensão do cada um* relacionada nas *instituições justas* onde a partir da investigação aristotélica sobre a virtude da justiça se procura completar a definição da intenção ética. Com a justiça, avança-se para a experiência já anunciada na amizade de que “*o outro é tão outro quanto o ‘tu’*”. Dessa experiência irreduzível, dimanam “*traços éticos*

⁸ MacIntyre, *op. cit.*, p. 64.

⁹ *SM*, p. 212.

¹⁰ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, 1169 b 3-32. Utilizamos preferencialmente a tradução de Gauthier e Jolif. Cf.: Aristote, *L'éthique à Nicomaque* (Tradução, introdução e comentários de René A. Gauthier e Jean Y. Jolif). Louvain: Publications Universitaires; Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1970. Também, fizemos comparações com a tradução de Tricot. Cf.: Aristote. *Éthique à Nicomaque* (Tradução, int. e notas de J. Tricot). Paris: Vrin, 1959.

*que não estão contidos na solicitude, a saber, para o essencial, uma exigência de igualdade”*¹¹. É que a justiça avança da intimidade da amizade para o vínculo mais remoto da *instituição*. Destaque-se, então, que Ricœur, nessa etapa de investigação, considera que uma instituição deve ser entendida como “*a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião*” e, para fortalecer o horizonte não normativo dessa instância, complementa: “*é por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a idéia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos levados, por esse meio, ao ethos de onde a ética tira seu nome*”¹².

Da estima de si, em sua situação primeira num movimento reflexivo, infletida sobre o *ethos* - isto é, as instituições -, indica-se um movimento progressivo das figuras éticas do si ricœuriano: o si-mesmo, o outro como si e o si terceiro que tanto é ele quanto nós entretecidos pela mediação das instituições.

Há um movimento que vai de um momento mais reflexivo à face mais concreta ou histórica do si e que podemos seguir numa trajetória: a estima de si requisita a solicitude que, por sua vez, se desdobra sobre a igualdade proporcional na forma da justiça, ainda, no âmbito da virtude. A estima de si, propriamente falando, realiza-se na consecução desse movimento em sua inteireza, que, também, podemos caracterizar como momento ético ou, de outro modo, base da ética.

A estima de si reflete antes do constrangimento da norma, a afirmação da capacidade de escolher por razões e a capacidade de começar alguma coisa no mundo. Daí que sua marca será a intenção e a iniciativa. Estimar-se é, então, reconhecer-se agente ético.

¹¹ SM, p. 227.

¹² SM, p. 227.

Insistimos que a ética fundamental, seja pelo foco do primado da ética sobre a moral nos trabalhos ricœurianos relativos à teoria da ação e à teoria ética que alcançaram a unidade sistemática no *Soi-même*; seja pela centralidade dada à norma, conforme a guinada registrada no verbete ética do *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* organizado por Monique Canto-Sperber, mantém o laço de complementaridade - segundo uma tensão nem antinômica e nem eclética-, que Ricœur atribui ao par ética-moral, à predicação ou ao estatuto de fundamental, isto é, de base da vida moral.

Para isso, há uma longa argumentação constituída, inclusive com os pressupostos implícitos de uma história da filosofia, com o exemplo de Aristóteles e sua antropologia, ou de Spinoza; da tradição reflexiva ou da filosofia política com o conceito de violência; de Heidegger em seu desenvolvimento do conceito de cuidado ou de Gadamer e seu esforço de interpretação hermenêutica da *phronèsis* de Aristóteles, no campo dos planos de vida, segundo um modelo mais complexo das finalidades.

A primeira parte da tese do discurso ético da ipseidade será, em todo caso, “*que a estima de si é mais fundamental que o respeito de si*”¹³. A investigação do desenvolvimento das estruturas do si que é digno de estima e respeito nos ensina que a estima precede no plano ético aquilo que Kant denomina respeito no plano moral. É o caso de se reconhecer que a intenção ética antecede o momento moral, seja porque o dever supõe o desejo ou a aspiração, seja porque o dever se enraíza ou se arranca - num certo sentido ou pelo menos no plano da crítica - ao desejo.

¹³ SM, p. 201.

Considerando a intenção ética como aspiração à vida boa, aprenderemos que a condição hermenêutica em que a vida se dispõe, é marcada pelo cuidado de si, dos outros, do *ethos* segundo planos de habitabilidade pré-normativa do mundo¹⁴.

Consideremos mais e para não dicotomizar o laço ético-moral: sendo a promessa o modelo ricœuriano da manutenção de si, ela percorre tanto a estima, quanto o respeito de si, porque o ato de dar a palavra é incompleto sem o compromisso, quer dizer, a tarefa, mais adiante diremos obrigação, de mantê-la. Comenta Ricœur:

a possibilidade de trair a sua própria palavra implica um ato suplementar que se exprime na obrigação de manter a palavra. Então, é preciso fazer intervir a injunção que combina o respeito de si, o respeito do outro que conta para mim, enfim, o respeito da própria instituição da linguagem[...]¹⁵.

E, com isso, pretende-se apreender um nexó de mutualidade, mas que enquanto nexó supõe partes de uma interação necessária. Numa terminologia de Spinoza que a filosofia reflexiva não contestaria, o momento do esforço é primeiro que o momento da obrigação.

Finalmente: se se estimar é se reconhecer agente ético, é na prova da vida que esse reconhecimento é possível.

3.1.1. O SI E A ASPIRAÇÃO À VIDA BOA

O tema da vida boa é o tema que instrui a ética fundamental.

O tema da vida, na medida em que pretendermos buscar um argumento de sustentação e de coerência na exaustiva investigação filosófica de Ricœur, será uma conquista cumulativa. Considere-se o caso de reelencarmos três esforços ou heranças que

¹⁴ Recordamos, a propósito, os dois usos da palavra *ethos*. O *ethos* com η, enquanto designação da morada do homem, sua casa ou lugar de estada, dá origem à significação do *ethos* como costume. O *ethos* com ε refere-se ao comportamento repetido das ações, constituindo o *ethos* individual no hábito.

¹⁵ *MM*, p. 42.

impulsionam ou fazem convergir numa orientação à *aspiração da vida boa* que visualiza esse primeiro momento de uma ética fundamental. Devemos retomar a herança reflexiva que resgata para o cogito a função de mediação e atividade, herança daquela filosofia francesa pós-cartesiana que culminamos com Nabert e, também, da tradição pós-kantiana que identificamos em Fichte; há, doutra parte, uma tradição hermenêutica, mormente Heidegger e sua herança diltheana e Gadamer e sua herança aristotélica; temos, ainda, a própria tradição grega, principalmente a evolução do pensamento aristotélico, sua antropologia em particular, e sua orientação para o cumprimento do *ergon* próprio do homem nessa vida.

Trata-se de uma intrincada rede de conexões em que subjetividade, hermenêutica e ética - e suas emulações ontológicas - alimentam a trama da existência ética que, como muito judiciosamente comenta Lima Vaz, “*é a mais profundamente significativa de nosso ser*”¹⁶.

Já se avaliou e, novamente nós destacamos, a filosofia reflexiva descobriu que “*a reflexão é o esforço para reaprender o ego do ego Cogito no espelho de seus objetos, das suas obras e, finalmente, dos seus atos*”¹⁷. No processo da reflexão - cuja investidura metodológica conduziu Ricœur ao perfilamento de uma simbólica -, seguimos, depois de avançarmos da intuição cartesiana para a apercepção em Kant, ainda mais um passo com Fichte para o seu lado prático e ético.

Ora, apreendemos aí um mundo talhado segundo a experiência limiar da ética vinculada ao esforço e ao desejo – existência e ser -, e “*é por isso*”, comenta Ricœur - na conjuntura do problema filosófico do conflito das interpretações que ele necessitou

¹⁶ Vaz, H. L. *Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 19.

¹⁷ *CI*, p. 321.

enfrentar e, segundo uma tentativa de aproximar reflexão e hermenêutica -, “*que a reflexão é mais do que simples crítica do juízo moral*”.

O advento que, então, invoca uma hermenêutica será externado pelo fato de que se a reflexão é uma apropriação que vence uma situação de esquecimento, tal apropriação do ato de existir e seus sinais manifestos nas nossas obras não podem ser apreendidos, isto é, interpretados “*senão nos sinais dispersos pelo mundo*”¹⁸. Esse mundo que a reflexão apropria é o mundo da ação humana, posto em movimento por ‘sentimentos fundamentais’. Esse mundo é, ainda, o mundo de uma vida que se quer cumprir. Aliás, vida e mundo são mutuamente implicados, conforme se depreende das descobertas da investigação hermenêutica que convocamos a seguir.

Com a hermenêutica, aprendemos que Heidegger sustenta a força do conceito diltheyano de vida e o aprofunda em direção das matrizes ontológicas do ser no mundo que é o *Dasein*. Sabe-se que, com Dilthey, o conceito de vida supera a nebulosa de um exclusivo dinamismo criador que “*não se conhece a si mesmo e não se pode interpretar senão pelos meandros dos signos e das obras*”¹⁹. Nessa fórmula que integra dinamismo e significado, a vida, pode, então, dar-se à explicitação hermenêutica, mas essa, ainda, é uma variante de uma teoria do conhecimento. Heidegger reconhece essa necessidade fundamental de pensar a vida, mas segundo sua condição de fenômeno fundamental, de categoria fenomenológica fundamental: sua fenomenologia hermenêutica, desde o início em *Ser e tempo*, ocupa-se da questão do *sentido* do ser. Daí, para um diálogo mais efetivo com a hermenêutica do si até, dizíamos, atingirmos esse estatuto ético da vida e na vida é oportuno, no entanto,

¹⁸ *CI*, p. 324. Olivier Mongin, editor da série *Lectures* que coleciona alguns significativos ensaios produzidos por Ricœur, destaca na *Note éditoriale* do *Lectures II*, que não obstante o fato de que “*a dimensão hermenêutica tem sensivelmente ocultado ‘o imperativo reflexivo’*” nos trabalhos ricœurianos dos anos 70 e 80, este “*retoma com força em 1990 na obra *Soi-même comme un autre*” (Ricœur, P, *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1992, p. 9). É que o tema do si está em Ricœur intrinsecamente vinculado ao discurso do si.*

¹⁹ *TA*, p. 93.

recorrermos a um Heidegger anterior, é preciso que se remonte, como anota Greisch, “até os *Frühe Freiburger Vorlesungen*, onde Heidegger lança mão de seu programa de uma *hermenêutica da facticidade*”²⁰. Segue-se que o fenômeno da vida, mobilizado à época pelo ternário do “*Gehalt-, Bezugs- e do Vollzugssinn que caracterizam a noção de fenômeno*” confirmam a relação *vida - vida que se cumpre - mundo; vida – cuidado (souci em francês); sentido de sua vida que alguém se põe*. E, na pergunta pelo sentido se entra em relação com o mundo específico do si (*Selbstwelt*) que Heidegger dispõe junto ao mundo do ser com outrem (*Mit-welt*) e, com o mundo ambiente (*Umwelt*).

É certo que o primado que Heidegger concede ao *ser-em* (Dasein) sobre o *ser-com* (Mitsein) se orienta para uma mundaneidade em que a *poiesis* se destaca sobre a *práxis*. Portanto, a sorte de pragmatismo existencial que se pode buscar em Heidegger se situa, como tem mostrado J. Taminiaux, mais afinado com um Aristóteles resgatado sobre o par da *poiesis – energeia* que sobre o par *praxis – energeia*, onde “*haverá, desde então, um lugar para um pôr-se em ação, uma ἐνέργεια, da verdade do ser, isto é, do jogo polêmico da aparição e da reserva*”²¹.

Não será, portanto, sem propósito que Ricœur, apesar de falar “*simplesmente de uma ‘pequena diferença’ entre sua própria reconstrução do par aristotélico dunamis/énergéia e das reconstruções inspiradas em Heidegger*”²², já aponta, desde o início da ética fundamental, para uma polêmica envolvendo os conceitos de *praxis* e *poiesis* e, para aguçar uma crítica propositiva explícita que a distinção é, a seu ver, pouco estável

²⁰ Greisch, J. Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue. *Revue de Métaphysique et de Morale*. N° 3, 1993. p. 421. É oportuno registrarmos a nota que se segue a esse comentário de Greisch que corresponde à influência da leitura aristotélica nesse contexto de Heidegger, em particular sua interpretação fenomenológica de Aristóteles.

²¹ Taminiaux, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale – Essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1995. p. 171.

²² Greisch, J. *op. cit.*, p. 427.

em Aristóteles. Nessa linha, ele lança mão da intrigante questão: “*a epopéia que narra a ação dos heróis e a tragédia que a encena não são formas de poiësis?*”²³

Com a hermenêutica na vertente ricœuriana, ainda aprendemos, em *Temps et récit* e suas investigações sobre a narratividade, os significados da coerência e da unidade de uma vida já convocada.

Mas a vida, finalmente a explicitação da *vida boa* tornada uma tarefa da hermenêutica do si encontra na ética aristotélica e, em Aristóteles e a história da filosofia que ele representa, a leitura ética de base, a leitura ética enquanto base, como tentou alguma posteridade moderna.

Aristóteles, em seu sentimento original da história da filosofia, representa nesse sentido uma espécie de síntese significativa, seja sobre a perpetuação por ele efetivada da investigação socrática relativa ao tipo de vida que se deve viver; seja sobre a importância do *phronimos* que é quem julga e age, isto é, quem efetivamente vivencia a *phronësis*.

A orientação do conceito de vida boa, ainda pode ser melhor matizada na própria evolução do pensamento ético de Aristóteles a que anteriormente fizemos alusão. Como comenta R.-A. Gauthier: “*assim, a moral da Ética a Eudemo e da Ética a Nicômacos é, contrariamente a moral do Protrético que é completamente carregada de aspirações a uma outra vida, uma moral dessa vida, sem nenhuma abertura sobre um outro mundo sob qualquer forma*”²⁴.

Ricœur não perde de vista esse horizonte de uma vida realizada na comunidade dos homens. Ele já lembrava na sua anterior reflexão sobre a *razão prática* que a sintonia –

²³ SM, p. 207. Ocorre, também, que do ponto de vista da tradição herdada por Aristóteles, particularmente em Platão, a distinção entre a ação moral (*praxis*) e a produção técnica (*poiësis*) parece ter sido desconhecida e, para o próprio Aristóteles, o seu surgimento é posterior ao *Proteptico*.

²⁴ *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1963. p. 14.

que, não obstante, deve se ressaltar de uma adesão - com a ética concreta hegeliana é, com os recursos do pensamento moderno, tanto mais fortalecida pela restituição que este promove de “*uma idéia muito forte de Aristóteles, ou seja, que o ‘bem do homem’ e a ‘tarefa’ (ou ‘função’) do homem – estes tão preciosos conceitos do Livro I da Ética a Nicômacos – só se exercem completamente na comunidade dos cidadãos*”²⁵.

É a vida, vida humana,, que se põe em questão e o *como hei de vivê-la*, isto é, a busca de sentido que ela reivindica é o que se impõe como demanda ética.

O discurso da vida boa, a intenção da vida no bem que a visualiza, o gênero de bem que a determina, o agir segundo o bem que a efetiva são questões aristotélicas de primeira monta dessa reflexão.

A vida boa não está já aí disponível, tal perspectiva é incompatível à condição humana, mas, conforme nos ensina Aristóteles sobre a felicidade não é possível não desejá-la: aspiramo-la então. Mas, segue-se, que aspirar à vida boa não é tê-la aí em mãos, é preciso um percurso que se deve viver, uma *praxis* sem garantias *a priori*. Por isso, considerando-se a não-identidade entre a aspiração e o caminho que cumpre a *praxis* mediatizar, diz-nos Ricœur em *Leituras II*: “*Ah! se eu pudesse viver bem, sob o horizonte de uma vida realizada, e, nesse sentido feliz!*”²⁶

A aspiração é uma condição que convém à necessidade: aspira-se por que não se tem, aspira-se porque há carência e falta²⁷. Mas a aspiração é, também, uma

²⁵ TA, p. 253.

²⁶ L2, p. 164.

²⁷ Para Ricœur, concomitante ao discurso da filosofia da linguagem e da ação e, antes do vocabulário matizado de *Soi-même*, se esse intercurso entre capacidade e efetuação fosse observado sob o foco da liberdade, estaríamos diante da liberdade em primeira pessoa, correspondente ao ser que é capaz de pôr a si mesmo. Trata-se da liberdade abstrata, segundo a qual o se pôr livre significa se crer livre, na falta de visão e de intuição e destituída de um saber de si. Assim é que se demanda a efetuação: é que “*a liberdade está condenada a se atestar em obras*”. Por isso, “*só posso, então, partir da crença de que posso iniciar novas ações no mundo; sou exatamente o que ‘posso’ e ‘posso’ exatamente o que sou*”. Ora, segue-se que “*há aqui*

disposição que incorre sobre o atributo da falibilidade: aspiração não é cumprimento, é sempre possível falhar, falhar-se, ainda que se esteja sob o empenho da palavra dada à promessa. Aristóteles não consideraria o atributo da falibilidade porque o erro que se comete deve ser remetido ao juízo da razão: um homem grego não erraria diante de um Deus. Para Aristóteles, comenta MacIntyre, “*uma ação se considera voluntária a menos que haja sido efetuada por compulsão ou ignorância*”²⁸.

Ambas, a necessidade e a falibilidade que demarcam a aspiração revelam que a vida boa é um esforço para toda uma vida, que a felicidade é uma atividade e não um estado, tenuamente disposta sobre a dramaticidade da condição finita do agente ético. A fragilidade ronda o percurso – da intenção à realização – e, por isso, já se mencionou a presença do sofrimento na conta da felicidade.

Fragilidade de uma condição - como interpretar a desgraça de Príamo? -; fragilidade da condição temporal enredada à contingência do mal; fragilidade da bondade ou da qualidade boa do agir humano, conforme sublinha Marta Nussbaum e que tanto Ricœur, quanto, por exemplo, Lima Vaz, em refletindo, respectivamente, seja sobre o plano de uma vida - que pode corresponder à noção de unidade narrativa de uma vida -; seja sobre o trágico da ação, reconhecem como condições que escapam “*ao domínio da razão e das capacidades humanas*”²⁹.

Essa dramaticidade insolúvel que é aquela de um projeto submetido a essa sorte de facticidade das contingências da vida, permite a Ricœur aquilatar o grau de dificuldades que separam aspiração e realização e, dimensionar no contraste esse poder de finitude que

uma correlação totalmente primitiva entre uma crença e uma obra” (Ricœur, P. El yo, el tu y la institución – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 74). Nestes termos, podemos chamar de ética a travessia ou a aventura da liberdade no curso da história.

²⁸ MacIntyre, A, *op.cit.*, p. 76.

²⁹ Vaz, Henrique de L. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 88.

se encerra na intenção ética. Para fortalecer a idéia de aspiração ao bem viver, Ricœur relaciona aspiração e cuidado, conforme as lições de Heidegger: Cuidar-se, cuidar de... são atitudes que a vida se impõe num mundo, é o que define o *Bezugsinn* da vida.

Cuidamo-nos porque aspiramos viver e, isto, destaca Greisch, desde “*o sentido elementar do ‘pão cotidiano’ que nos recorda que somos seres de necessidade e de falta (Darbung, privatio, carentia)*”³⁰.

A vida que se aspira precisa ser conquistada e há somente um caminho entre a “*nebulosa de ideais e sonhos de cumprimento*” e a vida cumprida ou em “*respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada*”³¹. Esse caminho é a *praxis*.

Da mesma forma que “*uma andorinha só não faz a primavera, nem um único belo dia é suficiente, nem mesmo um curto lapso de tempo, para fazer o homem feliz e bem-aventurado*”³², a *praxis* é a *praxis* de uma vida. O que dá cumprimento à vida boa, à boa *praxis*, não pode identificar a felicidade senão como uma atividade da alma aperfeiçoada e conquistada pelo exercício da virtude. Nem a felicidade coincide com a virtude como pensara Sócrates, nem a felicidade é inacessível a esta vida, como quisera Platão.

Mas o que mobiliza a ação moral? Esta que se digna ao louvor ou à censura, quer dizer, à avaliação e ao julgamento.

O movimento principia com a aspiração que é o desejo enquanto *boulésis*, mas é preciso o passo seguinte já que a vida é o que se fez dela. À aspiração, que é insuficiente

³⁰ Greisch, J. Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Nº3, 1993. p. 423. Como o recordará Tugendhat: “*segundo Aristóteles, aquilo a que um ser vivo, mas em particular o homem, aspira em última instância, é a sua vida, isto é, seu ser*” (Tugendhat, E, *op. cit.*, p. 262). Cf. A Ética a Nicômacos, em particular o capítulo 9. A perspectiva teleológica da ética mira, assim, um plano ontológico ou metafísico da *dynamis/energeia* humana, que é a aspiração-realização de seu autêntico ser.

³¹ *SM*, p. 210.

³² Aristote, 1198 a 18-21.

para desencadear a ação, segue-se a deliberação (*bouleusis*), mas a deliberação, que Aristóteles compara à análise, não é ainda o julgamento que precede a ação, isto é, a decisão ou *prohairésis*. De fato, comenta Gauthier: “*a prohairésis é, então, o ato pelo qual se escolhe, prefere ou decide alguma coisa*”³³.

Ricœur reconhece esse movimento, mas se pergunta se o modelo meio-fim que estabelece uma função meramente instrumental para a deliberação não é limitado. Certamente é compreensível que o que nos escapa, como as entidades eternas e os acontecimentos que não podemos produzir, não pode ser objeto de deliberação, mas se nós perguntamos “*que é que vai contar para mim como uma descrição adequada do fim de minha vida? Se essa é realmente a última questão, a deliberação toma curso inteiramente diferente de uma escolha entre meios*”³⁴.

O que Ricœur tem em mente é a superação da dificuldade de se colocar num fim último toda a possibilidade ética da ação. Será que, pergunta ele, “*a escolha entre muitos cursos de ação não é uma escolha sobre fins?*”³⁵ Que um homem não somente delibera enquanto médico, mas também pode deliberar ser médico e esta é a escolha de sua vida.

Por isso, a pretensão ricœuriana com essa crítica ante a noção restritiva de deliberação é superar a dificuldade que essa noção submeteria à noção fundamental - conquistada com os seus estudos precedentes da ação alcançada com os recursos do pensamento moderno - de *planos de vida* que integram as ações parciais em unidade mais vastas. Ricœur acrescenta: “*lembramos de que maneira a teoria narrativa suscitou a*

³³ Gauthier, R –A., *op. cit.*, p. 28.

³⁴ *SM*, p. 205.

³⁵ *SM*, p. 204.

tomada em conta desse grau mais elevado da integração das ações nos projetos globais, incluindo por exemplo vida profissional”³⁶.

Ricœur lembra, ainda, que um quadro de superação desse modelo meio-fim “*que não recobre completamente o campo da ação, mas somente a tekne*”³⁷, dicotômico para a unidade de uma vida ou para o princípio unificador de uma prática é, então pensado por Aristóteles com o conceito de *phronêsis* que só será melhor explicitado no sentido *strito sensu* em que a sabedoria prática vai ser estudada na terceira parte da *pequena ética*.

Aristóteles não parece estabelecer uma hierarquia das ações. Se no *livro III* da *Ética a Nicômacos* a ligação entre preferência (αἰρεσις, πρῆξις) e deliberação (βούλευσις) privilegiava uma relação instrumental entre fins subordinados e fim último, no *livro VI*, quando a deliberação (βούλευσις) oportuniza o caminho da sabedoria prática (φρόνησις), surge uma concepção mais complexa de deliberação (βούλευσις). Assim, as situações singulares permitem a abertura para se pensar que a escolha sobre os vários cursos de ação para se seguir são escolhas sobre os fins, ou, se indagamos com Ricœur: “*sobre sua conformidade mais ou menos limitada ou longínqua com um ideal de vida, ou seja, com o que é considerado por cada um como sua perspectiva de felicidade, sua concepção de “vida boa”?*”³⁸

Dissemos que esse avanço sobre Aristóteles, relativamente à ampliação e à hierarquização do conceito de ação é, parece a Ricœur, conquistado com os recursos contemporâneos da filosofia da ação e da teoria narrativa.

Para MacIntyre e sua graduação da escala da *praxis*, a unidade narrativa de uma vida está acima das práticas e planos de vida. Mas, para Ricœur com a noção de *planos de*

³⁶ SM, p. 208.

³⁷ SM, p. 205.

³⁸ SM, p. 204.

vida já podemos sustentar a densidade de significado que o trabalho hermenêutico requer e, isso, em dois sentidos básicos do projeto hermenêutico do si mesmo:

i. primeiro, porque os planos de vida estendem a noção de bens imanescentes à prática, que são fundamentais para a demonstração de um si irreduzível a um eu e para a superação da noção kantiana de felicidade como preferência subjetiva, na linha das críticas de MacIntyre e Charles Taylor e, num certo sentido, das conseqüências da revisão do princípio de universalização proposta por Apel e Habermas;

ii. segundo, os planos de vida, que no campo ético dão lugar à interpretação de si, não têm outra alternativa que dar lugar a controvérsia, uma conseqüência da interpretação. Ora, “*a adequação da interpretação depende de um exercício de julgamento*” que no plano pessoal resulta na nova figura que toma a *atestação* – qual seja “*a convicção de julgar bem e de agir bem numa aproximação momentânea e provisória do bem-viver*”³⁹ -; mas que, extrapolando o plano pessoal abre-se necessariamente para a interpretação do outro.

O primeiro sentido que aprendemos dos planos da vida, isto é, a referência aos bens imanescentes, solicita, ainda, alguma consideração; o segundo sentido, remete à continuidade da intenção ética que trata da amizade e da justiça, que serão os objetos posteriores da análise de intenção ética.

De fato, a vida boa que se vive agindo, cobra-nos não qualquer agir, mas que ajamos no bem. Essa a perspectiva ética: Viver na ação e conforme a um bem. Mas que bem? Ou, que bens?

Ricœur, nessa cruzada por um si reflexivo e hermenêutico, “*para refutar ulteriormente toda interpretação solipsista da estima de si, no trajeto da qual*”, ele completa, “*colocamos as práticas*”, recorda a noção que MacIntyre denomina “*padrões de*

³⁹ SM, p. 211.

excelência”. Assim, ele observa que as práticas, “*são atividades corporativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente*”⁴⁰ e, os padrões de excelência precedem o executante solitário. É, nessa direção, que também devemos buscar a compreensão do conceito que Charles Taylor denomina *hiperbens*⁴¹.

Como se vê, então, o que o momento reflexivo do bem viver vai exigir de um si, é que ele, o quanto possa, não incorra nas armadilhas do ego *cogito* e, no entanto, também atento para não cair na armadilha antípoda do ódio de si, não se perca sem a estima de si que, de fato, compreende a *philautia* virtuosa, com a exclusão do egoísmo⁴².

Devemos, então, avançar sobre os passos sucessivos da intenção ética proposta por Ricœur. No âmbito da aspiração à vida boa a tarefa ética exigida à realização pessoal já não deixou de cuidar desse distanciamento progressivo do egoísmo do Eu. O caminho? Com e para os outros.

⁴⁰ SM, p. 207.

⁴¹ A propósito, a crítica que Kant faria ao subjetivismo de uma ética de dimensão teleológica, mormente ao capítulo de uma suposta relatividade dos bens e, portanto da vida feliz, não poderia ser dirigida *in limine* à ética aristotélica e, em geral, as éticas clássicas, incluso aí esse provável fermento de ruptura que foi a ética do estoicismo. Para Aristóteles, em sua pesquisa da ação, da ação virtuosa, permanece que, como diz Gauthier “*a grande questão que comanda toda a nossa vida moral*” (Gauthier, R –A., *op. cit.*, p. 47), tem em vista “*qual é o bem mais elevado de todos os bens que podem ser os fins da ação humana?*” (Aristote, 1095 a 16-17). Esse bem mais elevado que não é qualquer bem, mas é o *soberano bem*, que se convencionou denominar *felicidade*, se não repousa sobre uma metafísica do bem em si, é submetido a uma outra metafísica: a metafísica da finalidade. Taylor ao discutir a natureza dos *hiper bens* em seu *As fontes do self – a construção da identidade moderna*, explicita “*que aquilo que desempenha o papel de um “hiper bem” na teoria de Aristóteles é o próprio “bem supremo” (téleion agathón); mas este é todo o bem viver, ou seja, todos os bens unidos em suas devidas proporções*” (Taylor, C. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 94).

⁴² O bem viver que precisa ser conquistado por uma vida responsável de seus atos, realiza-se com a conquista de um si. A tese de Ricœur é que estamos diante da progressiva “*constituição recíproca da ação e do si*” (SM, p. 167). Dizemos, então, que ao prolongamento que aprofunda o campo da ação corresponde um prolongamento que aprofunda a configuração do si.

3.1.2. O SI E A SOLICITUDE PARA COM OUTREM

A vida boa não se cumpre, seja com o solipsismo; seja com a ausência de estima, do amor de si, que se aprende com o campo de significados da *philautia*(*φιλαυτία*). Como nos diz Aristóteles:

para um homem solitário, a vida é pesada de se carregar, porquanto abandonado a si mesmo não é fácil exercer uma atividade continuamente, enquanto que, em companhia de outrem e em relação com os outros, esta atividade se torna mais agradável⁴³.

A trama da vida é já *praxis* laboriosa na qual habitamos antes da ascese moral dos conteúdos e contingências. Nesse mundo, o amigo, que não pode ser dispensado mesmo quando se é um afortunado pela boa sorte, revela “a alteridade que a *philautia* parecia dever ocultar”⁴⁴.

Ora, parece que somente agora a árdua dialética que conquistou para o *si* a identidade *ipse* sobre a identidade *idem* se vê intrigada e provocada pelo problema da alteridade do outro *si* e justamente na passagem do ético. Mas, então, se o novo passo que Ricœur empreende convoca a presença de outrem que a *philia* (*φιλία*) – vocábulo grego que se desdobrou ao termo *amicitia* latina e seguiu até a palavra amizade – ajudará a alcançar, é necessário que o precisemos melhor a partir mesmo das dificuldades que ele envidará vencer.

É assim, que o face a face ético encontra na noção de *solicitude* a sua expressão adequada e fundamental ou pré-moral, isto é, antecedente à experiência sem rosto que é o frente a frente normativo do respeito de si. Neste curso, deveremos divisar uma fórmula que dando seqüência ao momento reflexivo da estima encontre a *solicitude*. Mas, de chofre, surge a dificuldade: uma conciliação entre esses dois momentos é possível?

⁴³ Aristote, *op. cit.*, 1170 a 5-7.

⁴⁴ *SM*, p. 213.

Ricœur pretende uma resposta afirmativa que indique mais que a conciliação, uma mútua implicação, de sorte que não haja si sem diverso de si e que não haja diverso de si sem o si. Por isso, concordamos com a consideração de Guy Petitdemange: “*a alteridade que aqui se tem em vista não é de ordem cósmica ou transcendente*”⁴⁵.

A trajetória filosófica de Ricœur e praticamente todos os seus núcleos temáticos estiveram investidos e confrontados pelo problema explícito ou latente da alteridade, instigada inevitavelmente pela finitude e falibilidade do ego *cogito* ou pelas reiteradas provas da insuficiência do si. De fato, do início ao fim, Ricœur se viu confrontado com a reflexão sobre a comunicação das existências; com o problema do mal; com o ato da promessa; com a atestação hermenêutica, que exigiram o esclarecimento em nada circunstancial do sentido da alteridade⁴⁶.

Desde a pergunta pela existência, focada no âmbito do mistério em Marcel ou sob o influxo do paradoxo em Jaspers, havia a incidência do *tu* e da *comunicação* sobre o problema de uma comunidade de únicos ou de existências singularizadas pela escolha e, por aí mesmas, indizíveis⁴⁷.

Agora, no horizonte aristotélico de indagação, a questão da alteridade capaz de responder pela solicitude precisaria ser reposta nos parâmetros da intenção ética. Há algumas dificuldades a serem enfrentadas: o homem feliz que é o homem virtuoso não o é necessariamente autárquico e autônomo para precisar de outrem? A *philautia*, que

⁴⁵ Cf. La notion de sujet. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (n° 390), Septembre, 2000. p. 61.

⁴⁶ Não custa recordar que o problema do mal em Ricœur, como também em Nabert, implicava inexoravelmente numa existência do outro. Sobre o mal, há que se ter em conta: há um mal cometido e, conseqüentemente, um mal sofrido.

⁴⁷ A disponibilidade para o outro de Marcel retomava uma dimensão ontológica da alteridade, em proporções equiparadas ao conceito de *philia* no contexto grego e, a comunicação existencial que para Jaspers refletia o encontro das liberdades como um dos investimentos da conquista da interioridade, não repercutia menos que sobre uma ética, ao menos uma ética da veracidade.

expressaria a apreciação positiva ou a sua justificável admiração de si mesmo, não o torna suficiente de si?

A orientação de refletir sobre a *philia* em patamares aristotélicos é, por mais de uma razão, coerente com a *pequena ética* de Ricœur. Este tem razões em nada arbitrárias para recorrer ao estagirita quando, pelo menos, recordamos as linhas gerais do progressivo empenho aristotélico para uma ética da vida boa enquanto vida humana que:

i. se perpetua nos estudos sobre o sentido efetivo da *philia* como fato propriamente humano.

Com efeito, comenta Jean Claude Fraisse em seu clássico contemporâneo sobre o conceito de amizade na filosofia antiga: “*Aristóteles parte da análise dessa última para ensaiar compreender em que ela é essencial à nossa felicidade e constitui, por isso mesmo, numa abordagem inicialmente obscura, um dos aspectos da vida moral cumprida*”⁴⁸;

ii. se compreende, aprende e destaca de uma tradição e suas opiniões comuns com as suas idéias correntes e concorrentes, sejam elas suficientes ou insuficientes⁴⁹.

Na verdade, o pensamento clássico sobre a noção filosófica de *philia* ou de *amizade* é em toda a sua extensão fundamental e fundador. O nível filosófico dessa noção e a familiaridade de sua recorrência na antiguidade fizeram com que Fraisse o considerasse *um problema perdido* por um vasto período da história e do pensamento ocidental, recuperado,

⁴⁸ Fraisse, J.-C.. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974. p. 190. Dentre vários estudos, Fraisse destaca a importância de alguns trabalhos contemporâneos panorâmicos sobre a amizade, particularmente dois trabalhos em alemão e dois em francês. Os textos alemães são: Dirlmeier, F. *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum* (Diss, Munich, 1931; Steinmetz, F.-A. *Die Freundschaftslehre des Panaitios*. Wiesbaden, 1967. Os textos em francês são: Dugas, L. *L'amitié antique d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes* (Thèse). Paris: 1894; Voelke, J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*. Vrin: Paris, 1984.

⁴⁹ Esse traço do método aristotélico aplicado à investigação da ética e em particular da significação moral da amizade, que ele chamava dialético, do mesmo modo que o distingue (separa) de Platão e sua ética dos valores em sua efetividade ideal, o aproxima de um modelo hermenêutico de racionalidade. Nessa direção, a racionalidade prática de Kant se distanciará da racionalidade prática de Aristóteles para se aproximar das reflexões platônicas de uma ética fundadora e autônoma que não considera a tradição ou a sociedade que a pratica, mas o que é bom para o seu *ethos*.

por exemplo, na filosofia do século XX que debruçada sobre a análise das relações interpessoais “*ensina que todo solipsismo é estritamente impensável, tanto por uma meditação sobre o que implica o conhecimento, quanto pelo aprofundamento da experiência moral*”⁵⁰.

Contudo, dizíamos, Aristóteles é a referência oportunizada na pequena ética de Ricœur que Fraisse não teria dúvidas em destacar como a referência central na analítica da *philia* clássica⁵¹. E, assim, se perguntava se o homem virtuoso tem necessidade de amizade.

Com efeito, a virtude ética corresponde à passagem da disposição (*héxis*, ἕξις) à escolha preferencial (*prohairesis*, προαιρεσις) e daí à efetuação da ação moral (*práxis*, πράξις), que é uma atividade (*énergia*, ἐνέργεια) cujo fim imanente se mira na perfeição do agente. A virtude qualifica ou aperfeiçoa o homem virtuoso na consecução de seu buscar ser feliz, segundo a atividade da *eudaimonia*. Ora, esse movimento sobre a virtude supõe a autarquia (*autarkeia*, αὐτάρχεια) que, em escolas, como as cínica e a estóica, é a condição necessária da vida feliz: a vida feliz é a vida auto-suficiente do homem sábio que a si mesmo se basta⁵².

O auto-governo ao qual a virtude remete o agente moral já se expressa no conceito de *estado habitual* ou disposição (*héxis*). Gauthier escreve que é preciso meditar bem a

⁵⁰ Fraisse, J.-C, *op. cit.*, p. 13.

⁵¹ Já Pierre Aubenque, autor de *A prudência em Aristóteles*, não teria dificuldades em afirmar que “*Aristóteles foi o filósofo da amizade, foi também aquele que, inclusive na sua vida,, lhe reconheceu com alguma solenidade os limites*” (Sobre a amizade em Aristóteles(apêndice I). In *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 286). Aubenque recordará que a solenidade com que se pronuncia os limites da amizade, pode, em Aristóteles, ser introduzida com a celebrizada máxima: *Amicus Plato, magis amica veritas*.

⁵² Maritain recorda que a insistência sobre a interioridade da virtude e sobre o bem que ela encerra por si mesma, faz do estoicismo uma ética do puro valor, que diviniza a virtude moral e sua olímpica auto-suficiência, como, diremos, se a fragilidade não sondasse a humana condição.

pretensão de Aristóteles “quando nos diz que a virtude é uma *héxis*, um estado habitual, um ‘ter’; é sólido, e o virtuoso aristotélico é um proprietário seguro de si”⁵³.

Essa posse de si, que repercute numa relação bem talhada entre a causa formal da razão e a causa eficiente da liberdade, focadas em alcançar a *eudaimonia*, é conforme a um agente moral autárquico que goza de independência. A heteronomia eliminaria, nesse caso, a possibilidade da virtude.

Nesta conjuntura, a autarquia preconizada na *Ética a Nicômacos* é uma prerrogativa da vida no bem que é a vida virtuosa. O próprio bem, o bem que se busca, deve suprir inteiramente o homem virtuoso e é deste modo que Aristóteles declara que “o bem, é o que assegura nossa independência, isto é, ainda a felicidade”⁵⁴.

Por isso, na reflexão da autarquia, aquela pergunta sobre a necessidade do amigo se reforça. O homem virtuoso deve estar satisfeito com o bem de que ele é portador e agente. Assim, Fraisse, o perguntaria no seguimento do *Lísis* de Platão: “O homem de bem, na medida precisa onde ele é homem de bem, não se bastaria a ele mesmo?”⁵⁵ ou, de outro modo, *viver bem que corresponde a viver no bem exclui em alguma medida o viver juntos?*⁵⁶

⁵³ Gauthier, R.-A, *op. cit.*, p. 74. Gauthier destaca que Lutero foi opositor apaixonado deste conceito de *héxis*, antagônico de sua noção de homem pecador. Mas que isso, nós remetemos o confronto das duas noções à comparação e às relações estabelecidas junto aos conceitos de vontade e de liberdade, construídos no contexto das filosofias pós-clássicas. Para Lutero, nossa liberdade é a liberdade de uma condição subordinada, a condição do homem pecador, de sorte que não escolhemos não escolher esta liberdade. Somente escolhemos no âmbito desta liberdade. Então que já estamos num horizonte subjetivo da liberdade, mas sem concessão a um eu incondicionado. Safranski o recorda: “O pecado da carne nos ata, mas o espírito torna a liberação possível. Não há uma liberdade que se possa tomar por si mesma, mas apenas uma liberdade outorgada. A liberdade não é fruto da ação, mas do abandono” (Safranski, R. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 423).

⁵⁴ Aristote. *L'ethique à Nicomaque*, 1097 b 4-7.

⁵⁵ Fraisse, J.-C, *op. cit.*, p. 239.

⁵⁶ A autonomia é, também, um modo de explicitar a manutenção de si. Em *SM* um comentário sobre Heidegger segue essa direção. (Cf. *SM*, p. 148-150).

Essa, então, uma questão que a noção de *philia* defrontou em Aristóteles desde a *Ética a Êudemos* e que precisou ser reposta no seguimento da reflexão que Ricœur balizou no entorno da *solicitude*.

Para reconhecer a demanda da *solicitude* sobre a estima, Ricœur articula inicialmente o debate ético da *philia*, que rebaterá sobre esta aderência da virtude à questão da *philautia*, de modo que ao amor de si ocorra o amor de outrem, como parte constitutiva do sentido do si.

Há dois passos iniciais: o primeiro recorda a fratura na auto-suficiência do si, quer dizer, recorda o significado do sentido do si; o segundo problematiza a amizade.

Efetivamente, toda a argumentação ricœuriana está instalada na crítica do *cogito* assentada em sua potência de ser – de vez que a afirmação originária releva mesmo de toda negação e de todo o nada que caracteriza o modo de ser da finitude humana - e instigada pelo outro – o corpo próprio, a consciência no sentido de *Gewissen* e outrem, no sentido estabelecido pela relação de intersubjetividade. As dialéticas *idem-ipse* e *ipseidade-alteridade* de *Soi-même comme un autre* somente refazem essa trajetória enriquecida com os recursos da filosofia da ação e no sentido de uma ética conforme a rede nocional da trajetória reflexiva de que Nabert, no seguimento moderno de Spinoza e Fichte, foi uma referência.

Para apreciarmos ainda uma vez a crítica ricœuriana do *cogito* e o peso da questão da alteridade em sua arquitetura, sem recorrermos às bases reflexivas e existenciais de seu pensamento, abramos um parêntesis. Façamos uma breve digressão à fenomenologia transcendental - que passou a identificar a fenomenologia com uma egologia conduzida como uma última versão ou como a cumeada da guinada cartesiana em direção do estatuto do *ego cogito* -, para recordarmos com Ricœur que o paradoxo do solipsismo não deixou

Husserl em paz. De fato, à posição de um *ego* constituinte se cola a questão do outro para em seqüência se tocar ou decidir a questão de um mundo. O paradoxo inescapável que a *quinta meditação* – inserida entre as *Méditations cartésiennes* de Husserl sob o título *Détermination du domaine transcendantal comme ‘intersubjectivité monadologique’* – procurou solucionar, visualizava essa liminar correlação da existência de outrem com a evidência apodítica do *je suis* ou com a posição de que *somente o ego é constituído primordialmente*. A desilusão ou decepção: a fenomenologia relativa a outrem é uma promessa que não pode ser cumprida.

O marco regulador da relação de Ricœur com Husserl expressa bem a estratégia de aproximação que um filósofo da existência e da reflexão precisa empreender para aderir à fenomenologia e suas práticas. Este marco é jogado no cenário da compreensão e das conseqüências estabelecidas com o nexos ou a correlação entre a subjetividade e a intersubjetividade. A primeira tomada de posição é precisamente esta: a fenomenologia transcendental não é uma alternativa e, daí, deve-se enfrentar a fenomenologia husserliana como uma cisão entre uma fenomenologia descritiva voltada em direção das coisas e uma fenomenologia transcendental dirigida para o *Ego*, ocupada com a *exegese de si-mesmo* (*Selbstausage*).

O entusiasmo com o método de explicitação (*Auslegung*) da diversidade do aparecer, cujas modalidades – o percebido, o desejado, o querido, o julgado, etc – expressa o universo de sentido da coisa mesma em “*sua carga de estrangeiridade e , se eu posso dizer, de alteridade*” é, complementa Ricœur, confrontado, no bojo da interpretação

idealista da fenomenologia, com “*um esforço radical para reduzir toda alteridade à via monádica do ego, na ipseidade*”⁵⁷.

Assim, Ricœur, desde o início de sua prática fenomenológica, demarcou a forma de sua adesão em diversos artigos – alguns reunidos em *A l'École de la Phénoménologie* - e em sua *Fenomenologia da vontade*. Desde então, situavam-se explicitamente os limites do *cogito* e se convocava o âmbito da alteridade. O sugestivo artigo *Sympathie et respect – phénoménologie et éthique de la seconde personne* de 1954 evidencia e projeta a emergência do horizonte ético da alteridade onde há a oportunidade para que a fenomenologia em descobrindo os seus limites, descubra “*também o que a justifica e a funda*”. A posição de Ricœur era expressa: “*Nós mostraremos, então, que o aparecer de outrem demanda ser fundado numa posição de ser que excede todo método descritivo e sobressai preferencialmente numa função prática da consciência, em um postulado da liberdade*”⁵⁸.

Com isso, fechando o parêntesis, podemos dizer que a solicitude se consubstancia preliminarmente com uma paciente crítica do *cogito* na travessia que cruzou décadas, desde o *cogito* integral ao *cogito* hermenêutico. Podemos, portanto, dar seguimento aos dois passos reivindicados no lineamento da solicitude.

Ora, já estamos na consecução do primeiro passo: retomando nesse momento da solicitude o discurso do *si*, não será novidade uma chamada introdutória que instale o recurso subjacente ao pensamento de Ricœur que reenvia à fratura na auto-suficiência do *si*, à subjetividade reflexiva, ao *si* como tarefa ou conquista. De fato, a solicitude e seu âmbito

⁵⁷ Ricœur, P. Etude sur les ‘ Méditations Cartésiennes’. In *EP*. p.195.

⁵⁸ Ricœur, P. *Sympathie et respect – phénoménologie et éthique de la seconde personne*. In *EP*, p. 266. Na continuação, Ricœur ainda indica: “*Nossa reflexão será assim voltada de Husserl e Scheler para Kant: a fenomenologia da simpatia nos remete à ética do respeito*” (Ricœur, P. *op. cit*, p. 380).

ético, que avançam sobre a amizade de iguais e sobre a desigualdade nas relações também próximas do face a face – na forma levinasiana da autoridade ou na forma da compaixão que Schopenhauer reivindicou em sua reflexão sobre o fundamento da moral e que Nietzsche resgatou em sua comparação da superioridade da moral da tradição oriental sob a moral da tradição judaica e da cristandade⁵⁹ -, não poderia qualificar a sua consistência sem a prova da crítica do *cogito*.

Ricœur, recorrendo agora à forma do ‘*a cada vez*’ - que ele encontra no capítulo IV de *Ser e tempo* de Heidegger e que se denomina “*O ser-no-mundo como ser-com e ser-próprio. O impessoal*” - , recorda muito rapidamente o que na reflexão de Heidegger se dirigia ao ponto de partida da questão existencial onde o *Quem* do *Dasein* cotidiano “*responde a partir de um eu mesmo, do “sujeito”, do próprio*”⁶⁰.

Esse ‘*a cada vez*’ meu, que me é próprio, e, que me compete, que deverá interagir com um projetar-se ou mesmo destinar-se ontológico, dá-se de fato num passo a passo diante da co-presença dos outros e do ser-com. A cláusula do *a cada vez*, parafraseando o que se propõe à compreensão do si, deve se guardar à igual distância do *cogito destituído* e do *cogito exaltado*, mas, sobretudo, o *a cada vez* indica o apelo ou a referência não dita ao outro que não deve ser uma reduplicação do eu.

⁵⁹ Cf.. Schopenhauer, A. *O fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1995. Este trabalho foi enviado por Schopenhauer à Real Sociedade Dinamarquesa no princípio do verão de 1839 e não foi, como ele esperava, premiado. Em 1841 ele reuniu esse ensaio ao anterior *Sobre a liberdade da vontade humana* de finais de 1838 que fora premiado pela Real Sociedade Noruega das Ciências. A publicação conjunta dos dois ensaios sob o título de *Os dois problemas fundamentais da ética – tratados em dois escritos acadêmicos para concurso* veio a lume em 1841. A propósito, Tugendhat defende que a ética da compaixão de Schopenhauer, ainda que faça parte da moral, não se pode elevar à pretensão de fundamento da moral.

⁶⁰ Heidegger, M, *op.cit.*, p. 165. Recordamos que no 2º capítulo deste trabalho apontamos algumas dificuldades da ontologia heideggeriana relativas ao sentido do ético, as quais Ricœur não deixa de pontuar ante ao apelo da ética.

A cláusula do *a cada vez* participa da compreensão de que a potência de ser ou o poder-ser cabível ao discurso do *eu posso* não se valida *a priori*, sem se dar em cumprimento. É preciso realmente ser capaz, é preciso também se empenhar.

Prometer, dizíamos antes, é, ainda e sempre, ser capaz, mas lhe resta o dar cumprimento ou a efetuação que garante a medida de reconhecimento da estima. Quando eu prometo, *eu prometo a...* ou *eu prometo em...*; se eu realizo, *eu realizo no tempo, entre...* e *com...*os outros. Mas, então, já estamos sob a jurisdição do segundo passo.

É para promover uma mediação que vença a distância entre capacidade e efetuação que a solicitude de que trata Ricœur recorrerá à amizade. Dizíamos que a aspiração e a promessa não se resolvem sumariamente em bem viver. Este é secundado pelo malogro que se introduz na *praxis* e pela necessidade do outro, pela *philia*, que assim parece vir suprir uma falha, já que a necessidade é uma carência⁶¹. Desse modo, será Ricœur quem o declara: “*é em ligação com as noções de capacidade e de efetuação, isto é, finalmente de potência e de ato, que se dá lugar à falha, e pela mediação da falha ao outro*”⁶².

Ricœur não tem dificuldade em seguir o tratado aristotélico da *philia* embora, como já dissemos, este não supra a extensão do significado da solicitude. Além disso, as suas razões se sustentam numa estratégia tópica e, finalmente mantenedoras da orientação da razão prática aristotélica assentada sob o signo da ética da mutualidade, da partilha, do viver-junto⁶³.

Para Ricœur, o tratado aristotélico da amizade - além de mostrar, como veremos, que a *philautia* não se opõe à *philia* - ensina:

⁶¹ A *Ética a Êudemos* (VII, 12, 1244b) expõe essa correlação entre a necessidade e a suficiência de si-mesmo.

⁶² *SM*, p. 214. Ricœur analisou a questão da relação da amizade ao problema da potência e do ato em sua ontologia exploratória que articula o discurso da alteridade aos gêneros do ser no último estudo de *SM*, que não é objeto efetivo de nossa investigação.

⁶³ *SM*, p. 213-219.

i. que a amizade é uma virtude;

Para os gregos, efetivamente o estudo da *philia* era indissociável da especulação metafísica e das considerações éticas⁶⁴. Tomada desde a sua dimensão pré-filosófica na poesia de Homero até o formalismo na amizade proposto pelo estoicismo antigo, a *philia* contribui decisivamente no mundo grego clássico para a reflexão filosófica da metafísica e da moral: “*Outrem*”, discorre Fraisse, “*participa ao mesmo tempo da interioridade e do mundo*”⁶⁵.

Aristóteles aprendeu e ensinou que com a *magnanimidade* (*μεγαλοφυχία*) e a *amizade* o ser humano atesta sua independência do mundo material e é introduzido no mundo do espírito ou no mundo de seus iguais. É na conjuntura dessa compreensão que ele na *Ética a Êudemos* (VII, 2, 1237b) explicitava o destrinchamento da distinção entre *philèsis* (*φιλησις*) e *philia* (*φιλία*), quer dizer, entre a relação com as coisas e a relação com outrem⁶⁶.

Efetivamente, se com a magnanimidade ou a largueza de espírito mostramos que a virtude é digna de ser admirada, que ela compõe um belo quadro - não perante o curso das coisas, mas, antes, perante nós mesmos e os outros -, sem sucumbir à tentação da vaidade,

⁶⁴ Como é evidente, nossa tarefa consiste em destacar no capítulo da alteridade o caráter ético da *philia*. Registramos, de outra parte, que as conseqüências ontológicas da alteridade foram pensadas na ontologia exploratória do último capítulo do trabalho *Soi-même comme un autre*. Tais questões, que não são menos fundamentais, foram deslocadas por Ricœur para depois de seus três estudos que articulam a pequena ética.

⁶⁵ Fraisse, J.-C., *op. cit.*, p. 18. Nessa retomada do problema de outrem na filosofia contemporânea, Fraisse acrescenta que “*é, portanto, por um movimento paralelo que o idealismo gnosiológico e o formalismo ético se infletem, diante dessa evidência que outrem não é nem um objeto como um outro nem um simples associado cuja recepção seria a mesma que a nossa, mas este por quem todo objeto se dá e este com quem a união é anterior a todo parti pris da associação*” (Fraisse, J.-C., *op. cit.*, p. 14).

⁶⁶ A magnanimidade dá à virtude o seu real valor que é o de ser digna de admiração por si mesma. O homem virtuoso sabe o seu valor, ele tem consciência do mérito de sua afirmação na vida e, seus pares o reconhecem em reconhecendo a honorabilidade das virtudes. A honra é uma homenagem à virtude e esses que reconhecem são, bem entendido, capazes de reconhecer. Não há aí vaidade ou orgulho porque a vaidade e o orgulho são apego às coisas desse mundo, falta de independência e, portanto, ignorância de si-mesmo.

com a amizade nós estamos diante da virtude que é companheira ou da companheira da virtude⁶⁷.

Neste sentido, ela será sistematicamente diferenciada de uma psicologia dos afetos. A amizade é distinguida pela escolha. Realmente, Fraisse, o reforça: “*o que faz a diferença entre a simples atração, philèsis, e a amizade, e que expressa que esta é alguma coisa própria do homem, somente a ele endereçada, é o que a transforma ao mesmo tempo em uma atividade racional suscetível de se conferir valor*”⁶⁸.

ii. a transição que a amizade faz entre a aspiração à vida boa e à justiça, que lhe permite integrar o percurso da estima de si em sua amplitude;

Ora, se a amizade participa na aspiração à vida boa e não contradiz a *philautia* e sua conexão com a auto-suficiência da *eudaimonia*, então se solucionam as questões que pusemos anteriormente. Este desfecho tem sua chave na noção que Aristóteles desenvolve, ele mesmo, sob o sentido da amizade e do amigo do homem virtuoso.

O movimento inicial foi desencadeado por Aristóteles no começo do Livro I da *Ética a Nicômacos* quando explicitava melhor a seqüência da independência no bem, *que faz que nos bastemos*. Ele comenta: “*Quando dizemos ‘que faz que nos bastemos’ não queremos dizer ‘que faz que nos bastemos’ por nós mesmos, como se pudéssemos viver uma vida solitária!*”⁶⁹.

⁶⁷ Aristóteles, conduzido em seu plano da obra à introdução dialética ao estudo da amizade no Livro VIII da *Ética a Nicômacos*, lança-se, nos começos, a questão: “*Não é ela uma virtude, ou, em todo caso, ela não está intimamente vinculada a virtude?*” (Aristote, *op. cit.*, 1155 a 3). Daí, Gauthier-Jolif destacam em sua tradução o lugar, a duplo título, que a amizade ocupa na ética: i. a amizade é útil: “*Nada, aliás*”, diz Aristóteles, “*de mais necessário à vida*”; ii. a amizade é bela: “*a amizade*”, continua Aristóteles, “*contudo, não é, somente, uma coisa necessária, ela é ainda algo de belo*” (Cf. Aristote, *op. cit.*, 1155 a 4-32).

⁶⁸ Fraisse, J.-C, *op. cit.*, p. 268.

⁶⁹ Aristote, *op. cit.*, 1097 b 8-10. Para Aristóteles, uma vida no insulamento se desvia ou abdica da alternativa à vida humanizada. Gauthier registra que é Aristóteles “*sem dúvidas quem tem forjado a palavra*

Mas, então, quem é esse outro que participa da consecução da minha vida com a vida partilhada?

O amigo que Aristóteles tem em vista é o amigo perfeito, aquele da amizade perfeita (*téleia philia*). Assim, em procedendo a uma analítica sobre a plurivocidade de sentidos da palavra *philia*, ele não somente solucionará a aporia que separava os agentes morais – o si e o outro si – mas, também, configurará o universal humano da ética do mesmo modo que Kant o planejará no campo da moral.

Aristóteles classifica a amizade em três espécies segundo os três fins a que elas se propõem – a utilidade, o agradável e a virtude⁷⁰. É somente com a amizade virtuosa que temos a amizade perfeita: uma evolução do pensamento de Aristóteles sobre o pensamento platônico relativo ao objeto primeiro da amizade (*próton philon*) e da amizade primeira (*prôtè philia*) que correspondem ao amor do bem em si - o bem supra-ético que é amado por si-mesmo-, que não é o mesmo que a representação do bem que encontramos no amigo por ele mesmo em sua qualidade de pessoa virtuosa.

Se o homem feliz é independente, ele não tem necessidade de nada. Mas o amigo é um semelhante e, também independente. Por isso, não haverá contradição quando ambos partilharem em sua independência, de uma mútua apreciação ou de um recíproco

monôtês, solitário, mas se ele a emprega muitas vezes na Ética a Nicômacos (I, 5, 1097 b 9; 9, 1099 b 4; VIII, 6, 1157 b 21; IX, 9, 1169 b 16-17; 1170 a 5), é sempre para repetir que o solitário não teria o poder de ser feliz” (Gauthier, R.-A, *op. cit.*, p. 123).

⁷⁰ Aristóteles no seguimento da classificação das três espécies de amizade, também divisará o estatuto do outro que será explicitado com a reciprocidade. Assim, relativamente à benevolência de um para com o outro dos amigos, ele o comentará: “se o motivo de amar é o prazer: não é, com efeito, pelas qualidades próprias que eles apreciam as pessoas espirituosas, mas pelo prazer que elas oferecem. Quando, no que se segue, o motivo de amar é o útil, o motivo da ternura, é aquilo que é bom para nós mesmos e, quando é o prazer, é o que agrada a nós mesmos: num caso como noutro, não se quer bem ao outro naquilo que ele é, em sua essência mesma, mas enquanto ele é útil ou agradável. Estas amizades se fundam, portanto, numa coincidência acidental: não é, com efeito, naquilo que o amado é, em sua essência mesma que se o ama, mas enquanto, num caso ele contribui com algum bem ou proveito e, noutro, dá prazer”(Aristote, *op.cit.*, 1156 a 13-18).

reconhecimento⁷¹. Nós, então, amamos no outro a excelência comum, a reciprocidade no que é bom e, assim, pela atividade da amizade, com o amigo que é um outro si, eu aprendo mais sobre mim mesmo.

Deste modo, quando Aristóteles fala em amigo do homem virtuoso ou do homem feliz, ele nos ensina que se trata:

1. do amigo perfeito que, nesse caso, se introduz na mediação entre a *philautia* e o predicado bom em que ela se assenta. Junta-se à fórmula “*é preciso ser o amigo de si mesmo (dei philauton einai)*” (IX, 8, 1169 a 12) a outra fórmula – bela fórmula dirá Ricœur - aristotélica segundo a qual o amigo “*é um outro si (allos autos)*” (IX, 4, 1166 a 32). Ora, se o homem virtuoso é amigo de si-mesmo por aquilo que é bom; se, o amigo é o outro si que é amado pelo melhor de si, pelo que é bom; então, o si se dá ao outro si e a si-mesmo, sem a imediatidade de uma coincidência consigo mesmo, mas pela mediação do predicado bom⁷²;

2. da amizade virtuosa que é a amizade entre pessoas de bem, numa partilha entre pessoas que convivem ou que vivem junto, não porque o *philautos* ou o seu amigo se busquem por dinheiro, pelas honras ou pelo prazer. Como Ricœur observou: “*qualquer que seja o lugar da philautia na gênese da amizade, esta se dá emblematicamente como uma relação mútua*”⁷³. Assim, os nexos entre *philautia* e amizade integraram os conceitos de

⁷¹ Conforme destaca Tugendhat, Hegel como Fichte compreendem “*que um reconhecimento somente é possível com reconhecimento recíproco*” (Tugendhat, E, *op. cit.*, p. 296). Kant também medita sobre o sentido da reciprocidade que se projeta naquilo que ele denomina a amizade moral: “*É a inteira confiança que duas pessoas têm uma para com a outra na comunicação recíproca de seus julgamentos secretos e de suas impressões, na medida onde ela pode se conciliar com o respeito que elas se dão reciprocamente*” (Kant, E. *Doctrine du droit*. Paris: Vrin, 1971. p. 149).

⁷² O predicado bom, ainda anotaremos, está sob o plano de uma conquista - e não de um dado -, segundo a atividade virtuosa, quer dizer, ética.

⁷³ SM, p. 214.

mutualidade e de reciprocidade, que “*segue até a comunidade de um ‘viver-junto’ (suzèn) – numa palavra, até a intimidade*”⁷⁴.

Certamente, Aristóteles culmina com uma defesa da vida contemplativa como marco da felicidade perfeita e, nessa direção, o pensamento ou o intelecto (*noûs*) representa o melhor de si. No entanto, essa visão intelectualista da amizade - que ainda uma vez Aristóteles poderá associar ao desinteresse ou desapego adequados para quem não tem necessidades e, para quem reparte reflexão e racionalidade como excelências de um mundo e de um bem, especificamente humanos -, aprecia insuficientemente que no curso da existência, submetida em sua lógica implícita a *énergéia-dunamis*, que porque a amizade é uma atividade (*énergéia*), a fragilidade da bondade sempre lhe espreita⁷⁵.

Além disso, permanece que a necessidade é sempre falta ou ausência, de sorte que é assim “*que a falha habita o coração da amizade mais sólida*”⁷⁶.

Ora, a amizade, cumprindo o papel de mediação entre o agente moral e a comunidade moral, ainda antecipa a justiça segundo a compreensão de que a fórmula amizade-igualdade que está na forma da mutualidade prepara o cenário para um terceiro na relação eu-tu.

⁷⁴ SM, p. 214. Aristóteles, Ricœur concordará, não alcançou um conceito inequívoco de alteridade e, do mesmo modo, não podemos, alargar essa comunidade à intimidade de próximos, no sentido posterior do legado cristão. Aliás, Fraisse comenta que, com o culto dos sentimentos afetuosos no estoicismo, se prepara essa espécie de esquecimento da amizade que encontramos na primeira filosofia cristã, para quem o outro, para Deus, é meu próximo. Ricœur se pergunta, então, se não foi com Aristóteles que atingimos o conceito de alteridade, teria sido com a *ágape* cristã, ou com a dialética hegeliana da luta das consciências pelo reconhecimento, ou se foi, somente, quando Lévinas inverteu a fórmula do primado do si pela sua função inversa e, então, passou-se à pergunta: “*não há si sem um outro que o convoque à responsabilidade?*” (SM, p. 219)

⁷⁵ Recordamos Marta Nussbaum. O interessante texto de Paula F. Lopes retoma com o estudo da ética platônica da boa vida a tentativa de enfrentar essa dificuldade de que “*alguém poderia ser virtuoso e, ainda assim, independentemente de suas ações e disposições para o agir, não realizar uma boa vida. Exemplos desse tipo de abordagem são encontrados desde Homero, para quem a moira (o destino) se revela como um elemento tão independente das disposições da pessoa, que nem mesmo os deuses são capazes de controlá-la. O mesmo ocorre com os trágicos, para quem a tyche (a sorte) determina a vida dos personagens, independentemente de suas ações (A república: modelo de ética da boa vida. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 47).*

⁷⁶ SM, p. 219.

De fato, primeiramente devemos compreender que sem a estima não pode haver solicitude. A amizade não precede a estima e a ela se acrescenta segundo a forma da mutualidade entre estes que se estimam a si mesmos. Ricœur entende que “*somente um si pode ter um outro si*”, mesmo quando quisermos partir da precedência do outro que “*somente é um diverso de si porque é um outro si, isto é, como nós mesmos*”⁷⁷. Doutra parte, é com o convívio do vínculo de um pequeno número de amigos, com sua *philia* virtuosa estatuída com a escolha, que a igualdade proporcional da justiça, que recomenda a cada um o que lhe é devido, desponta como *philia* política, numa comunidade política⁷⁸.

Mas a amizade cobre integralmente o arco da alteridade? A solicitude se basta com ela?

Embora se possa polemizar ou abstrair sobre uma ética das virtudes aristocráticas, que não negaria que Aristóteles foi um homem de seu tempo⁷⁹, não seria menos factual que a amizade aristotélica não contempla as situações efetivas de desigualdade entre os agentes que, pela sua humanidade comum, seriam ao menos potencialmente e, quiçá de direito, membros de uma comunidade ética.

O espectro da solicitude que a amizade não contempla se estende às duas situações de superioridade e de inferioridade nas relações humanas do dar e do receber, em as quais será preciso procurar a equilibração.

O primeiro caso, Ricœur reconhece com Lévinas. Este que também identifica a necessidade do aporte ético para se aceder a outrem. Mas outrem é uma *significação sem*

⁷⁷ SM, p. 220. Ainda que o tema da alteridade seja objeto do 10º estudo do texto *soi-même* é oportuno destacar a atenção de Ricœur aos estudos de Remi Brague em *Aristote et la question du monde*, em que este autor, investigando a ontologia aristotélica à luz de uma problemática heideggeriana, traz importantes análises relativas ao si com excelentes traduções e análises das relações entre o termo não-refletido *autos* e o termo refletido *hauton*.

⁷⁸ Essa questão será retomada, ainda no plano ético, no próximo e derradeiro passo da estima de si (tópico 1.3).

⁷⁹ Para Tugendhat, Aristóteles não parece recorrer a juízos morais dependentes do tempo.

contexto, irreduzível ao sistema ou à totalidade de um *moi*, de sorte que, por sua situação de outro enquanto outro, por sua inadequação ao conceito, somente me é possível falar com ele, naturalmente na conta de sua iniciativa que me chama, sob a figura de um juiz de direito, à responsabilidade.

Onde a equilibração que conservasse para esse viés da solicitude uma, ainda, dimensão ética que amortecesse o peso, talvez, com tonalidades por demais morais, dessa injunção sobre o si? Enfim, como conservar uma dimensão de relação entre a destinação à responsabilidade e a passividade de um eu convocado?

Aqui, Ricœur recorre ao fundo de bondade que ele aprendeu a recorrer com a sua trajetória reflexivo-existencial e a fenomenologia gadameriana da relação entre autoridade e reconhecimento⁸⁰. Sua solução é expressa. Ele defende a bondade, a *espontaneidade benevolente* que se conserva no plano ético, em que “o receber iguala-se ao dar da destinação à responsabilidade, sob a forma do reconhecimento pelo si da superioridade da autoridade que lhe prescreve agir segundo a justiça”⁸¹.

Há, ainda, o segundo caso ao qual a solicitude vem responder: “a situação inversa da injunção”, defende Ricœur, “é o sofrimento”⁸².

O sofredor não é alguém que antes se detesta a si mesmo ou que odeia a injustiça e o injusto, mas é aquele que é diminuído, mais ainda, subtraído em sua capacidade de agir, de sorte que sente abalada a sua integridade de si. A troca que restitui a igualdade advém,

⁸⁰ É preciso não perder de vista que esse exercício fenomenológico e hermenêutico de Gadamer, sobre a autoridade e o reconhecimento, encontra-se com a sua meditação sobre o preconceito.

⁸¹ SM, p. 222. Sobre a bondade Ricœur declara: “Falo aqui da bondade: é, com efeito, notável que, em numerosas línguas, a bondade se nomeie ao mesmo tempo como a qualidade ética dos fins da ação e a orientação da pessoa em direção de outrem” (SM, p. 222). Introduce-se aqui a perspectiva do respeito. De Gadamer: Cf. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*. Paris: Editions du Seuil, 1984.

⁸² SM, p. 223.

então, da iniciativa do si com a simpatia e a compaixão, que se reaprende em sua própria fragilidade e mortalidade, com a fraqueza do outro⁸³.

Veja-se que esse ser afetado pelos outros em que se persegue a solicitude não é de ordem da moral, do respeito dos outros. A solicitude acrescenta à estima de si aquela da ausência; ela ensina o si - na fruição virtuosa, na consideração e na dor - a se aperceber “*ele mesmo como um outro entre outros*”⁸⁴.

Mas há, além do jardim, além do juiz e do sofredor, uma vizinhança que é preciso encontrar eticamente e, quiçá, laborar comigo e meus pares uma história. É preciso começar um mundo. É nesse espírito que damos, ainda, mais um passo que é anterior e, também, preparatório, aos já muito próximos constrangimentos e determinações dos imperativos e obrigações que se impõem à vida moral. Assim, nós o veremos, far-se-á mister a convocação da justiça, na verdade a sua mediação, numa visada ainda afirmativa ou sem o pleno conflito dos interesses e das relações, do senso de justiça, segundo a fórmula da virtude: é que a justiça “*é a virtude perfeita, porque ela é a realização perfeita da virtude*”⁸⁵.

3.1.3. O SI E A SEDE DE JUSTIÇA - EM INSTITUIÇÕES JUSTAS

⁸³ Aqui, a amizade intelectual e a magnanimidade soam abaladas.

⁸⁴ *SM*, p. 225. Ricœur ainda desenvolve através dos conceitos de *reversibilidade, insubstituabilidade e similitude* o discurso da equivalência entre a “*estima do outro como um si-mesmo e a estima de si-mesmo como um outro*” (*SM*, p. 226).

⁸⁵ Aristote, *op. cit.*, 1129 b 31-32. Ela é perfeita em razão de que aquele que a possui pode usá-la em benefício de outrem além do seu próprio e, também, somente ela é considerada como um bem pertencente a outrem. A sua perfeição promove à perfeição dos agentes, além do que, a luz do gênio nem sempre se compara com a claridade do justo, mais reluzente que a estrela vespertina e matutina.

Quando Aristóteles corrobora com o poeta Têognis de Mégara, que cantava em suas *Elegias* que “*toda a virtude se acha sintetizada na justiça*”⁸⁶, ele referenda esse matiz de uma virtude perfeita. Mas, nesta conjuntura, transpostas as fronteiras da proximidade do outro, em que sentido seremos instruídos por algum ensinamento em que extrapoladas as posições de um *eu* e de um *tu* e de sua comunidade de iguais - uma confraria se se tratasse de uma reunião de irmãos -, invoca-se e se justifica a impessoalidade da justiça - o *ele* que em circunstâncias comuns, todos nós, também o somos -, no domínio da estima de si?

Doutro modo, essa transição não é menos capital em termos do discurso correlato da liberdade. “*Por que*”, se questionava Ricœur antes da *pequena ética* de *Soi-même*, “*no entrecruzamento das pretensões do querer ser, no intercâmbio das posições afirmativas da liberdade, é necessária a mediação de um termo neutro?*”⁸⁷

Mais, além da pretensão de passagem da estima à solicitude e, posteriormente, à justiça, deve-se perguntar se, em tal transposição, ainda estarão conservadas as bases ou os liames da visada ética, mantida, nas passagens cumulativas e, não obstante, também recíprocas, do plano pessoal ao plano interpessoal e, finalmente, ao patamar institucional.

O patamar institucional é esse lugar onde a justiça se instaura, primeiramente como virtude nas relações indistintas entre as pessoas que, desde sempre, estimam ou buscam que reine entre os homens o império de um mundo justo.

Ora, dentre as primeiras qualificações relativas à perfeição da justiça, sua perfeição está em razão de que aquele que a possui a exerce em benefício de outrem, além

⁸⁶ Aristote, *op. cit.*, 1129 b 25-30.

⁸⁷ Ricœur, P.. El yo, el tu y la institucion – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 75. No texto, citado anteriormente, *La philosophie et le politique devant la question de la liberté*, escrito em 1969, anote-se que esse processo já fora elaborado na passagem da liberdade fundante da reflexão para a liberdade política.

de em seu próprio favor ou mérito em agir no bem ou virtuosamente⁸⁸. Mais que isso, somente a justiça é considerada como um bem pertencente a outrem, de modo que, independentemente de estarmos ou não diante de um amigo, a sua perfeição reverte e promove à perfeição dos agentes, quer dizer, num mútuo bem em comum. Não é sem propósito que, com as lições de Aristóteles, poderemos reconhecer que mesmo a luz do gênio nem sempre se compara com a claridade do justo, porque a justiça é mais reluzente que a estrela vespertina e matutina⁸⁹.

Essa relação com outrem que é aqui qualquer outrem, ou melhor, *cada um* dos membros da pluralidade dos homens, apesar de já não contada às custas da familiaridade, precisa ser estabelecida e, doravante, projetada sobre um horizonte de cooperação.

A primeira evidência dessa necessidade é que os outros são mais numerosos que o pequeníssimo número de amigos, cujo projeto comunitário ratifica, somente, uma mobilização ou um vínculo entre pessoas de bem⁹⁰.

Outro argumento remete ao recurso renovado à reciprocidade, que deve vir acrescer nessa continuidade do processo do bem viver. Já sabemos que no modo da solicitude há reciprocidade entre um eu e um tu, nisto que, de sua parte, descobrimos com Aristóteles ou descobriremos pelo viés daquilo que uma dialética do reconhecimento o explicitará ou, então, naquilo que uma investigação languageira da pragmática dos pronomes pessoais poderá nos esclarecer. Com efeito, advoga Ricœur: “*quem diz ‘eu’ se sabe dirigido para*

⁸⁸ Pegoraro em seu trabalho *Ética é justiça*, em torno de Aristóteles, Santo Tomás, Kant e Rawls, ocupa-se em demonstrar a insuficiência da tese que restringe a teoria da justiça à ordem jurídica. Recorrendo à justiça como virtude moral, ele destaca essa expectativa relativa a *cada um* dos outros, em que “*Transparece de imediato que a virtude da justiça é ad alium. Enquanto as virtudes morais regulam as paixões do indivíduo e aperfeiçoam interiormente a pessoa, outra é a área de atuação da virtude da justiça: orienta os homens nas operações externas relacionadas com a sociedade e a posse dos bens materiais. Daí o adágio: iustitia est ad alium*” (Pegoraro, O. *Ética é justiça*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2002. p. 48).

⁸⁹ Como nos recorda Aristóteles, citando Eurípedes livremente.

⁹⁰ Ver Aristote, *op. cit.*, 1155a 29-32.

outro enquanto 'tu' e reciprocamente. É por isso que já se pode partir seja do tu como do eu, na medida em que o tu é um alter ego: como eu, tu também dizes eu"⁹¹.

Sucedem igualmente que, na proporção em que podemos aguardar o advento da figura de um terceiro decorrendo das exigências da experiência no seu evadir-se, por força das circunstâncias, do privado para o público, não será menos correto afirmar que o tecido institucional será, desde sempre, o espaço de efetuação da liberdade, onde a liberdade desperta de seu sonho e de sua abstração.

Reconhecendo que a primeira palavra jamais é nossa, ou que a linguagem não foi começada por nenhum de nós, diremos identicamente: assim, também, as instituições, ninguém as começou⁹². Mas se elas já sempre estiveram antes de nós e se nós as demandamos, é que, num tempo, elas nos precedem e nos convocam. Aí a reciprocidade de onde Ricœur poderá inferir a passagem necessária ao institucional:

por que tem de ser assim? É preciso observar aqui que cada projeto ético, o projeto da liberdade de cada um de nós outros, surge em meio de uma situação que já está *eticamente* marcada; já ocorreram eleições, preferências e valorizações que se houveram cristalizado em *valores*, que cada um encontra no despertar para a vida consciente⁹³.

Essa passagem da liberdade solipsista de uma reflexão abstrata à liberdade sensata de uma reflexão concreta, entretida na lida pública ou no trato político, é outro modo de

⁹¹ Ricœur, P. El yo, el tu y la institución – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 76. O complemento desse pensamento remata “*que se eu não compreendesse o que quer dizer eu, não saberia que o outro é eu, por si mesmo, portanto, liberdade como eu, liberdade que também se põe, crê em si mesma e busca se atestar*” (Ricœur, P., *op. cit.*, p. 76).

⁹² Quando recorremos ao *Contrato Social* de Rousseau ou ao começo da sociedade civil em geral, temos de apelar, nas palavras de Ricœur, para uma sorte de “*como se...*” ou, quando referenciados na gramática filosófica de Kant, que aqui segue a Rousseau, nos valeremos de uma idéia reguladora da razão que funda uma legitimidade e não de um acontecimento ou um fato singular ocorrido. As idéias reguladoras da razão têm para Kant uma função estrutural. Ricardo Terra nos dá um outro exemplo neste contexto de formulação da vida em sociedade e, também, da utilidade das *idéias* em Kant. Ele comenta que, relativamente ao estado de natureza, devemos considerá-lo como “*uma idéia e não como um fato do passado, sendo caracterizado como uma situação não de injustiça, mas de ausência de justiça (Rechtlosigkeit, status iustitiae vacuus)*” (Terra, Ricardo R.. A doutrina kantiana da propriedade. *Discurso 14 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP*. São Paulo: Editora Polis, 1983. p. 113).

⁹³ Ricœur, P.. El yo, el tu y la institución – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 77.

demonstrar que a efetividade da liberdade ou a liberdade na sua efetividade não prescinde dessa relação insurgente entre cada um dos membros de uma comunidade mediada por instituições, que clamam ou apelam para um *ethos* e um *nomos* motivados pelo senso de justiça e por uma igualdade descartada do face a face das relações intersubjetivas, mas estribada na aplicação da regra, que atribui a cada um o que lhe é devido, isto é, a sua parte nos bens e nos males⁹⁴.

O tecido institucional é o meio ou a referência onde se encontram ou se introduzem as posições e a afirmação das liberdades, seja para a promoção de uma perpetuidade ou de uma ruptura no decorrer de uma história. E essa facultação à coexistência das liberdades mostra que as instituições justas correspondem a um fazer da liberdade que se perde, de uma parte, o seu horizonte de infinitude, ganha, por outra parte, um horizonte de realização. Assumir o poder da liberdade corresponde, somente, a estar a meio caminho, mas é preciso prosseguir e aprender com outro poder, aquele que a limita e a torna possível⁹⁵.

A imparcialidade que se anela e se exige com a justiça em seu procedimento, por princípio, equiparador de todos os membros da comunidade dos homens, independentemente do *philautos* e dos amigos, levando naturalmente em conta essa desigualdade das contribuições de *cada um*, observa os preceitos da igualdade que está

⁹⁴ A liberdade sensata que realiza a liberdade do indivíduo à liberdade política. Aqui, podemos recorrer à linguagem de Éric Weil que, nessa questão, Ricœur não cessa de reiterar e falarmos em *comunidade histórica* ou em *liberdade razoável*. Então, Ricœur pergunta: “*como a liberdade razoável do indivíduo resulta de sua inserção política? Ou ainda: como o trajeto político da liberdade pode ser um trajeto razoável? Este trajeto, nós podemos resumi-lo numa palavra: é aquele do indivíduo ao cidadão (TA, 439)* No entender de Ricœur, “*esta relação recíproca entre a liberdade e a instituição é o coração da filosofia política e a condição que torna inseparáveis o sentido filosófico da liberdade e seu sentido político e social*” (Ricœur, P. El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad. In *PSH*, p. 174).

⁹⁵ Ricœur, nesse capítulo mais próximo de Rousseau e de Hegel que de Kant, sugere que se recorde a expressão de Goethe: “*Quem quer fazer algo grande deve juntar suas forças; só na limitação se revela o senhor*”. Aqui, Ricœur tem a pretensão de projetar a liberdade concreta à lei do finito. Parece-lhe que “*se há meditado demasiado sobre a finitude como destino e como morte; não o bastante sobre a finitude e o toque final como realização e como obra*” (Ricœur, P. El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad. In *PSH*, p. 182). Também devemos lembrar que a regra do fazer se aplica a todas as virtudes. É que a virtude não vale enquanto um estado de ser virtuoso. O bem viver é fruto da atividade ou da prática da virtude.

potencializada e pressuposta e, que, contudo, não acontece como um dado, mas como uma mira, um alvo a ser conquistado no tensionamento de uma comunidade política histórica.

De fato, e como temos recorrentemente reivindicado, no plano da efetuação, há uma história comum, na verdade o único modo em que a história se explicita, que invoca a justiça. É que “*a justiça*”, diria Ricœur, “*não é uma essência que se lê em algum céu intemporal, senão uma instituinte-instituída, graças à qual várias liberdades podem co-existir*”⁹⁶.

Assim, a figura do *cada um*, esse novo representante do si agora orientado sobre relações mais remotas ou longínquas, solicita a justiça, que o forja no reclamo das instituições e segundo o sentido da igualdade. Mas se o estatuto do cada um é de ordem da mediação institucional, segue-se que, se ainda pretendemos trafegar nos limites da visada ética, precisamos esclarecer prontamente, com o cuidado de não extrapolar seu limiar, o que, nesse patamar, vem a se designar como instituição e, como a igualdade corresponde ao conteúdo ético do sentido da justiça?

Sob a égide da estima, a trama das relações ainda se dá sem um antagonismo violento. Por isso, uma coordenada norteadora ou inescapável desse primeiro nível da *pequena ética* é que a conflitualidade não se apresenta à aspiração atinente ao viver bem que corresponde à perspectiva ética, quer nos orientemos sob as passagens aventadas; quer, sob a sua formulação acabada e, também, se quisermos mais, sob uma confrontação entre a dialética do histórico e do universal ou da dimensão comunitária e da dimensão universal, presente na problemática moral em sua amplitude⁹⁷. Por isso, Ricœur explica que aqui o que se compreende por instituição é “*a estrutura do viver-junto de uma comunidade*

⁹⁶ Ricœur, P. El yo, el tu y la institucion – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 80.

⁹⁷ Este último aspecto do conflito é francamente demarcador da moralidade quando a distinguimos do ético. Então, a pretensão da moralidade se instaura sob a marca da universalidade.

histórica – povo, nação, região, etc -, estrutura irreduzível às relações interpessoais [...]”.

De fato, ele completa: “*é por costumes comuns e não por regras constrangedoras que a idéia de instituição se caracteriza fundamentalmente*”⁹⁸.

Essa orientação da noção de instituição firmada em costumes comuns, que também se identifica a um *ethos*, pode ser clarificada com a distinção que Hanna Arendt propõe entre *poder-em-comum* e *dominação*. Neste curso, podemos apreender que a implicação entre o bem viver e as instituições justas confirmam o primado do ético relativo ao *vivre-ensemble*, nesse laço que trama com o (ou um) bem comum⁹⁹.

A relação de poder em comum é, assim, mais fundamental que o advento coercitivo dos sistemas jurídicos ou a violência consentida do Estado. O poder procede da categoria da ação que corresponde a uma das três esferas das capacidades humanas, junto com o *labor* e o *trabalho*, distinguidos por Arendt em *The human condition*. Mais especificamente, quando submetida à condição de *pluralidade* e de *concertação*, essa ação tem significação política e nos ensina sobre o poder em comum que destinamos às instituições¹⁰⁰.

⁹⁸ SM, p. 227. E assim, “*a tomada em consideração da instituição pertence à intenção ética posta segundo sua amplitude completa*” (SM, p. 235).

⁹⁹ Cf. Arendt, H.. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958 (*La condition de l’homme moderne*. Paris: Cahmann-Lévy, 1961(Reedição de 1983 com prefácio de Ricœur)). Utilizamos, dentre outras versões, a tradução espanhola que mencionaremos adiante e onde a expressão *labor* não foi traduzida como obra. Cf.. Arendt, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005 ou a tradução brasileira: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2000.

¹⁰⁰ Destaque-se que a distinção entre *labor* e o *trabalho* não é usual, mas segundo Arendt, justificada. Ela acha surpreendente que a Idade Moderna e sua inversão generalizada de todas as tradições não tenha concebido “*uma única teoria em que o animal laborans e o homo faber, ‘o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos’, estejam claramente diferenciados*” (Arendt, Hanna., *op. cit.*, p. 111). Arendt procede, então, a toda uma construção da diferença, que podemos sintetizar no início de sua análise da capacidade do trabalho. Ela expressa que o “*trabalho de nossas mãos, à diferença do trabalho de nossos corpos – o homo faber que fabrica e literalmente ‘trabalha sobre’ diferenciado do animal laborans que labora e ‘mescla com’ - , fabrica a interminável variedade de coisas cujo somatório constitui o artifício humano*” (Arendt, Hanna, *op. cit.*, p. 165).

O sentido original do político deve ser bem pontuado. O professor Manuel Cruz, na introdução da versão espanhola de *A condição humana* esclarece como Ricœur escreveu “*arendtianamente*” que “*o poder persiste enquanto os homens atuam em comum, desaparece quando se dispersam*”¹⁰¹.

Neste livro, Hanna Arendt procura superar alguns desvios fundamentais de interpretação e de tradução do *zōon politikon* aristotélico e clássico em geral. Ela delimita a esfera da associação natural e esclarece o equívoco na tradução que desde Sêneca adquire a fórmula modelar em santo Tomás, segundo o qual: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (O homem é político por natureza, isto é, social)¹⁰².

Essa má interpretação que, ao perceber a relação entre ação e estar juntos, estabelece a identidade do *zōon politikon* com o *animal socialis* não corresponde ao *bios*

¹⁰¹ Citação de Ricœur retomada por Manuel Cruz. Introdução. In Arendt, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005. p. 13. Na linha contrária à exclusão dos problemas éticos do núcleo da filosofia política, contra a dicotomia entre ética e política demarcada nas sociedades pluralistas industriais emergentes da modernidade, Ottfried Höffe também observa que “*Toda filosofia que pretende contribuir com a ilustração ético-política, toda filosofia prática no sentido estrito da palavra, tem de se comprometer com a questão acerca da estruturação humana da vida política*” (*Estrategias de lo humano*. Buenos Aires: ALFA, 1979. p. 9).

¹⁰² Não será novidade esta aproximação de Ricœur junto de Arendt em *La condition de l’homme moderne* ou, também, junto de Éric Weil em seus *La philosophie morale* e *La philosophie politique*, editados respectivamente em 1961 (reeditado em 1981) e em 1956 (reeditado em 1984). Destes dois autores, ele preserva “*a idéia de que a esfera econômico-social repousa essencialmente sobre a luta organizada contra a natureza, a organização metódica do trabalho e a racionalização das relações entre produção, circulação e consumo*” (*TA*, p. 434), numa clara alusão à tradição que vai de Aristóteles a Hegel. Todos partilham o espólio comum de Aristóteles. Mas Ricœur prefere Hegel quando este, diferentemente de Aristóteles e Arendt, observa o econômico como um mecanismo de necessidade e, por isso um *Estado exterior*. Ele pensa que “*pareceria útil conservar esta sugestão de Hegel e, seguindo Éric Weil, reservar o termo sociedade para o mecanismo econômico e aquele de comunidade para as trocas marcadas pela história dos usos e dos costumes*” (*TA*, p. 435). Também: Cf. i. Sobre Hanna Arendt: Ricœur, Paul. Préface. In Arendt, H. *Condition de l’homme moderne*. Paris: Calmann-Lévi, 1983; Ricœur, P. De la philosophie au politique. In *Les Cahiers de Philosophie*, nº 4, 1987; Ricœur, P. Pouvoir et violence. In: *L1*; ii. Sobre Éric Weil: Ricœur, P. La philosophie politique. In: *Esprit* 25, 1957; Ricœur, P. Violence et langage. In: *L1*; Ricœur, P. De l’absolu à la sagesse par l’action; finalmente em *Éthique et politique* (In *TA*), Ricœur retoma esse dois autores em sua reflexão.

politikos aristotélico que nos ensinava que “*ser político, viver em uma polis, significava que tudo se dizia por meio das palavras e da persuasão, não com força e violência*”¹⁰³.

A pluralidade nos ensina não que haja outros quaisquer, mas que haja outros que podem: o terceiro incluso¹⁰⁴.

Essa ação política exercida sob o signo da pluralidade não introduz a história fortuitamente. Ela quer ser lembrada e quer se perpetuar, aliás, é por isso mesmo que a instituição se afirma em afirmando sua autoridade, segundo uma tradição e uma vontade de permanecer, a despeito da efemeridade dos homens e seu sonho de imortalidade com a *vita activa* e a despeito da fragilidade do poder e da vulnerabilidade das instituições.

A concertação visualiza a combinação dos papéis na urdidura da trama institucional como um “*espaço público de aparição*”. Ricoeur trata esta questão com a prudência de não extrapolar o campo da ética e esclarece: “*Hannah Arendt se limita a falar da ação pública*

¹⁰³ Arendt, H, *op. cit.*, p. 53. E Arendt avança mais em resgatando que “*para o modo de pensar grego, obrigar as pessoas por meio da violência, mandar ao invés de persuadir, eram formas prepolíticas para tratar com aqueles cuja existência estava à margem da polis, do domicílio e da vida familiar, com este tipo de gente em que a cabeça da família governava com poderes despóticos e não disputados, ou bem com os bárbaros da Ásia, cujo despotismo era a miúdo assinalado como semelhante à organização da família*” (Arendt, Hanna, *op. cit.*, p. 54).

¹⁰⁴ Esse terceiro que se encontra no passante ou naquele que dobra a esquina, deve ser buscado como mais que um mero transeunte anônimo que é mirado pelo *flâneur* na fantasmagoria do novo mundo, aportado e fecundado no interior do século XIX, após as fermentações do século XVIII. Ambos, aliás, o transeunte anônimo que o *flâneur* pensava ser *multidão*, mas que era *massa* e, o *flâneur*, ele mesmo que se queria autônomo e livre, mas que também teve o seu ócio revertido à publicidade e ao serviço de vendas do sistema do capitalismo universal, são figuras universais de uma interioridade não histórica que encontramos na liberdade abstrata ou num eterno-presente das pessoas e das coisas, como aquele que Walter Benjamin meditou em sua dialética do *sempre-igual* e do *novo*. Em sua crítica do totalitarismo e de sua organização das massas, Arendt enfatiza que a massa, como destaca Manuel Cruz, “*é precisamente esse puro número, mera agregação de pessoas incapazes de se integrar em nenhuma organização baseada no interesse comum*” (Introdução. In Arendt, Hanna, *op. cit.*, p. 12). Não obstante, a alienação que rouba ao indivíduo seu rosto e prende o *flâneur* numa interioridade de sonho não subtraiu, nesse contexto da modernidade e no plano da moralidade, a construção liberal dos direitos humanos, fundada nos preceitos dos direitos universais que, Habermas poderia dizê-lo, faz uma das mediações entre perspectivas comunitaristas e universalistas, sob a injunção do sistema jurídico individualista. Na verdade, tais personagens puseram a claro mais um ingrediente da crise ética da modernidade, que se preparava para o breve e tremendo século XX, no bojo do espírito do niilismo apreendido por Nietzsche ou da reviravolta dos valores, diagnosticada por Scheler.

como de um tecido (web) de relações humanas no seio do qual cada vida humana realiza sua breve história”¹⁰⁵.

É assim que o poder vai se mostrando primeiramente, como poder com os outros e como poder em um espaço público, de onde nos aproximamos do senso de justiça ou da justiça como virtude¹⁰⁶.

Certo, há a outra questão topológica que se associa com a noção de justiça. Trata-se de outra passagem que se cobra com a extensão de sua compreensão e que se conhece como transição ético-moral do conceito de justiça que vem, não somente defender o plano ético de sua inserção, mas também selar a transposição sem ruptura de um estágio ético demarcado pela estima de si, para o estágio moral, demarcado pelo respeito de si.

Fala-se na justiça como virtude e como princípio, de modo que podemos exigir a virtude da justiça, como no caso, desse coroamento do plano da visada ética, mas, também, podemos invocar o princípio da justiça, que será do âmbito coativo da alçada moral. O justo, parece a Ricœur, *“olha dos dois lados: do lado do bom, de onde ele marca a*

¹⁰⁵ SM, p. 229.

¹⁰⁶ Ora, se esta instituição é sustentável ou, mais radicalmente factível, está em que precisamente o senso de justiça é uma virtude e as virtudes se aspiram e se conquistam ou não. No entanto, a despeito da fragilidade da regra, que expõe a fragilidade das instituições conforme sua correspondência com os costumes comuns, o clamor por justiça é uma meta que persevera. Se há um senso do justo e do injusto, a instituição é possível, ou melhor, estimada. Noutro debate, uma confrontação com Hobbes e o problema do medo que faz que o *homem seja o lobo* do homem ou com Sartre e o *inferno dos outros*, em suas dimensões ontológicas e políticas respectivas, não deixa de meditar com eles. O que está descartado não é a interdição, a dominação ou a violência, o que se descarta é que não haja esta aspiração a viver junto. Efetivamente, não poderíamos em condições ricœurianas deixar de refletir pelo menos que estamos: i. a par da afirmação originária que procura mostrar que a liberdade como negação não deixa de ser uma afirmação da liberdade que, além disso, atesta-se em suas obras; ii. que o mal é radical, mas não é originário. Ricœur, mesmo considerando a questão do mal como princípio de organização política (Ricœur, P. Préface. In Even-Granbuolan, G. *Une femme de pensée, Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1990), insiste com Kant em uma bondade originária que se opõe ao mal que é radical. Para Ricœur, o mal não é uma situação-limite relativa à finitude, ele não é necessário, mas, antes, é uma contingência, uma estrutura histórica, associada a dialética do agir-padecer. Neste caso, seria oportuno meditar aquelas intrigantes palavras que dizem: *“tu vales mais que teus atos”*.

extensão das relações interpessoais às instituições; e do lado do legal, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito ao constrangimento”¹⁰⁷.

De fato, é a virtude da justiça que consolida a extensão da perspectiva ética de Aristóteles. Pegoraro com a brevidade do seu livro *Ética é justiça* esclarece que, sinteticamente, “*na ética aristotélica, conta mais o cidadão formado nas virtudes e especialmente na justiça, do que a lei com suas prescrições objetivas. Isto é, de pouco vale a lei sem cidadãos virtuosos*”¹⁰⁸.

A sede de justiça diz muito. A justiça não existe se não a fizermos. Nós, quando participamos de uma vida social, política, juridicamente estabelecida. O *justo*, Ricœur o confirmará em suas incursões jurídicas posteriores ao *Soi-même*: “*é primeiramente objeto do desejo, da falta, da aspiração. E se enuncia num optativo antes de se enunciar num imperativo*”¹⁰⁹. Então, nós aspiramos a realizá-la, mesmo quando se pergunta: que justiça? E se busca descobrir a conformidade ao bem, ao bem comum.

Seu clamor é imemorial e extrapola desde Platão ou Aristóteles por sobre as mitologias, em direção de um fundamento secular. A justiça que, como virtude, Ricœur prefere denominar senso de justiça ou, sobretudo, senso do justo e do injusto, é carregado de um matiz teleológico que mesmo uma teoria da justiça ou os sistemas jurídicos não

¹⁰⁷ SM, p. 231. Höffe, em seu texto *O que é justiça?* – que é introdutório à idéia de justiça e ao seu próprio pensamento -, comenta que “*enquanto a justiça universal é familiar aos gregos, a idéia de uma justiça como virtude entre outras virtudes, a de uma justiça particular (iustitia particularis), provavelmente foi descoberta por Aristóteles*”, e, então, ele prossegue: “*a justiça particular refere-se àquelas questões de honra, dinheiro ou auto-conservação – podemos complementar: poder-, nas quais é ameaçador o perigo de um prazer desmedido diante do lucro, quer dizer, da insaciabilidade*” (*O que é justiça?*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 2003. p. 25)

¹⁰⁸ Pegoraro, O. A., *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁹ LJ, p. 17. Os estudos de Ricœur sobre a justiça prosseguiram após SM. Temos, além do ensaio *Le juste entre le legal et le bom* (Esprit. Paris: septembre, 1991), os livros: *Le juste*. Paris: Esprit, 1995; *Amour et justice*. Paris: PUF, 1997; *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001.

podem simplesmente esgotar¹¹⁰. Nós, primeiramente, só a reconhecemos e por ela clamamos porque não a encontramos já aí e, nos deparamos diante do que a nega. Desde sempre se diz: *que injustiça!* ou, então, *Ai de vós, injustos!*¹¹¹

A justiça, de outro modo, é a salvaguarda das virtudes em seu serviço do bem, de vez que o agir virtuoso se reclama da justa medida, sem a qual ele não é possível. *A fortiori* é preciso que se o diga: as virtudes somente o são porque são justas. É que ela – a justiça – articula a própria possibilidade da ação virtuosa segundo a *mésotés*¹¹².

Por isso, pode-se dizer que a compreensão da vida boa supõe a justiça, nas virtudes de caráter privado e interpessoais, na forma da *mésotés*. Com o entendimento do justo meio, aprendemos a distinção entre o justo e o injusto. Observamos, então, o seguimento de uma transição dos laços interpessoais às instituições, que sabemos levam outrem em

¹¹⁰ Neste estágio não se pretende contestar Rawls e sua cruzada antiteleológica dirigida principalmente às fragilidades do utilitarismo praticado pelos moralistas ingleses que já reconheceremos no século XVIII. Reivindicar a justiça como virtude não significa aderir a qualquer utilitarismo, particularmente o que Rawls combateu que, ao maximizar a felicidade para a maioria, segundo o cálculo dos interesses e a negociação política, nega o sistema jurídico liberal dos direitos humanos. A maioria não é todos os homens.

¹¹¹ Sponville, para reforçar que a justiça não é uma qualidade do homem solitário e, que no plano da subjetividade, o egoísmo do eu tende à injustiça, remete-nos a Pascal: “O eu *“é injusto em si”*”, escreve Pascal, *“pelo fato de se fazer o centro de tudo”*; e *“incômodo aos outros, pelo fato de querer subjugá-los, porque cada eu é inimigo e gostaria de ser tirano de todos os outros”* (Pascal, B. Pensées (Oeuvres complètes). Paris: Seuil, 1963. p. 597).

¹¹² Para desenvolver a sua impressão do conceito de meio-termo como conceito problemático, Tugendhat introduz a sua análise da doutrina da virtude em Aristóteles - centrada na noção de meio-termo-, perguntando-se *“o que ela oferece a uma teoria da moral e o que oferece a uma teoria da felicidade?”* (Tugendhat. E, *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 268). Meio-termo (*meson*) para quê? Se para servir de princípio, no sentido de critério *“através do qual é indicado onde se situa a linha entre o demais e o de menos”*? (Tugendhat. E, *op. cit.*, p. 270). Como princípio, no sentido de critério para a moral, o meio-termo é uma fórmula vazia? Aristóteles, diz-nos Tugendhat, nos abandona nesta questão. Este, porém, não pareceria um problema real para Ricoeur, porque: i. o estágio ético precede o critério moral; ii. entre o ético e o moral não há um divórcio, mas uma complementaridade, de sorte que não se abandona o critério moral, mas se o restringe a sua esfera. Além disso, devemos recordar o sentido ontológico e antropológico, onde a Pequena Ética se movimenta e cuja marca do *ethos* nos remonta a Aristóteles, mas, também, a Spinoza e a tradição reflexiva. Finalmente, o próprio Tugendhat o dirá sobre a relação das virtudes com os deveres, que aqui, corresponde à relação entre a ética e a moral: *“Segue-se daí que o domínio que Aristóteles tem em vista com as virtudes não é o equivalente talvez mal definido dos deveres de ação e omissão da concepção kantiana, mas que as virtudes complementam – com ou sem razão a partir de uma perspectiva universalista – e justamente nesta complementação reside, em primeiro lugar, uma ampliação essencial do positivamente mandado com relação ao dever único de auxiliar na necessidade da concepção kantiana, e, em segundo lugar, o que é mandado não consiste nunca em ações, mas em atitudes”* (Tugendhat. E, *op. cit.*, p. 273).

consideração, por conta do exercício ou da aplicação expressa da justiça que conferíamos na forma da lei – regra, dizíamos antes - e da igualdade. Aristóteles dá as coordenadas desta formulação que todos reconhecem como disposição e aspiração da alma: “*o homem injusto, é aquele que viola a lei, e é, também, o cúvido(quer dizer, dado à cupidez). No que se segue, salta aos olhos que o homem justo é aquele que respeita a lei e que sustenta a igualdade*”¹¹³.

Claro está que a lei nem sempre é justa.

Certamente, a igualdade é um desafio a ser enfrentado. Antropológico em Platão ou econômico para uma filosofia social e política.

Não obstante, devemos meditar sobre a justiça distributiva como conceito-chave. Tal formulação representou a primeira delimitação aristotélica do campo da justiça que, indistintamente requerida sob um aspecto privado ou público, tem por meta a relação com outrem. Distribui-se porque outrem permanece outrem em seu modo de estar numa relação entre iguais.

Cada um *tem parte em* uma instituição porque, em todo caso, faz parte dela: aí, já há justiça. Mas cada um *recebe uma parte em* uma instituição conforme as disposições ou regulações de seu sistema de distribuição ou, nos termos da designação de Rawls, de uma empresa de cooperação¹¹⁴.

¹¹³ Aristote, *op. cit.*, 1129 a 32-34.

¹¹⁴ Nesta relação de cada um com a instituição, nessa relação parte-todo, devemos evitar dois extremos: o sociologismo, que deprecia as partes; o individualismo sociológico, que desqualifica o conjunto. É preciso, no sentido ético-político, abater a divisão que separa o interpessoal do institucional, na direção de um rompimento com o que fizera as éticas de Weber ou um certo matiz da lógica utilitarista, sem a tentação de privatizar o público, como o faz uma cultura dos *business* e do consumo; ou escancarar o privado, por meio, por exemplo, daquele *panóptico* de que nos fala Foucault. Este debate é antigo, aproxima e separa, por exemplo, Piaget e Marx em torno do conceito de totalidade. Aproxima-os em sua derivação estruturalista, separa-os, no sentido em que há, no dizer de Althusser, uma *totalidade complexa* em Marx que, não corresponde à totalidade em Piaget. Piaget, no desdobramento de suas análises da relação entre a ação e a consciência, discorda do individualismo sociológico de Tarde e do sociologismo de Durkheim. Cf.. Piaget, J. *Sagesse et ilusion de la philosophie*. Paris: 1965; Piaget, J.. *Logique et connaissance scientifique*. Paris:

Rawls, a esse propósito, em sua reformulação da *teoria da justiça* como equidade (*fairness*) que prioriza, kantianamente, o justo sobre o bem e que procura se resguardar das injustiças do igualitarismo, dimensiona entre as exigências de um regime constitucional estável, a necessidade de que “*as suas instituições básicas estimulem as virtudes cooperativas da vida política*”, quais sejam: “*as virtudes de razoabilidade, senso de equidade, espírito de compromisso e disposição para chegar a um meio-termo com os outros*”¹¹⁵.

O núcleo ético-jurídico da justiça distributiva e, mesmo, da justiça reparadora é a igualdade, onde o injusto será o desigual. O igual: i. como meio entre extremos – falta e excesso -, que migra de virtude em virtude; ii. como distribuição proporcional que, abstraindo da justiça, deixando-a de fora, expõe uma desigualdade nas relações suscetível às soluções pautadas em partilhas marcadas pelo arbítrio e pela barbárie.

Sem a justiça não há cada um de nós. Mas, instados à dimensão política do querer viver junto, cada um de nós tem direitos; poderes relacionados a papéis sociais regulados institucionalmente; honradez – uma primeira aproximação subjetiva da justiça segundo Höffe -, que é uma forma de dignidade.

Claro está que a idéia de igualdade, de Aristóteles a Rawls, permanece problemática. É certo que liberar a existência de cada um é uma operação evidente e necessária, mas é frágil em sua mesma incompletude – como o campo da justiça em questão-, e deve se preservar daquele espinhoso problema do igualitarismo.

Encyclopédie Pléiade, 1967; Piaget, J. *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales*. Paris: UNESCO, 1970; Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

¹¹⁵ Rawls, J. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 164. Rawls prossegue o comentário: “*Essas virtudes garantem a vontade e até o desejo de cooperar com os outros em termos que todos possam aceitar publicamente como equitativos com base na igualdade e no respeito mútuo*” (Rawls, J, *op. cit.*, p. 164).

Persiste que a mediação e a igualdade proporcional perfazem o campo em questão da justiça, ainda que sejam “*apenas, a esse respeito, procedimentos secundários para “salvar” filosófica e eticamente a igualdade*”¹¹⁶.

A entrada em cena da justiça é definitiva e é reforçada, ostensivamente, pelo seu papel articulador, defendido por Ricœur desde este primeiro momento de sua filosofia moral que, como veremos, se desdobra sobre os dois outros momentos a seguir. Em suas análises ulteriores a *Soi-même*, considerando o ponto de vista de onde se forma o *ato de julgar*, o justo admitirá diversas entonações. Assim: “*No plano teleológico da aspiração de viver bem, o justo corresponde ao aspecto do bom relativamente ao outro. No plano deontológico da obrigação, o justo se identifica ao legal*”¹¹⁷.

Mas quanto ao terceiro momento, no plano da sabedoria prática, onde o julgamento se dá em situação, qual o nome do justo?

Ricœur dá sua resposta: *o justo, já não é o bom, nem o legal, é o equitável. O equitável é a figura que reveste a idéia do justo em situações de incerteza e de conflito ou, para tudo dizer, sob o regime ordinário ou extraordinário do trágico da ação*¹¹⁸.

Assim, podemos avançar de Aristóteles a Kant, não sem antes, reconhecer com ele, o elogio à justiça, numa medida equivalente e confirmadora da justeza daquela excelente predicação que Aristóteles lhe fizera. Kant, também, não poupa seu devido encômio. Por quê? “*Porque se a justiça desaparece é coisa sem valor o fato de os homens viverem na Terra*”¹¹⁹.

¹¹⁶ *SM*, p. 235.

¹¹⁷ *LJ*, p. 27.

¹¹⁸ *LJ*, p. 27.

¹¹⁹ Kant, E. *Doctrine du droit*. Paris: Vrin, 1971. p. 214.

CAPÍTULO 4º: A NORMA MORAL E O RESPEITO DE SI

Neste estágio devemos dimensionar o sentido da compreensão ricœuriana da *obrigação moral* ou da *ética do dever*, cuja marca delineadora é o momento moral kantiano e que representa o segundo componente naquilo que Paul Ricœur denomina a *prova da norma* ou a exigência de *universalidade*.

Com isso, entramos no segundo nível de sua leitura ética da hermenêutica do si.

O momento moral, que corresponde à moral da obrigação, também já foi apresentado na introdução e, mantém uma estrutura triádica correlata à perspectiva ética. Numa relação bijetora, temos que às figuras do si reflexivo, do tu e do cada um, são desdobradas ou remetidas da perspectiva ética para o horizonte da norma ou da *imposição da lei*. Assim, se estas figuras estão, na perspectiva ética, referidas ao sentido da vida boa, à solicitude e ao senso de justiça, estarão, no horizonte da norma, referidas, respectivamente: a prova da norma no sentido da obrigação; a estrutura dialógica da norma, quer dizer, a própria normatividade; a regra da justiça, ou seja, o formalismo moral dos princípios da justiça.

Este nível, que corresponde à segunda figura do si no plano da pequena ética, revela o enriquecimento da ipseidade e da alteridade, anteriormente evocada a partir da noção de *philia*, como *respeito de si*.

É que o primado do amor de si (a *philautia*) que aprendemos com a estima é insuficiente, ou para Kant, questionável, no sentido em que representa, ainda, uma forma refinada de inclinação, de egoísmo e de interesse, incompatível com o móvel da ação moral, absolutamente motivada pelo desinteresse e que somente leva em conta a condição

de seres razoáveis e autônomos, dignos de respeito. Então, já não se tratará do *optativo das escolhas* em vistas da vida feliz, mas do *imperativo do dever* ou da *obrigação*, conforme o consentimento da razão ou os ditames da consciência legisladora.

Por que é necessário submeter à perspectiva ética a prova da norma?

Ricœur nos diz liminarmente: “*é por causa da violência que se deve passar da ética à moral*”¹. Efetivamente, ele complementa: “*a vida em sociedade permite um espaço imenso e, muitas vezes, assustador para os conflitos de todo gênero, afetando todos os níveis das relações humanas, em termos de interesses, crenças, convicções*”².

De fato, não há dificuldades em reconhecer a veracidade dessa asserção, mesmo que se queira retroceder à indagação e inquirir: mas, por que há violência?

Sob essa injunção, o que identificaremos como finitude da vontade e mesmo como fragilidade, Kant, neste momento, poderá nos auxiliar a refletir no contexto da modernidade que ele ajudou a consolidar e na esteira de sua maturação da *visão ética do mundo*³, com o conceito de liberdade do qual já se fez menção e com o conceito de *insociável sociabilidade* humana exposto na quarta proposição de seu opúsculo *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* que guarda relevante ressonância sobre o plano da lei e do contrato⁴.

¹ Ricœur, P. *Éthique et morale*. In *LI*, p. 261.

² Ricœur, P. *L’universel et l’historique*. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (n° 390), Septembre, 2000. p. 38.

³ A propósito, Ricœur em *Finitude et culpabilité I – L’homme faillible* introduz, com o tema do servo arbítrio, uma crítica da visão ética do mundo, de Agostinho a Kant, de Hegel a Nabert. Seu comentário: “*Esta alusão ao tema do servo arbítrio faz entrever quanto os problemas do método que se terá de percorrer estão ligados a problemas de doutrina, a uma hipótese de trabalho e a um lance filosófico; para designar este jogo se teria podido escolher para subtítulo desta obra: Grandeza e limite de uma visão ética do mundo*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 14).

⁴ A quarta proposição é a seguinte: “*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade*”. Daí, ele define o antagonismo como *insociável sociabilidade dos homens*, “*ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça dissolver essa sociedade*” (Kant, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986. p. 13).

Mesmo antes da insurgência do conflito e da iminência, ainda que idealizada, da regulação contratual, o caráter afirmativo da estima de si e suas etapas, não subsumem fraquezas e negatividades específicas.

O *eu posso*, antes da oposição entre lei moral e lei natural, está sempre diante do malogro entre desejo e efetuação, o que o faz vulnerável a uma permanente inadequação. Além disso, a estima não é mais factível que o ódio de si que se impõe ao longo da história individual e coletiva, com a culpa ou o ressentimento; com o remorso ou a vergonha.

Estima e respeito, enquanto amor de si e dignidade do sujeito moral, são, aliás, um *pharmakon* que combate o ódio de si. Sejam mais claros, o respeito complementa a estima. Apesar do grau de apreciação de si e de mutualidade a que podemos atingir com a estima no plano da formulação ética, o respeito lhe dá seguimento consoante à estatura do dever: o respeito é a estima elevada ao universal e ao incondicionado.

Depois, na relação entre as liberdades, como o advento do conflito somente reforçará, há a possibilidade de uma experiência radical do mal, de que a morte da liberdade na luta pelo reconhecimento tem dado um testemunho permanente⁵.

Também pode ocorrer de não haver compaixão a todos os seres capazes de sofrer o que, no mínimo, gera acusação e conflito. Tugendhat, quanto à moral do respeito universal, é muito explícito neste quesito da extensão da compaixão ao dizer-nos que “*não se pode mostrar, a partir de uma moral do respeito, que ela é compulsória*”⁶.

⁵ Hegel poderá neste momento ser identificado por Ricoeur. É certamente o que ele nos compreende quando comenta: “*o que Hegel queria dizer quando afirmava, na dialética do senhor e do escravo, que o primeiro desejo, que é o desejo do desejo de outra consciência, passa por uma história específica, aquela da escravidão, da desigualdade e da guerra*”(Ricoeur, P.. El yo, el tu y la institución – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p.76).

⁶ Tugendhat, E., *op. cit.*, p. 203.

E a justiça, como já se reconheceu anteriormente, “*é quase sempre o que falta, e a injustiça o que reina*”⁷.

E quando há conflitos práticos?

Considerando o contexto do sistema de complementaridade da *ideologia ocidental* e sua racionalidade estratégico-instrumental que segregou e refundou a *praxis* numa esfera privada (moral e religião) e numa esfera pública (política, direito e ciência), Apel observa a dificuldade deste sistema de pensamento ante as condições normativas dos acordos nos casos de conflitos práticos, por exemplo, no caso de apontamento de responsabilidades públicas. Para ele, tais conflitos indicam a necessidade de reposição do problema da racionalidade ética para lá da *racionalidade prática da ação estratégica*, nos termos de uma “*obtenção dos resultados intersubjetivamente válidos*”⁸.

Assim se dá, sobretudo, se visualizarmos as condições normativas de possibilidade de acordos e se estivermos atentos aos fundamentos da democracia. Mas, neste caso, o discurso ético invocado não será aquele de uma racionalidade teleológica, mas, numa revisão do kantismo, o que se tem em vista é uma *racionalidade prática comunicativo-consensual* efetuada com uma reflexão pragmático-transcendental.

Neste curso, para a linha de pensamento de Ricœur, histórica ou reflexivamente, a ética fundamental será como que constitutiva, no sentido em que habitamos num *ethos* e buscamos, naturalmente, a felicidade. A moral é como que conquistada. Que conquista? A conquista empreendida com o desinteresse e com a autonomia por meio de uma estratégia

⁷ SM, p. 231.

⁸ Apel, K-Otto. A situação do ser humano como problema ético. In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994. p. 210.

de separação e de ascese de contingências e conteúdos emocionais, afetivos e, enfim, empíricos⁹.

4.1. O SI E A PROVA DA NORMA

Começamos com a situação moral do *si*. Diremos melhor: tratar-se-ia de perscrutarmos a exigência de universalidade e desenvolvermos a estratégia de depuração que nos conduz ao conceito de autonomia.

Deve-se, de início, somente promover o isolamento ou a delimitação do momento de universalidade que se introduz com a razão que Kant, conceberá como razão prática sob o primeiro momento da perspectiva ética que é a posição do *si-mesmo*. Não se pretende com isso a precedência de algum solipsismo ou de uma liberdade que, enquanto abstrata, se resolve na indiferença ou na incomunicabilidade. Este caráter abstrato inicial do primeiro momento será justamente propulsor de uma configuração da norma que faz acepção das pessoas, como se verá na segunda das três formas sucessivas do imperativo que: **primeiramente** afirma a autonomia do sujeito moral como *unidade* na universalidade do querer; **em seguida**, reconhece outrem como um fim em si, gerando a *matéria* ou a *pluralidade* e, **finalmente**, projeta o reino dos fins como *totalidade* do sistema.

Ora, essa estrutura triádica da moralidade ou de suas formulações se ordena pela sucessão de três formas do imperativo no modo de uma progressão similar ao construto ético do *si*. Parte-se do imperativo categórico nuclear que atravessa desde o *Fondements* até a *La métaphysique des moeurs* que Kant compreende como o único de onde todos os

⁹ Kant, sob a marca da contestação e da ruptura, não deixa de confirmá-lo: “A razão pura prática causa dano só ao amor próprio, ao restringir este, que é natural e desperta em nós antes da lei moral, à única condição de se harmonizar com esta lei; chama-se então amor de si racional” (Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 89).

imperativos do dever derivam. A primeira forma do imperativo categórico que submete o agir é esta: "*Age somente segundo uma máxima que tu possas ao mesmo tempo querer ver erigida em lei universal*". Segue-se, daí, os outros imperativos que rezam, respectivamente: 1º. "*Age de maneira a tratar a humanidade ao mesmo tempo como fim, jamais como simples meio*"; 2º. "*Age como se fosses sempre, pelas máximas de teus atos, um membro legislador no reino universal dos fins*"¹⁰.

Progressão sim, que é o que Ricœur vai buscar em Kant, recorrendo diretamente a ele. A progressão, Ricœur repete de Kant, "*faz-se da 'forma, que consiste na universalidade', à 'matéria', onde as pessoas são apreendidas como fins nelas mesmas, e daí à 'determinação completa de todas as máximas', com a noção de reino dos fins*"¹¹.

O si, neste primeiro momento abstrato, universal, que se reconhecerá autônomo e legislador, novamente não é o *ego*, mas o autor da máxima fundadora, no sentido de critério das máximas e dos móveis da ação. Com o si, lembremos, não se diz: eu!

Devemos considerá-lo, Ricœur não se nega ao reconhecimento da força de ruptura operada com o formalismo da moralidade kantiana ante a tradição moral toda inteira.

A moral de Kant elimina ou substitui o fundamento clássico da moral, estribado: i. seja na noção ontológica de *eudaimonia* ou na noção de beatitude que, em suas escalas

¹⁰ Às três formas de apresentação do imperativo categórico, que são os princípios da moralidade, podemos acrescentar outras formulações que encontramos, respectivamente, no *Fondements de la métaphysique des mœurs* e na *Crítica da Razão Prática*. São exemplos: 1ª "*Age como se a máxima de teu ato devesse se tornar, pela tua vontade, uma lei universal da natureza*", no sentido em que "*o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível*" (Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 104); 2ª "*Age de tal sorte que tua vontade sempre possa, ao mesmo tempo, valer como princípio legislador universal*".

¹¹ *SM*, p. 246. Cf.. Kant, E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. In: *Oeuvres philosophiques* (Tome I). Paris: Gallimard, 1986. Reconhecendo a importância deste trabalho de Kant, buscamos nos enriquecer com a utilização de três traduções (duas francesas e uma em língua portuguesa), identificadas ao longo do texto, evidentemente com o cuidado de evitar prejuízos conceituais.

específicas, demandava pelo cumprimento ou realização do ser do homem, ou seja, pelo seu fim último subjetivo; ii. seja na noção do fim último objetivo, em torno da idéia de Deus.

Doravante, estabelece-se, contra quaisquer destes lugares, um fundamento subjetivo norteado pela garantia da razão pura.

O que Kant queria era uma outra fundamentação, uma fundamentação racional, de pretensão absoluta, para a moral e, esta, seria dada com a própria razão pura, que deve ser reconhecida como prática em si mesma, desinteressada e autônoma, que “*dá (ao homem)*”, pensa Kant, “*uma lei universal, que chamamos a lei moral (Sittengesetz)*”¹².

Kant, com isso: i. evidenciava que a moralidade, suas normas e juízos não são dados empiricamente, sendo este o pressuposto inicial da liberdade; ii. estabelecia, desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o programa moral do imperativo categórico como a lei prática que ordena ou interdita uma ação, segundo a qual “*o que se trata de fazer ou de não fazer é representado como dever*”¹³ e, assim, se compreenderá que um ato será moral – *moralmente bom* seria uma redundância – porque deve ser realizado e não que um ato deva ser realizado porque é bom. Por isso, se recordamos o preceito da felicidade como fim, devemos ter em vista que, numa ética deontológica, a moral não é “*para falar com rigor, a doutrina que nos ensina como devemos tornar-nos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade*”¹⁴.

A aposta é alta, tanto porque se supõe um conceito absoluto de razão e que, não obstante, é prática, isto é, não claramente inteligível por si mesma, já que “*a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a explicar como é que a razão pura*

¹² Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 43.

¹³ Kant, E. *La Métaphysique des Mœurs-Doctrine du droit*. Paris: Libraire J. Vrin, 1988. p. 97. Cf. comentários de Tugendhat - lições quinta, sexta, sétima, oitava e nona – da obra citada.

¹⁴ Ricœur, P. A liberdade segundo a esperança. In: *CI*, p. 411.

pode ser prática”¹⁵; quanto porque se supõe que regras morais são, *strito sensu*, regras da razão.

Kant se ancora em alguma tradição? Há três pontos a considerar:

i. Kant é produto de seu tempo? Dito de outra forma: não seria o silencioso cumprimento do dever ou a insensibilidade do imperativo, a expressão secular concluída e refinada da austera moral que do pietismo luterano se desenrola sob uma crítica pós-convencional da moral cristã tradicional?

Houve uma tendência neotomista que, branda ou intensamente, procurou testar esta hipótese. Noutra seara, a partir de Schopenhauer, deveríamos desconfiar da origem moral - ou seria teológica? -, do dever absoluto¹⁶. Contudo, pensa Tugendhat, se essa explicação histórica pode ter valor, não é suficiente por si mesma, é preciso também aquilatar que Kant fazia parte de uma outra tradição “*que faz uma distinção rigorosa entre uma faculdade apetitiva, assim chamada ‘superior’, determinada pela razão, e uma ‘inferior’, faculdade apetitiva e sensitiva (as inclinações), portanto entre um querer racional e um sensitivo*”¹⁷;

ii. Kant invoca a experiência moral comum que Ricœur compara com a fenomenologia de Aristóteles aplicada ao agir. Do mesmo modo que em Aristóteles, pensa

¹⁵ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 111. Explicar como a razão pura pode ser prática é o mesmo que explicar “*como é possível a liberdade*”. Não é possível explicar como a liberdade é possível. A liberdade foi descoberta como pressuposto. Explicar a liberdade seria lhe dar uma causa e, se assim se fizesse, já não teríamos a liberdade. No patamar de realidade noumenal é que se fala em atestação da liberdade. Assim, dissemos antes, a liberdade, como liberdade abstrata, “*se põe, não só eu não a vejo, nem tampouco a sei, senão que, somente, posso crer nela; por-me livre significa me crer livre*” (Ricœur, P. El yo, el tu y la institucion – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *EYP*, p. 74).

¹⁶ Assim, na “*seqüência da crítica hegeliana à visão moral do mundo*”, mais detidamente no contexto de uma crítica freudiana sobre a consciência que julga ou no contexto de uma desmitização da acusação, Ricœur pensa naquilo que “*se poderia chamar uma patologia do dever, precisamente onde Kant falava apenas de patologia do desejo*”. Ora, “*segundo esta nova patologia, o homem é um ser doente do sublime*” (Ricœur, P. Desmitizar a acusação. In *CI*, p. 332).

¹⁷ Tugendhat, E, *op.cit.*, p. 121. Isso não obscurece a idéia de que uma ruptura com a tradição, contando-se ou não com outra tradição, é uma postura avaliativa da tradição.

Ricœur, “a filosofia moral em Kant não parte de nada; sua tarefa não é inventar a moral, mas extrair o sentido do fato da moralidade”¹⁸;

iii. Kant, doutro modo, não pôde contornar uma ancoragem teleológica, porquanto, ele não tinha como não meditar algumas questões nucleares da ética, a exemplo da noção de bom, de motivo ou de fim. Para quem descarta simplesmente as referências teleológicas em Kant, ainda que somente como base da demanda moral surpreende, por exemplo, avalia Tugendhat, a referência a fins que encontramos na *Fundamentação*, quando se declara que um fim “pode também de todo ser ‘dado através da razão’”; ou quando ele pressupõe em *A religião nos limites da simples razão* que “sem nenhuma referência a fins... não pode ocorrer nenhuma determinação da vontade no homem”¹⁹.

Não obstante esse reconhecimento da moralidade kantiana, mormente o esforço de apreensão da experiência moral comum na *Passagem da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes*, Ricœur promove a formulação de algumas ressalvas que modulam sua filiação e todos os empréstimos que daí advieram. Em três críticas, elencadas no texto *A razão prática*, Ricœur sintetiza os eixos gerais de tais dúvidas ou ressalvas, compreendendo, então, que:

i. a experiência prática não pode ser estabelecida unicamente com a obrigação moral. Esta é a tese da pequena ética que intercambia a ética teleológica e a sabedoria prática de viés aristotélico com a ética deontica. Esse tom, Ricœur recomenda, por exemplo, junto ao conceito kantiano de razão prática que “deve ser tomado por essencialmente ultrapassável, se bem que não contornável”²⁰;

¹⁸ SM, p. 239.

¹⁹ Tugendhat, E, *op.cit.*, p. 151.

²⁰ TA, p. 276.

ii. a maior ilusão dessa moral se encontra nessa lógica kantiana da exclusão que “engaja a moral numa série de dicotomias mortais para a própria noção de ação”²¹;

iii. há um equívoco em construir o projeto da *crítica da razão prática* sobre o modelo da *crítica da razão pura*, associando o querer racional e o querer sensitivo com a separação metódica do *a priori* e do empírico. Na verdade, essa postura de Kant pode ser atenuada com a sugestão de que sua estratégia fez uso de um recurso à analogia. A defesa do caráter não empírico da norma, organizada na pegada da ruptura com a metafísica dogmática, poderia ser ajuntada ao soergimento desta alegação. No entanto, Ricœur reconhece aí um desconhecimento da especificidade e dos requisitos do agir humano, que, na história da filosofia e da sociedade, culminou com a brecha que “*está aberta por onde se lançarão todas as Wissenschaftslehre, que, a seu turno, gerarão a idéia mortal – mortal, por vezes, no sentido físico da palavra – de que há uma ciência da práxis*”²².

Retomemos, então, a exigência da regra de universalização implicada pela normatividade. Ela representa a elevação do plano ético à exigência de racionalidade, ou seja, ela promove o desdobramento ou a transformação da aspiração à vida boa na razão prática. Eis um novo momento da dinâmica de ser do si. Ele é, agora, o si da moralidade,

²¹ TA, p. 277. Com isso, Ricœur dirá que essa dupla supressão do desejo – com o formalismo e com o constrangimento moral –, “*ao mesmo tempo como estranho à pura forma do dever e como rebelde ao mandamento, parece-me ser a ilusão maior da moral kantiana*” (Ricœur, P., Desmitizar a acusação. In *CI*, p. 330).

²² Ricœur, P. *La raison pratique*. In: TA, p. 278. Apel, leva em conta que o uso, de vez em quando, da linguagem analógica da metafísica é justificado pelo esforço cognitivo-crítico antidogmático de Kant (Cf. Apel, K.-O., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. In: *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988; Specht, E.-K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. *Kantstudien*. Erg. Heft 66, Colônia, 1952). O problema é que esse uso analógico tem implicações conceituais que extrapolam o mero zelo antidogmático de Kant. Tugendhat dá um exemplo de uma tal implicação conceitual ao nos mostrar a dificuldade de compreender o que Kant pretende dizer, “*quando diz que seres racionais podem ‘agir de acordo com a representação das leis’*. Isto soa”, avalia Tugendhat, “*como se fossem as mesmas leis, e na mesma formulação, constatadas na natureza pelo entendimento teórico, e ‘por cuja representação’ então se pode agir*”. Mas Kant exclui essa possibilidade, “*pelo simples fato de que, então, o imperativo categórico que não tem equivalente numa lei natural, não seria um caso de um princípio prático, o que, no entanto, como fica patente no que segue, é claramente intencionado*” (Tugendhat, E., *op. cit.*, p. 142).

quer dizer, ele deverá aprender a lição da liberdade como autonomia²³. Mas, não obstante o seu componente de historicidade, também há antecipações de universalidade na visada ética. Ricœur trata desta questão como uma dialética do universal e do histórico que a visada ética não cessa de intercambiar²⁴.

No entanto, a universalidade que Kant introduz parte da própria vontade que não será outra coisa, senão, a razão prática²⁵.

Devemos prosseguir: de fato, o universalismo conforme o estatuto da razão é uma característica da moral da obrigação, mas não é suficiente para clarificá-la enquanto o que ela é em si mesma, isto é, uma moral da obrigação, uma ética do dever.

A razão introduz o universal, mas por que eu devo obedecê-la?

Kant o dirá: Para agir moralmente.

²³ Kant, depois de promover a demolição da metafísica que ele imputava dogmática, é visto com algum estranhamento no debate do ser. Mesmo Heidegger parte da postulação que a *Crítica da Razão Pura* em Kant funda a metafísica e, isso, ainda numa direção do ser como posição. Ele sustenta em sua *A tese de Kant sobre o ser* que “Kant dá o nome de filosofia transcendental à ontologia transformada em consequência da crítica da razão pura, e que reflete sobre o ser do ente enquanto objetividade do objeto da experiência” (*A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970. p. 74). Este comentário de Heidegger pode, aliás, ser somado à crítica em geral que Ricœur lhe dirige a propósito de sua visão restritiva da metafísica. Ricœur, com a sua aposta numa ontologia do agir, é muito mais simpático à proposição de uma metafísica dos costumes em Kant. Aqui, seria o caso, de recordar junto ao prof^o Manfredo de Oliveira a avaliação de Vittorio Hösle sobre Kant, para quem, efetivamente, não se pode fundar empiricamente as sentenças da moralidade, mas não se segue que dever-ser não pertence ao ser. Para Hösle, diz-nos Oliveira, a grande contribuição de Kant para a ética “foi a tese de que é necessária uma ontologia em que haja lugar para mais do que simplesmente o mundo empírico” (Oliveira, Manfredo A. de. *Ética intencionalista-teleológica* de Vittorio Hösle. In: Oliveira, M. A. de. *op. cit.*, p. 237).

²⁴ Realmente, apreendemos esta dialética na visada ética, quando encontramos: na aspiração à vida boa, as *avaliações fortes* de que fala Charles Taylor; a circulação das relações curtas da amizade, nos indicadores e na comparação das culturas; o próprio caráter virtuoso-procedimental da justiça. Cf.. Ricœur, P. *L’universel et l’historique*. *Magazine Littéraire – Dossier Paul Ricoeur*. Septembre, 2000. p. 37-41. Ricœur, também recorda, o sentido de universalidade da *mésotés* como critério das virtudes.

²⁵ Ricœur recorda, também, a recíproca da incidência do enfoque teleológico sobre o deontológico, repercutindo no conceito central que é o conceito de boa-vontade. Ele introduz a moralidade kantiana nos seguintes termos: “*não há em parte alguma do mundo, nem mesmo em geral fora dele, o que quer que seja possível pensar e que poderia sem restrição ser tomado por bom, exceto uma boa vontade*” (Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tome I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 59). O *bom sem restrição*, implicado na *vontade boa* tem elementos teleológicos, ainda que o *sem restrição* estabeleça uma criteriologia deontológica. De uma parte temos o predicado teleológico *bom*; doutra parte, a *vontade* como iniciativa, como o poder de *colocar um começo no curso das coisas*, que subjaz ao caráter legislador da boa vontade encontra uma réplica neste poder de começar que é o objeto da estima de si.

A universalidade está atrelada ao constrangimento da razão que libera o sujeito moral do particularismo do desejo, da simpatia ou de um bem comum situado e promove uma equiparação das razões com a partilha de uma mesma humanidade. Tugendhat fazendo menção à segunda fórmula do imperativo categórico – que será a base do próximo tópico deste trabalho - expõe este apelativo da universalidade quando diz que “*é esta universalidade que Kant quer assegurar com sua insistência sobre o dever como motivo*”²⁶.

Não se nega que a relação entre a universalidade e o dever já era uma função conhecida pela tradição. Os gregos a reconheciam na lei do *logos* de Heráclito ou na lei da verdadeira *polis* que, socrática e platonicamente, também vigia na alma pela correspondência ou natureza comum entre a cidade e o indivíduo. No entanto, através de sua revolução copernicana, Kant interiorizou a lei e teve de interiorizar o seu conteúdo - segundo o bom sem restrição – que se converteu, coerentemente com o seu sistema, em pura forma.

Ora, a cumeada do único desdobramento da ascese que é também uma purificação universalista e subjetiva da razão que culmina na representação da lei é o princípio supremo da autonomia, que independe de quaisquer expressões de heteronomia: das inclinações subjetivas, da desobediência ao dever, das propriedades dos objetos do querer.

Por isso, os passos a seguir se acercam do vínculo entre *obrigação e formalismo*, para, então, já falarmos em termos de moral da obrigação e dizermos que o constrangimento parece uma exigência que se impõe sob a égide da pura vontade que, para Kant, é, dizíamos, a razão prática ela mesma. Isso não porque a boa vontade seja impotente, contrariamente ela é um puro poder, mas porque a vontade é uma vontade de um ser de finitude, partícipe de um mundo sensível com a sua realidade natural; exposto à vontade

²⁶ Tugendhat, E, *op.cit.*, p. 123.

empírica e aos desejos de sua condição ou natureza; “*com sua inclinação animal egoísta*”, como insistirá Kant. A obrigação - é Kant quem o atesta - “*é a dependência da vontade, que não é absolutamente boa, em respeito ao princípio de autonomia*”²⁷.

São muitos os móveis sensíveis e sempre haverá os muitos arrastamentos. Podemos, por exemplo, recapitular com Marcel ou, nesta mesma direção, com Sponville - na linha de Spinoza -, uma indagação que toca a sobredeterminação da liberdade. Pergunta-se: quem escolhe amar? O que pode a vontade contra um sentimento?

Não é possível não ser uma vontade finita, isto é, determinada empiricamente, não é possível salvar o homem de sua finitude. Por isso a autonomia, se para nos salvar ou se para nos curar, permanece como uma questão decisiva.

Enquanto núcleo decisivo da cisão com o empírico, a autonomia constitui o ser livre na razão, quer dizer, é a própria liberdade ou, preferencialmente, a liberdade que “*designa a vontade (Wille) em sua estrutura fundamental, e não mais segundo sua condição finita (Willkühr)*”²⁸. Mas, como se permanece sujeito empírico, o corolário da autonomia é a obrigação: Agir por dever é agir segundo a razão que é o mesmo que respeitar a lei moral. Efetivamente, Kant já registrara: “*uma vontade livre e uma vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa*”²⁹.

Com estes passos, a vontade boa, enquanto tal, ao se aprender universal e autônoma, não tem outro horizonte senão o *eu devo* que ela mesma se impõe como único móvel

²⁷ Kant, E. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. In: *Oeuvres philosophiques* (Tome I). Paris: Gallimard, 1986. p. 118.

²⁸ *SM*, p. 245.

²⁹ Kant, E. *Métaphysique des mœurs*(Tome I) – *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 132.

desinteressado. Obedecer a si mesmo, isto é, ser autônomo, é o distintivo do respeito de si expresso com o respeito à lei³⁰.

É, deste modo, precavido da inescapável exposição à experiência que Kant introduz as noções de obrigação, de dever, de interdição e de respeito, abstraindo-se de toda determinidade empírica, de todo conteúdo sensível. Será um freio da razão oportunamente estabelecido para se avançar mais e será uma prova: a prova formal da norma³¹.

Para Ricœur, a autonomia expressa a contrapartida no plano da moralidade à perspectiva da vida boa. A autonomia ensina que o si que promete, a despeito do sucesso ou do malogro no cumprimento da promessa, deve ser respeitado. O respeito é a lição da razão, do mesmo modo que a estima é a lição da virtude. Kant ensina que, ainda que não haja estima, o respeito é inviolável. Doravante, não há nenhum privilégio ou prerrogativa: todo homem é sujeito de direito porquanto é digno de respeito.

Ora, que todo homem é digno de respeito é o que se verá reforçado com a segunda forma do imperativo. De fato, pode ser que este primeiro momento do respeito de si, o momento da obrigação, além de abstrato, não passe de uma intenção abstrata³².

³⁰ Rousseau já o dissera. Comenta Maritain: “*Em outros termos, a dignidade da pessoa é tal, que esta, segundo a palavra de Rousseau, só pode obedecer a ela mesma*” (Maritain, Jacques. *La philosophie morale – Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris: Librairie Gallimard, 1960. p. 138).

³¹ Recordamos que Nabert, informado pela sua herança kantiana, não esquece a passagem moral na história da reflexão, que é a história realizada do desejo de ser e do esforço para existir. No entanto, o momento que se reserva à interdição em seu *Éléments pour une éthique* e, mesmo, no *Essai sur le mal*, dá o teor ou a delimitação da medida moral na esteira da tradição reflexiva. Se o *Essai* revela com algum acento um racionalismo moral, em *Éléments* é, somente, no capítulo VIII, intitulado *Le devoir et l’existence*, que encontraremos o dever como *ponto de apoio* do desejo de ser. Para Nabert, “*os imperativos morais, a ordem do dever em geral, são um momento desta história, de que pertence à ética de deduzir e fixar a significação*” (Nabert, J, *op. cit.*, p. 142).

³² A liberdade, na medida em que permaneça abstrata, se bastando a si mesma, corrobora que “*a filosofia crítica segue sendo uma filosofia da intenção; mais precisamente da intenção moral; mas não da realização efetiva e histórica do reino da liberdade*” (Ricœur, P. El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad. In *PSH*, p. 177).

Devemos continuar a progressão das formulações da moralidade, porquanto, a autonomia de si deve passar a este movimento mais efetivo e ampliado do respeito de si que ela iniciou.

Ricœur, no entanto, ainda nos propõe uma breve digressão sobre a lógica kantiana da exclusão. Se o marco da *analítica* kantiana da razão pura prática é aquele da vontade autônoma de seres racionais e finitos e não devem ser violados, os temas já citados e outros mais, como o da dignidade como pressuposto da felicidade; do papel da verdadeira moralidade como ideal regulador e incondicionado do comportamento moral; do soberano bem na *dialética* da razão pura prática, permanecem na soleira dos limites deontológicos da interpretação da moralidade. Sem descuidar do distanciamento entre o teleológico e o deontológico e de suas aproximações problemáticas, que nem por isso são extemporâneas, Ricœur observa que há, na cisão, lugares de virtual aporia. Ele exercita a proposição de três, em considerando:

i. a natureza da dedução do princípio da autonomia. Reconhecendo-se que a autonomia não é um dado fenomenal, sua atestação se dá como um fato da razão que, enquanto tal, diz-nos Höffe, está relacionado com a intenção de Kant em “*indicar que a moral existe efetivamente*”³³.

Kant está falando da consciência (*Bewusstsein*) que todo ser moral possui. Essa consciência (*Bewusstsein*) – tomada como inerente ou originária em todo homem, mesmo que seja como “*uma pessoa ideal que a razão se dá a ela mesma*” – como declara Kant na *Doutrina da virtude*³⁴ – que se delineia sobre a autonomia ou a autolegislação e, portanto,

³³ Höffe, O, *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)*. Suisse:Castella, 1985. p. 136.

³⁴ Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Doctrine du droit)*. Paris: Vrin, 1971. p. 113.

na obrigação, ocorre “ *como se uma ordem natural devesse ser parida pela nossa vontade*”³⁵.

Ora, pergunta Ricœur, a auto-atestação é assimilada na autopoisição ou, na verdade, essa relação transparente entre a liberdade e a lei que constitui a autonomia não é algo como a *afetação* da liberdade pela lei?

Cuide-se que se trata de uma auto-atestação mantida sobre o si, relativamente ao plano moral. Mas, o que ainda deve ser dito se observa com a noção de respeito, sobretudo, neste horizonte primeiro, correspondente à unidade do si de alçada do imperativo precursor, antes da inclusão das pessoas e do reino dos fins. A par de se situar para Kant nos antípodas do amor de si (*Selbstliebe*), o respeito (*Achtung*) se exprime como um sentimento, o único móvel que se inclina a realizar uma máxima da lei, por pura reverência³⁶;

ii. a injunção de duas afetividades. Com efeito, isso pode ser muito imediatamente comparado no plano das máximas: o respeito, ordenado à moralidade, admite as máximas da lei moral relativas ao imperativo ou ao mandamento e, o amor de si com os outros móveis ou inclinações relacionados com a aspiração se exprimem em máximas que servem de aconselhamento ou de recomendação.

Ricœur delimita bem as duas afetividades em jogo e a tentativa kantiana de apagar previamente da moralidade o fogo dos sentimentos pelo único dispositivo da razão: assepsia da razão *versus* patologia do desejo.

³⁵ *SM*, p. 248. O tema da consciência ampliado pela consciência moral está presente em Marcel, Heidegger e Jaspers e Ricœur, o retoma no último capítulo de *SM*.

³⁶ Nesta parte, Ricœur insiste, como Höffe, na relação em Kant da noção de móvel e de máxima. Cf.: i. em Kant, no capítulo *Dos Motivos da Razão Pura Prática*, encontramos a passagem: “*O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente a priori e cuja necessidade podemos discernir*” (Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 89; ii. de Höffe: *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)*. Suisse:Castella, 1985).

A pretensão ricœuriana de uma filosofia moral não intenta harmonizar as perspectivas aristotélica e kantiana. Não se trata de harmonizar, mas de ordenar. Kant compreende o amor de si (*Selbstliebe*) na rede conceitual do amor próprio (*Eigenliebe*) que é “uma benevolência (*Wohllollen*) acima de tudo para consigo mesmo (*philautia*); da presunção (*Eigendiinkel*) que é “a complacência (*Wohlgefallen*) em si próprio (*arrogantia*)”³⁷.

Neste aspecto, ele comenta, o “amor de si, me arriscarei a dizer, é a estima de si pervertida por isso que, a todo momento, nós chamaremos o pendor para o mal”³⁸.

É com essa possibilidade de perversão da estima de si que se busca, mais adiante, o lugar do mal no discurso das virtuais aporias da autonomia.

iii. Com efeito, se se é autônomo, por que agimos mal? No *Ensaio sobre o mal radical* que abre o texto *A religião no limite da simples razão*, Kant reitera com a compreensão do mal pela liberdade de onde se segue que o desejo é inocente. Neste ensaio, todos os esforços são envidados para desculpar o desejo e acusar o *livre arbítrio*, que no, entanto, atravessou uma via de purificação com as cisões sucessivas das inclinações, da patologia do desejo ou das ingerências da heteronomia. Mas, com o estágio do formalismo moral, a principal conquista de Kant para a visão ética do mundo foi não a confirmação de que o mal está no homem, mas que, não estando no desejo, está na formulação e formação das máximas: a máxima da vontade má³⁹.

Kant fala, então, de uma propensão (*Hang*) para o mal – que é contingente, uma vez que somos nós que o começamos; nem tem equivalência na disposição (*Anlage*) para o

³⁷ Kant, I. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 89.

³⁸ *SM*, p. 251.

³⁹ Esta questão é exigente. Se, por exemplo, uma máxima má puder se introduzir na formulação da norma, qual a garantia que temos da absoluta isenção do imperativo na formulação das máximas boas, isto é, universais? Kant fala aqui do mau uso do livre arbítrio e não da própria razão prática.

bem, que ele reputa *como inerente à condição de uma vontade finita* -, mas esta propensão afeta a liberdade, interfere na ação que o dever determina e, deste modo, fere a sua capacidade de ser afirmar como verdadeiramente autônoma. Eis o problema, pensa Ricœur: *“esta afecção da liberdade, mesmo se ela não atinge o princípio da moralidade, que permanece autônoma, põe em causa seu exercício, sua efetuação”*⁴⁰.

Ora, esta questão tocará a continuidade dos próximos momentos deontológicos. Dois pontos se colocam: i. a propensão ou inclinação para o mal afeta à liberdade como oposição real, porquanto, como pensa Nabert, o seu desprezo se dá no plano em que a lei moral quer se afirmar: ela agride o respeito da liberdade pela lei; ii. o livre arbítrio golpeado na própria formação das máximas, converte-se numa incerteza ante o cumprimento ou não da lei: eis um enigma perpetuado da liberdade.

Devemos continuar por duas razões:

1ª Ricœur, do que se registrou a pouco sobre a inclinação para o mal, pergunta: *“Não é do mal e da inescrutável constituição do (livre) arbítrio, que daí resulta, que decorre para a ética a necessidade de assumir os traços da moral?”*⁴¹ E, aqui, se fala da ética nos seus três momentos;

2ª o respeito incondicional à lei gera o reconhecimento da incondicionalidade do outro sujeito moral ou, dito doutra maneira, o respeito de si é, também, o respeito de outro si que, então, deve se anunciar em sua estatura moral.

⁴⁰ SM, p. 252.

⁴¹ SM, p. 254.

4.2. O SI E A PROVA DA NORMA NO CAMPO DA PLURALIDADE

Reiteramos, Kant poderia permanecer na experiência da interioridade da liberdade. Assim, se se reduz incondicionalmente os imperativos da pluralidade e da totalidade à dependência lógica do primeiro imperativo que constitui o princípio de unidade, no sentido de uma realização, tão somente, da exigência de racionalidade e sua tarefa de universalização. A autonomia, então, como liberdade formal, se contentaria como uma liberdade no vazio.

A liberdade do primeiro imperativo, que desvela a posição da liberdade, conserva sua demarcação abstrata. Ela não diz o que eu devo fazer, mas diz qual o critério ou o procedimento a que devo submeter às máximas da ação. Eu, como representante da humanidade em pessoa, já que se elevar à razão é se constituir num sujeito universal e autônomo, e irrestritamente digno de respeito, porquanto se a autonomia da vontade é a sua propriedade de ser para si mesma a sua lei, ela também é “*o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza razoável*”⁴².

Na verdade, como veremos na tensão entre o termo *humanidade* e a expressão *fim em si*, constitutivos do segundo imperativo, Kant não divisa o que Lévinas compreenderá como o humanismo do outro homem.

Mas o universal pressuposto pelo sujeito moral, no qual ele se mira e com o qual quer partilhar, o universal da razão, é o universal de todos os homens, que Kant identificou na segunda regra ou fórmula do imperativo com a introdução da idéia de humanidade e de fim em si.

⁴² Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tome I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 117.

Com isso, o segundo imperativo deve se apresentar como uma consequência do primeiro: aí a progressão que se anunciou anteriormente da unidade que a razão garante à regra de universalização a matéria que corresponde à efetuação da razão, que se dá na partilhada dos sujeitos racionais. E é nestes termos do segundo imperativo que *o respeito devido às pessoas* atinge o nível que a solicitude detém no plano ético. Mais uma vez, Ricœur destaca o caráter processual que encontramos no plano ético. O princípio do respeito devido às pessoas é um desenvolvimento, no plano moral, do estatuto da autonomia de si, em promovendo a sua extensão a uma estrutura de pluralidade das autonomias⁴³.

Ricœur desenvolve esta tese em dois movimentos, mostrando que:

- i. a norma do respeito devido às pessoas está ligada à solicitude e sua estrutura dialogal;

Essa interlocução entre o teleológico e o deontológico – além da transição exigida – esteve presente na passagem do plano ético ao momento moral. Recordou-se que há uma tese universalista presente à reflexão ética originada na Grécia. Recordou-se que há coordenadas teleológicas – esboçaram-se indícios - na estruturação da moralidade⁴⁴.

Agora, Ricœur recorre à *Regra de Ouro* como a fórmula de transição entre a solicitude e o segundo imperativo categórico⁴⁵. De fato, esta ambigüidade da Regra de Ouro, naquilo que, inclusive, pôde ser denominado ambivalência, Ricœur avalia como

⁴³ Ricœur compreende esta multiplicação como um diálogo, considerando-a como a estrutura dialógica implícita ao plano da obrigação. Que diálogo? Seria preciso explicitá-lo melhor a partir mesmo de suas considerações sobre o conceito de alteridade desenrolado neste contexto e sobre o próprio entendimento do que vem a ser a unidade da razão. Por isso, preferimos considerar a estrutura de pluralidade das autonomias que, parece-nos, suporta e conserva o *topos* do *respeito devido às pessoas* no arcabouço conceitual do respeito de si.

⁴⁴ Assim, também, a estima teleológica da vida boa e a estima da boa vontade, que tomada como *boa sem restrição*, assume a face deontica no fato de ser *sem restrição*, visualizam uma liga entre a aspiração da vida boa e a obrigação: a bondade do fim e a bondade do agir moral.

⁴⁵ Ricœur considera três formulações da Regra de Ouro.

transição. Ela é a expressão de uma *norma de reciprocidade*, comportando nas suas formulações, seja a enunciação que invoca mais fortemente o viés da *reciprocidade* que a solicitude desenvolveu: “*Tu amarás teu próximo como a ti mesmo*” (Mt 22,39) ; seja a enunciação que remete ao mandamento ou à interdição normativa, respectivamente: i. na forma positiva: “*O que quereis que os homens vos façam, faça-o do mesmo modo a eles*” (Lc 6,17); na forma negativa: “*Não façais a teu próximo o que detestarias que se fizesse a vós*”, atribuída a Hillel.

Kant formaliza a Regra de Ouro com os devidos requisitos de distanciamento, a partir mesmo da sua crítica. Desse modo, não se trata de amar o amigo e o inimigo, mas de respeitar a presença da humanidade no outro homem. Tugendhat observa que “*podemos também denominar esta concepção como a moral do respeito universal*”⁴⁶. Mas há respeito? Por que é preciso dizer que a humanidade do outro homem deve ser tratada como fim? Por que o segundo imperativo?

Primeiro: não há respeito, deve haver respeito porque, Kant o dirá, “*todo homem tem o direito de pretender ao respeito de seus semelhantes e, reciprocamente, ele é obrigado ao respeito relativamente a cada um dentre eles*”⁴⁷.

O que ocorre são os conflitos “*que tendem a se exprimir em toda sorte de violência, indo da morte à traição da palavra dada*”⁴⁸. Na verdade, é na humanidade do homem, em cada sujeito moral, que também se manifesta o espaço do mal. Lembremos: a máxima má afeta a própria liberdade.

Depois, o itinerário da interação da *norma de reciprocidade até a normatividade moral*, da solicitude à interdição do homicídio, é ordenado sob a dissimetria entre as partes,

⁴⁶ Tugendhat, E. *op. cit.*, p. 87.

⁴⁷ Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Doctrine de la vertu)*. Paris: Librairie Vrin, 1985. p. 140.

⁴⁸ Ricœur, P. L'universel et l'historique. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (n° 390), Septembre, 2000. p.38.

onde “a ocasião da violência, para não dizer a reviravolta em direção da violência, reside no poder exercido sobre uma vontade por uma vontade”⁴⁹.

Tratar o outro como fim é reconhecer e combater a tendência do *poder sobre* degenerar em violência. Realmente, sob a égide dessa dissimetria, o *poder sobre* o outro introduz uma imensa variedade de realizações na trajetória do mal da violência, que Ricœur, também, denomina de *percurso sinistro das figuras do mal* replicada tantas vezes se faça necessário pelo *não* da moral⁵⁰.

Mas o *não* vigilante da moral pode, ainda, ser remontado ao empenho afirmativo da solicitude, porque no fundo da interdição está a recusa à indignidade infligida a outrem.

É preciso insistir. Pergunta-se: qual a lição da passagem do primeiro imperativo para o segundo imperativo?

ii. a norma do respeito devido às pessoas que se expressa com a segunda fórmula do imperativo, relaciona-se com a autonomia no momento moral, como a solicitude se relaciona com a perspectiva da vida boa no plano ético;

Mas, então, o que a solicitude acresceu à perspectiva da vida boa?

Dizíamos que a dialética da ipseidade-alteridade foi começada com a solicitude. Por isso, devido à promoção do salto da alteridade, a solicitude gerou o efeito de um desdobramento sobre a aspiração à vida boa. Mas, isso se dá na passagem do primeiro para o segundo imperativo? Na passagem do universal normativo - o horizonte onde se delinea

⁴⁹ SM, p. 256. Ricœur destaca a distinção entre o *poder sobre* e dois outros empregos da palavra poder: o *poder de agir*, de que não fizemos menção; o *poder em comum*, que mencionamos na última parte do estudo sobre a ética fundamental. Maquiavel e Hobbes intentaram a investigação deste enigma do poder dos homens sobre os homens.

⁵⁰ Na exemplificação não exaustiva de Ricœur, são apresentados os exemplos da violência: i. *física*; ii. dissimulada na linguagem *como ato do discurso*, destacando-se a falsa promessa que Kant imputava como um dos exemplos maiores das máximas rebeldes e, também, a oposição entre violência e discurso tão observada por Eric Weil; iii. inscrita na *categoria do ter*, que Kant avaliou na *Metafísica dos costumes* e que Hegel, associando com os *atos do discurso*, analisou como *astúcia*.

a autonomia - ao respeito devido às pessoas acontece algo como um desdobramento similar ao estabelecido com a figura da solicitude?

Não. No *Fundamentos da metafísica dos costumes*, Kant imprime um nexo entre os imperativos com as características de uma progressão por partes, do universal da vontade presente em ou partilha num sistema onde nossa conduta *pode* se realizar.

Contudo, o desenvolvimento representado pelo segundo imperativo é sustentado, se nos miramos na dialética da solicitude, por uma tensão, dissimulada em sua formulação, entre os dois termos centrais: o da humanidade que enfraquece a alteridade e o da pessoa como fim em si que se aproxima da alteridade.

A *matéria* das máximas que é representada pelo segundo imperativo, quer dizer, o fim ao qual elas se endereçam, é o lugar da partilha da razão (*pluralidade*) e o campo onde se dá o conflito de interesses, combatido em sua dissimetria agente-paciente com a Regra de Reciprocidade. A idéia de humanidade suprime a dissimetria, eliminando a própria diversidade. Com esta idéia, a universalidade abstrata da autonomia recebe um prolongamento com a inclusão, formalizada, da diversidade dos homens. Assim, a purificação que subtrai inclinações e contingenciamentos e se erige em autonomia se estende na purificação que subtrai as determinações empíricas do diverso dos homens em geral. Ricœur avalia que “*a noção de humanidade tem por efeito atenuar, a ponto de evacuá-la, a alteridade que é a raiz dessa mesma diversidade e que dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre uma outra, na qual a Regra de Ouro faz face*”⁵¹.

Então, no espírito do kantismo, o face a face não é entre um si e um diverso do si, porque, do ponto de vista do respeito, o que se tem é uma humanidade perante outra

⁵¹ SM, p. 259. Kant se distancia da Regra de Ouro aplicando a prova de universalização.

humanidade e isso elimina uma alteridade radical. Mas este caráter da pluralização ou da idéia *material* da humanidade não ensina que o si oriundo do imperativo *formal* tenha uma natureza monologal, mas ensina que ele ignora a distinção das pessoas e está, assim, inscrito entre elas. E é esse estar inscrito que perturba o primado do primeiro imperativo, o respeito devido às pessoas ocorre porque se está entre elas, na sua diversidade.

A impressão de repetição e de obstrução que a idéia de humanidade gerou a propósito do imperativo do respeito devido às pessoas, mesmo a obstrução daquilo que seria sua originalidade sobre o respeito de si alicerçado no princípio da autonomia, deve ser rebatido com a idéia de *pessoa como fim em si*.

Com esse segundo conceito, Ricœur busca o equilíbrio que não elimina, mas sustenta a tensão relativa com aquele de humanidade e, isso para situar, no plano deontológico, um viés de originalidade – no formato que a solicitude ocupa no plano teleológico - do respeito devido às pessoas sobre a autonomia. Ele insiste que “*alguma coisa de novo é dita quando as noções de ‘matéria’, de ‘objeto’ do dever são identificadas àquelas de fim em si*”⁵².

A novidade, ele mesmo a aponta a partir da recapitulação da Regra de Ouro e, esta, porque ela permanece a ponte entre a solicitude e a norma, na forma da regra de reciprocidade. Se comparássemos a fórmula do imperativo com a máxima oposta que recomendasse *tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio*, veríamos que o seu combate se daria no mesmo campo de atuação da Regra de Ouro: não tratar o outro como meio é o mesmo que combater o *poder* de uma vontade *sobre* a outra vontade em todas as formas de dissimetria.

⁵² SM, p. 261.

4.3. O SI E A REGRA DA JUSTIÇA

Devemos continuar a formalização na esteira da interação de *cada um* dos membros de uma instituição numa *totalidade* enquanto reino dos fins.

De fato, poder-se-á perguntar com Kant: *onde* e *como* a *pluralidade* interage com as suas *máximas*? *Onde* e *como* se dá a sua *determinação completa*? *Onde* e *como* devem viver as *liberdades*?

Alcança-se o terceiro passo suposto no terceiro imperativo kantiano ou a consecução do teste de universalização exigido pela moralidade: A lei da autonomia (*forma*) é partilhada por uma pluralidade de fins (*matéria*) segundo as regras da justiça (*totalidade do sistema*).

Como se viu, o senso de justiça é uma virtude social ou pública aplicada às instituições. A formalização da idéia de justiça se aplica do mesmo modo ao plano das instituições e representa a mesma exigência que a autonomia e o respeito das pessoas impuseram, respectivamente, ao horizonte da aspiração à vida boa e à solicitude. Então, o *senso de justiça* que caracteriza o processo da ipseidade e de sua dialética no plano das instituições é remetido para uma exigência normativa, para o momento deontológico, como *regra de justiça*, quer dizer, devemos avançar, no espírito do processo de formalização, sobre os particularismos e especificidades do bem em comum nas sociedades históricas à configuração do princípio de justiça, como a razão o determinaria, isto é, como deveria sê-lo, numa sociedade ideal.

Segundo Ricœur, esta filiação da regra de justiça ao senso de justiça deve ser bem meditada porque, com essa medida, estará melhor refletido os embaraços do momento deontológico e o recurso posterior à sabedoria prática, ao julgamento em situação⁵³.

É o conceito de distribuição implicado na noção de justiça distributiva que oportuniza aquela filiação. O momento deontológico busca elucidar e resolver as ambigüidades que, neste contexto, a perspectiva ética deixou como legado⁵⁴.

Sigamos: recordando a formalização da Regra de Ouro, Ricœur antecipa seu argumento da interpretação deontológica do conceito de justiça, que rompe com a ambigüidade em torno das idéias de justo como bom ou como legal. Ele declara: “*é numa concepção puramente processual da justiça que uma formalização semelhante atinge seu alvo*”⁵⁵.

Veremos, posteriormente, que haverá resíduos não solucionáveis com essa formalização. Antes, devemos compreender e estimar o alcance da justiça processual.

A regra de justiça deve representar o patamar do incondicional na estatura do que acontece com a vontade na terceira fórmula do imperativo que concorda com a razão prática universal, “*a saber, na idéia da vontade de todo ser razoável concebido como legislando universalmente*”⁵⁶.

Este passo institucional do deontológico deve ser estabelecido com a contribuição da tradição contratualista. Do ponto de vista da razão, quer dizer, idealmente, o contrato

⁵³ Que é o tema da próxima seção: a sabedoria prática e o si.

⁵⁴ Ricœur pontua três: i. a idéia de justa parte, segundo, diz-nos ele, “*o acento é posto sobre a separação entre o que pertence a um com a exclusão do outro, ou sobre o laço de cooperação que a partilha instaura ou reforça*” (SM, p. 265); ii. a questão da igualdade simples ou aritmética e da igualdade proporcional; iii. a idéia de justo, do lado do *bom* ou do legal. O curso de formalização do momento deontológico procura vencer, sobretudo, a ambigüidade maior: Se quanto à Regra de Ouro já se conquistou o patamar de sujeitos morais, agora se configura a estatura dos sujeitos da esfera formal das instituições justas.

⁵⁵ SM, p. 265.

⁵⁶ Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tome I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 112.

social retrata o critério ou o procedimento para o viver em comum da liberdade. No contrato não há o rosto, nem o vizinho. Cada um já é o anônimo do direito e não, ainda, do poder em comum⁵⁷.

O que a autonomia e o respeito da pessoa como fim em si significam à moralidade, o contrato significa para a consecução formal das instituições justas, ou seja, ele corresponde à própria efetuação do critério de universalidade e à entrada de uma concepção deontológica, que se nivela com os princípios da moralidade. Neste caso, estima-se que a lei que ele se dá no processo contratual crie o(s) princípio(s) de justiça.

Mas, uma teoria contratualista “*é suscetível de substituir uma aproximação processual a toda fundação da idéia de justiça, a alguma convicção que seja concernente ao bem comum do todo, da politéia, da república ou do Commonwealth*”⁵⁸.

Sendo uma deliberação imaginária perpetrada pela vontade, enquanto vontade legisladora universal, ele (o contrato) é uma *ficção da razão* tornada possível - mas não garantida - porque há um projeto histórico da liberdade. Diferentemente, a autonomia é um *fato da razão* porque há uma causalidade livre que funda a moralidade segundo o bom sem restrição que uma consciência se dá, independentemente da bondade ocasional de pessoas e coisas.

Mas, não obstante, o contrato é uma ficção fundadora: ele funda a república. Mas ele aconteceu?⁵⁹ Doutro modo, consideremos que ele deve ser formulado. Sob quais critérios ou condições?

⁵⁷ Rawls aborda a questão da justificação moral das instituições (do Estado) a partir da noção de justiça e, não pelo viés do direito.

⁵⁸ SM, p. 266.

⁵⁹ Este enigma é um problema para Rousseau e Kant. O legislador em Rousseau, em Kant e em Hegel é um tema de uma reflexão progressiva.

Frente esse problema em aberto, Ricœur se debruçou sobre a solução de John Rawls, a partir de seu consagrado *A theory of justice*⁶⁰. Ele apresenta os termos da proposição de Rawls: “*Se o termo fairness que temos traduzido por equidade, é proposto como chave do conceito de justiça, é porque a fairness caracteriza a situação original do contrato de onde é considerado derivar a justiça das instituições de base*”⁶¹.

Ao enfaixar a concepção puramente processual da justiça, a proposição de Rawls é pensada antiteleologicamente - como o fará Habermas, na trilha ou sob a fortuna do universalismo moral que veio de Kant - e considera a formulação dos princípios da justiça à luz de dois requisitos:

- i. uma situação imaginária – também originária, em que nivelados pela razão, todos os indivíduos são postos sob um véu de ignorância quanto as suas vantagens ou desvantagens reais e,
- ii. as duas condições ou princípios de deliberação⁶².

De início, devemos ser justos com a antiteleologia rawlsiana: ele se opõe explicitamente à concepção de justiça do ponto de vista da teleologia utilitarista, cuja

⁶⁰ Cf.: Rawls, J. *A theory of justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1971 (Trad. fr.: *Théorie de la justice*. Paris: Editions du Seuil, 1997). No começo da obra, ao apresentar a *idéia principal da justiça como equidade*, Rawls explicita o escopo principal de sua teoria da justiça: “*Meu alvo*”, ele diz, “ *é apresentar uma concepção da justiça que generalize e leve a um mais alto nível de abstração a teoria bem conhecida do contrato social tal como a encontramos, entre outros, em Locke, Rousseau e Kant*” (Rawls, J, *op. cit.*, p. 37).

⁶¹ *SM*, p. 267.

⁶² Os dois princípios são os seguintes: “*Em primeiro lugar: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de liberdades de base, igual para todos, que seja compatível com o mesmo para os outros. Em segundo lugar: As desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de maneira que, ao mesmo tempo: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam vantajosas para todos; b) que elas estejam vinculadas a posições e a funções abertas para todos*” (Rawls, J, *op. cit.*, p. 91). Nos ocupamos nesta seção de concluir, com os recursos rawlsianos, o momento moral do argumento ricœuriano da *pequena ética*. Retomaremos, no próximo capítulo, um diálogo mais tópico de confrontações entre Ricœur e as perspectivas deontológicas de Rawls e Habermas.

visada genérica pode ser recortada com o princípio de maximização da utilidade de Bentham, segundo o qual se propugnava uma *maior felicidade para o maior número*⁶³.

Concebendo a sociedade como um amplo sistema de distribuições, onde o procedimento de repartição deve ser fomentado pelos princípios da justiça, Rawls beneficia o tema do acordo mútuo e refuta francamente, com a idéia kantiana de pessoa como fim e com o segundo princípio que se aplica sobre as partilhas desiguais, este critério de exclusão do utilitarismo⁶⁴.

Ricœur que reconhece, desde o início, o papel da tarefa normativa, quer ver o alcance desta solução à redução processual – o procedimento equitativo - da questão do justo. Ele propõe, então, examinar as respostas que Rawls dá às três questões seguintes⁶⁵:

1ª “*Que é que asseguraria a equidade da situação de deliberação de onde poderia resultar um acordo concernente ao arranjo justo das instituições?*”

Trata-se da situação inicial instalada sob o *véu da ignorância*. Quais constrangimentos devem ser considerados para tornar a situação original equitativa? Quais as condições ideais de racionalidade para tal cometimento?

Rawls argumenta:

Entre os traços essenciais desta situação, há o fato de que ninguém conhece o seu lugar na sociedade, sua posição de classe, seus status social, mais, ninguém conhece a sorte que lhe está reservada nas repartições das capacidades e dons naturais, por exemplo, a inteligência, a força, etc. Eu irei, eu mesmo, até ao ponto

⁶³ Rawls confronta Rousseau e Kant com John Stuart Mill (1806-1876) e Henri Sidgwick (1838-1900) que são dois clássicos das teorias utilitaristas. Sua antiteleologia é-lhes particularmente endereçada. Com efeito, ele dá um tom para o viés utilitarista desses pensadores no prefácio inglês de sua obra clássica: “*Nós temos tendência a esquecer que os grandes utilitaristas, Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, eram teóricos da sociedade e economistas de primeira ordem e que a doutrina moral que eles elaboram devia satisfazer seus outros interesses e constituir uma concepção global*” (Rawls, J, *op. cit.*, p. 19).

⁶⁴ De fato, erigir a exclusão como princípio repercute na defesa tácita do sacrifício como direito, que equivale numa legitimação do princípio instrumental do bode expiatório. Cf.: Dupuy, J.-P. *Les paradoxes de ‘Théorie de la justice’ - Introduction à l’œuvre de John Rawls. Esprit*. Janvier, 1988.

⁶⁵ Cf.: SM, p. 268-269.

que os parceiros ignoram suas próprias concepções do bem ou suas tendências psicológicas particulares⁶⁶.

Os constrangimentos são muitos e os parceiros têm a sua percepção de *bens primários* e de princípios de justiça em competição. São muitas precauções e enormes expectativas.

2ª “*Quais princípios seriam escolhidos nesta situação fictícia de deliberação?*”

Para Rawls, os dois princípios de justiça respondem a esse questionamento. A introdução de tais princípios – evidentemente regras ou procedimentos de repartição, numa sociedade encarada como um sistema de distribuição, supõe parceiros sociais numa aventura de cooperação (*cooperative venture*), de sorte que indivíduos e sociedade estão mutuamente implicados⁶⁷.

Como proceder à distribuição segundo o equitativo?

Como em Aristóteles, Rawls se posta sobre a tarefa de equacionar a relação paradoxal entre a igualdade e a justiça. Os dois princípios são a forma acabada e disponibilizada de equacionamento. Deliberar sobre a igualdade (liberdades de base ou liberdades iguais da cidadania) e concorrer para ela, considerando especificamente as condições incontornáveis de desigualdade que são meditadas segundo as *posições de partida* (*the starting places*) e segundo a diversidade de contribuições dos indivíduos, tratada em seu *princípio de diferença* (*difference principle*).

3ª “*Qual argumento poderia convencer as partes deliberantes de escolher unanimemente os princípios rawlsianos da justiça de preferência a, diríamos, uma variante qualquer do utilitarismo?*”

⁶⁶ Rawls, J, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁷ Note-se que “o formalismo do contrato”, observa Ricœur, “tem por efeito neutralizar a diversidade dos bens em benefício da regra de repartição” (*SM*, p. 271).

O argumento ostensivamente trabalhado está atrelado à situação inicial e é, nestas condições, “*emprestado à teoria da decisão em um contexto de incerteza*”⁶⁸.

Mas, a *original position* supõe *intuitivamente* uma determinada concepção igualitária de justiça distributiva sem assumir essa intuição. Claro está que aqui não se trata de cobrar que este foco procedimental da concepção de justiça devesse se dar por tarefa à compreensão e fundamentação do justo e da justiça.

Ora, ao meditar essa pressuposição, Ricœur apresenta a questão que ele denomina como uma questão de princípio, qual seja, aquela “*de saber se não é no sentido ético da justiça que de uma certa maneira a teoria deontológica da justiça faz apelo*”⁶⁹.

Essa questão não é gratuita na medida em que se aponta para um enredar-se entre teoria e o que Rawls denomina *convicções bem pesadas (considered convictions)*, na forma de um equilíbrio refletido. Então, a racionalização rawlsiana parece “*um processo complexo de ajustamento mútuo entre a convicção e a teoria*”⁷⁰.

Assim, na medida em que, com a teoria da justiça de Rawls, se conclui o esforço crítico de universalização do momento moral, segundo a fórmula do terceiro imperativo, percebe-se que a liberação deontológica da dimensão teleológica da ética permitiu ressalvas que Ricœur denominou como os seus limites.

Neste seguimento, a atestação, quer dizer, o modo de certeza a que a hermenêutica do si nos faz aceder numa lição que também se aprende no plano ético da estima de si, é um recurso que vem em apoio da pretensão da autonomia nos três passos que ela dá na formulação da moralidade. Com efeito, se em seu primeiro momento, enquanto fato da razão, pode-se dizer que a moralidade somente existe, essa existência é uma existência somente atestada; também, em seu segundo momento (a interação das autonomias), quando

⁶⁸ SM, p. 274.

⁶⁹ SM, p. 274.

⁷⁰ SM, p. 275.

se afirma que a pessoa existe como fim em si, atesta-se no plano intersubjetivo a pessoa como valor; finalmente, o contrato, se nos recordamos que ele ocupa no plano das instituições o lugar que a autonomia ocupa no plano da moralidade, poderemos aquilatar junto com o seu caráter de ficção a sua demanda de atestação.

Devemos continuar. Ricœur desde o início concordou com a prova do momento moral: uma prova a ser vencida.

Aprender com as limitações do momento moral é aprender a própria limitação. A moralidade prescreve a ação, mas não é a ação. É preciso agir: a norma deve ser provada na ação⁷¹.

⁷¹ A norma também é uma forma de aspiração, ainda que crítica. Ela não tem outro trajeto para ser avaliada, ela não pode não ser avaliada sem a efetuação da ação.

CAPÍTULO 5º: A SABEDORIA PRÁTICA E O SI ¹

A moralidade nos instrui, mas não lhe cabe menos que, percorrendo o itinerário da efetuação, também, ser provada na ação. De fato, se ela nos faz vencer uma dada ingenuidade pré-crítica indisponível à facticidade da violência ou do conflito, realizando-o segundo a alternativa da razão, de outro modo, ela não pode não enfrentar o duplo teste de que:

i. não se vive como alma judicante, mas sob o recurso da finitude no encaço do *tu debes* e apesar da purificação formal. Muito sumariamente diríamos que não obstante a universalidade das máximas, as situações são singulares;

ii. depois, há para o sujeito moral conflitos de outra ordem daqueles que impuseram a sua própria exigência.

A terceira dimensão da filosofia moral ricœuriana denominada sabedoria prática se dirige para esse mal-estar que a moral da obrigação não consegue contornar, mas, contrariamente, é gerado por ela mesma ao encontro da ação. A situação conflitual se dá desde o interior de todas as expressões do imperativo – o si universal; a pluralidade das pessoas e o reino dos fins. A dimensão aporética da *praxis* expressa bem esse cenário do modo de encontro das máximas da ação com o trágico da ação que “*conduz a completar os princípios formais de uma moral universal por regras de aplicação preocupadas com os contextos histórico-culturais*”².

¹ Para efeito de delimitação, as confrontações na interlocução de Ricœur com os autores contemporâneos de referência no debate ético serão remetidos ao contexto do próximo capítulo.

² Ricœur, P. L'universel et l'historique. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (nº 390), Septembre, 2000. p. 39.

A passagem à sabedoria prática ou ao julgamento moral em situação, é esse novo momento da filosofia moral que vem se juntar à instância da moralidade e, julga Ricœur, interpõe um recurso à intenção ética como mediação para, por exemplo, o conflito dos deveres; o curto-circuito entre a solicitude ou a compaixão e a regra; a natureza heterogênea dos bens que a justiça pretende distribuir. Ora, ainda que essa ética da sabedoria não se exprima somente com o reconhecimento das situações trágicas, encontraremos com a experiência do trágico o que Ricœur compreendera como “*casos extremos destinados somente a atrair a atenção sobre um problema muito mais geral, a saber que os princípios de justificação de uma regra moral ou jurídica deixam intactos os problemas de aplicação*”³.

Mas o que Ricœur compreende com o trágico da ação?

A incursão da filosofia sobre o trágico nunca foi perdida e nem deixou de ser marcada pela ambigüidade ainda que, ela mesma, desde a Grécia, juntamente com a fé cristã, surgida posteriormente, tenha pretendido uma alternativa à teologia oriunda da tragédia. E, se assim podemos nos expressar, sem ser filosofia o trágico situa a filosofia em suas fronteiras.

Nessa conjuntura, o tema do trágico trás uma contribuição e uma repercussão muito antiga à trajetória de Ricœur. No texto *Aux frontières de la philosophie-Sur le tragique* de 1953⁴ as possibilidades conceituais do trágico já antecipam uma integração ao seu trabalho no curso de sua *Philosophie de la volonté* e sob o marco de sua filosofia hermenêutica

³ Ricœur, Paul. L’universel et l’historique. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (n° 390), Septembre, 2000. p. 40.

⁴ *Esprit* 21, n° 3, mars, 1953. p. 449-467. Reeditado em *Lectures III. Aux frontières de la philosophie* de 1994. Nesse texto, propriamente relativo às fronteiras da filosofia ele analisa os trabalhos respectivos de: Nebel, G. *Weltangst und Götterzorn*. Stuttgart: Ernst Klett, 1951; Gouhier, H. *Le Théâtre et l’Existence*. Paris: Aubier, 1952; Scheler, Max. *Mort et Survie*. Paris: Aubier, 1952; Jaspers, K. *Von der Wahrheit (Über das Tragische)*. Piper, 1952.

inaugural. O trágico ecoa em sua orientação por uma *ontologia* que é também uma *antropologia da desproporção* ou uma *antropologia filosófica do homem falível*, cuja produção simbólica é perpassada pela perspectiva da finitude e pela culpabilidade. De fato, da analítica do trágico pode ser sacada três categorias-chaves dessa investigação: a finitude, a transcendência e a liberdade.

O advento do trágico seja por meio do *furor transcendente* ao qual Gerhard Nebel se refere ou, seja segundo o crivo de um *índice de transcendência* de que Henri Gouhier faz menção, sempre escancara a finitude humana. Além disso, a tragédia, ensina Jaspers, retrata a questão do trágico e da libertação e, com isso, ela remete para uma sabedoria “*capaz de nos orientar nos conflitos de uma natureza diversa*”⁵, como aqueles implicados com o formalismo da moralidade. Esse saber trágico é um modo de saber existencial ou, dito de outra maneira, é um modo de dizer alguma sobre o saber de si ⁶.

O trágico ensina sobre o tema da ação e sobre o conflito insolúvel. Com efeito, não há na tragédia uma conciliação teórico-prática ou uma síntese possível pelo menos com o que aprenderemos com a lição de *Antígona*. Com Hegel, que será lembrado mais adiante, a tragédia ocupa justamente esse lugar de início no arquitetônico capítulo sexto da *Fenomenologia do Espírito*, lugar não certamente de uma dialética rompida, mas, por si mesmo, de incompletude e de um movimento malogrado. Os seus personagens não conquistarão ou não poderão conquistar o percurso derradeiro da *consciência de si* dirigido à *certeza de si*⁷.

⁵ SM, p. 283.

⁶ Citando o Jaspers do texto *Über das Tragische*, diz-nos Ricœur: “A *consciência trágica* traz um “*movimento histórico que não se desenrola nos acontecimentos exteriores, mas na profundidade do próprio ser humano*” (Ricœur, P. L3, 133). Em *Finitude et culpabilité II – La symbolique du mal* o no capítulo segundo e sob o título *Le dieu méchant et la vision “tragique” de l’existence*, Ricœur se voltou à simbólica do furor transcendente.

⁷ Diagnóstico que também se esboçará nas *Lições sobre a estética*.

Será da *Antígona* de Sófocles que Ricœur colherá a meditação sobre os conflitos insuperáveis da vida moral e que, então, ele elegeu como modelo emblemático da passagem da regra moral à sabedoria prática.

Antígona e Creonte estavam certos no cumprimento do dever e, no entanto, estavam errados: Antígona que, ao sepultar seu irmão Polinice, contrariou a lei da *polis* em sua *pretensão* de agir em nome dos deuses ou da voz da *physis*; Creonte que, ao condenar sua sobrinha Antígona, contrariou a lei do *oikos* por *ter de agir* segundo uma legislação humana. Ambos duplamente culpados: i. em sua intolerância e imprudência; ii. em função das conseqüências de suas ações: a bela alma de Antígona é maculada pela indução de duas mortes – Hêmon e Eurídice e a certeza de Creonte, que muito tardiamente se descobre como uma certeza apenas humana, é fustigada por um recurso à hierarquia dos deveres e atormentada pela dor de perder a esposa Eurídice, o filho Hêmon, a sobrinha e futura nora Antígona e, finalmente, o reino usurpado.

O foco de Ricœur é específico e relativo a esse conflito dos deveres que põe a regra moral à prova⁸. A atenção ao trágico se dirige ao que ele ensina sobre o irreconciliável conflito dos deveres e toca em cheio a questão da moralidade desde seu âmbito respectivo: a consciência moral.

A tragédia como voz do conflito escancara a *hybris* da razão prática.

⁸ Há outras incursões. São exemplos: i. a empreitada de um Lawrence Kolberg que em *Moral Development and the Theory of Tragedy* e outros ensaios repensa a tragédia de Antígona com a instrumentação analítica de sua teoria dos estágios morais construído com os recursos da epistemologia genética de Piaget, então aplicados à cognição social; ii. a análise de uma Bárbara Freitag em seu *Itinerário de Antígona* que sem se inclinar para um suposto heroísmo de Antígona, investiga o dilema moral na relação entre o indivíduo (moral privada) e a sociedade (moral social) segundo um avanço progressivo para a moralidade pública de que Creonte está mais próximo.

A tragédia de *Antígona* permite a revelação desse desconforto à razão que é a presença da finitude na ação. A ação, porque é humana, padece e é suscetível ao erro: Eis o seu fundo agonístico – Somos já culpados em nossa deficiência de ser⁹.

A instrução da ética pelo trágico não significa uma substituição, nem mesmo pretende negar algumas resistências como a que poderemos encontrar no interior da *visão ética do mundo*. No entanto, o trágico ensina.

Com *Antígona* aprendemos a reconhecer esse sentido de limite do humano e do político-institucional. Lembrando Hegel da *Fenomenologia* e da *Estética*, Ricœur fala da “estreiteza do ângulo de engajamento de cada um dos personagens” e, mais ainda, seguindo com Marta Nussbaum, considera a possibilidade de se ir adiante e “discernir nos dois protagonistas principais uma estratégia de esquivamento no que diz respeito aos conflitos internos em suas causas respectivas”¹⁰.

E é principalmente com o enfrentamento dessa estratégia de esquivamento que a sabedoria trágica será capaz de instruir a sabedoria prática. Lembremos que, de muitas vozes, um “apelo para “bem deliberar”(euboulia) atravessa obstinadamente a peça”¹¹.

Recorde-se, ainda, que a catarse é uma das três funções básicas da tragédia junto com a expressão artística e a educação do público. O efeito da catarse depois da inexorabilidade das ações trágicas é o de promover justamente esse repensar da ação que

⁹ Naturalmente esse expediente ao pantragismo da tragédia grega não coincide nem com a concepção cristã do mal, coroada em Kant com a noção de mal radical, nem com a possibilidade do trágico cristão e sua concepção de pecado como acontecido e não como constitutivo à condição humana. Como Ricœur recorda em *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* de 1961, no capítulo de uma simbólica do mal a teologia trágica associa uma antropologia trágica que resiste ao ético. Nesse caso, “a função do trágico é pôr em questão a segurança, a certeza de si, a pretensão crítica, ousar-se-ia dizer a presunção da consciência moral que se carregou com todo o peso do mal” e assim, “os símbolos trágicos falam no silêncio da ética humilhada; eles falam de um “mistério de iniquidade” que o homem não pode carregar inteiramente, de que a liberdade não pode dar razão, enquanto ela o encontra já nela” (*CI*, p. 304). Ainda, sobre o problema da *Antígona* e, também, sobre elementos do fundo agonístico da prova humana temos a obra fundamental de Steiner (Cf. Steiner, George. *Les Antigones*. Paris: Gallimard, 1986).

¹⁰ *SM*, p. 284.

¹¹ *SM*, p. 287.

deve extrapolar da sabedoria trágica. Ricœur vê aí o advento da sabedoria prática que responde com a convicção num para além da catarse¹².

Desse modo, o trajeto da sabedoria prática, marcado pela tripla incursão do conflito sobre as máximas da razão, será aquele da passagem da crítica à convicção. E será assim que se desenhará a envergadura dessa terceira dimensão que completa o tríptico da *pequena ética*.

Com isso, abrimos um parêntesis e fazemos duas advertências prévias: i. o recurso ao trágico da ação não “*está na demanda somente da aurora da vida ética, mas ao contrário, no estádio avançado da moralidade, nos conflitos que se endereçam sobre o caminho que conduz da regra ao julgamento moral em situação*”¹³ e ii. como se verá adiante, nessa via da sabedoria prática, não se poderá promover uma instância como a *Sittlichkeit* no sentido em que esta se põe como momento pós-moral do Espírito definido por uma Filosofia do *Geist*, vale dizer, do Espírito Objetivo¹⁴.

Na verdade, com esta última etapa é feita a passagem de uma *phronèsis ingênua* a uma *phronèsis crítica*. Ricœur o declara: “*Do phronèin trágico para a phronèsis prática: tal seria a máxima suscetível de subtrair a convicção moral à alternativa ruinosa da univocidade ou do arbitrário*”¹⁵.

Eis o plano de culminância que se atingirá com o projeto ético da *Pequena Ética*, na luz da trajetória dialética da hermenêutica do si.

¹² Cf. Vidal-Naquet. ŒDIPUS À ATHÈNES (Préface). In Sófocle. *Tragédies*. Paris: Gallimard, 1973. p. 9-40.

¹³ *SM*, p. 290.

¹⁴ No roteiro ricœuriano da razão prática, desde a noção de *razão de agir* - que podemos associar a *proairèsis* aristotélica- até a concepção de sabedoria prática, será fundamental a passagem pelo capítulo da *Sittlichkeit* que conduz a importante lição de se “*pensar a singularidade como individualidade sensata*” (Ricœur, P.. La raison pratique. In *TA*, p. 281).

¹⁵ *SM*, p. 290.

5.1. REGRA DE JUSTIÇA E CONFLITO

Uma primeira questão deve ser remetida ao por que da inversão na ordem de abordagem relativamente ao desenvolvimento ordinário praticado nos dois estudos precedentes que conferiram – ambos - ao plano institucional, onde se preconiza o advento da justiça, o último e conseqüente seguimento de análises¹⁶.

Foram duas as razões que motivaram essa estratégia. A primeira se refere à pronta clarificação do lugar que a *Sittlichkeit* ocupa na economia da sabedoria prática e a segunda se deve ao sentido dos conflitos suscitados com a *prática política* no plano da filosofia moral que servem “*de pano de fundo para os conflitos engendrados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante*”¹⁷.

Tudo se decide em que, sem se fazer ou tornar certeza de si segundo a concepção da *Sittlichkeit*, a sabedoria prática se resolve ao encontro da prática política para uma formulação atenta ao processamento dos conflitos. No seguimento, buscaremos maior nitidez para essa consideração que sugere que a sabedoria prática deverá ser apontada a alternativa ao horizonte de conflito do projeto da moralidade no plano institucional.

Assim, ela – a sabedoria prática – seguirá, nesses três próximos tópicos, numa progressão invertida, qual seja, do geral (*phronèsis pública*) - atinente ao âmbito do debate público - para o singular da situação pessoal - com o *phronimos* em ação.

Com isso, retomamos o curso da prova do momento moral com as exigências do ambiente institucional. Recordamos, então, que conforme os desdobramentos da meditação

¹⁶ Na linha dos três estudos da Pequena Ética, recordamos de três textos que, respectivamente os antecedem e os sucedem, quais sejam *Le problème du fondement de la morale* de 1975; *Éthique et morale* de 1990 e *L'universel et l'historique* de 2000. Neles a organização dos três desdobramentos da investigação sobre a sabedoria prática segue a ordenação dos estudos correspondentes à aspiração ética e à normatividade moral, quer dizer, vai do *si* ao *diverso do si* e finalmente ao *cada um* do plano institucional.

¹⁷ *SM*, p. 292.

precedente relativa à universalização normativa derradeira do plano da moralidade - quer dizer, o âmbito procedimental da teoria rawlsiana da justiça -, acrescentamos, à consideração de sua importância, o indicativo de rupturas conflituais muito breve apontadas e não contornáveis pelo formalismo moral.

Ricœur identifica em geral dois focos potenciais de conflito.

O primeiro é interno a teoria da justiça e é relativo à estrutura da idéia de distribuição, a qual, já se adiantou alguns passos. Ricœur observa que as expressões *parte e repartição*, presentes à idéia de distribuição justa, além de já se traírem desde o patamar da linguagem, somente têm agravadas a dificuldade de articulação com a formalização promovida por Rawls, quando ele, para evitar mal-entendidos busca examinar “*a natureza da teoria moral[...] explicando mais detalhadamente o conceito de julgamento bem pesado resultante de um equilíbrio refletido*”¹⁸, então, capaz de contribuir para um julgamento moral mais fundamentado sobre a repartição eqüitativa, pelo menos no caso da riqueza e da autoridade. Certamente não se pode não pensar que o índice das *convicções bem pesadas* (*considered convictions*) ou das *convicções refletidas* sugere a pressuposição de um *senso de justiça* que induz a uma pré-compreensão do justo e do injusto¹⁹.

Mais ainda, será da inclinação do formalismo para um atomismo jurídico que o recurso a *Sittlichkeit* deverá ser posteriormente requerido e, contudo não somente justificado, mas principalmente delimitado.

¹⁸ Rawls, J, *op. cit.*, p. 71.

¹⁹ No texto *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? – A propos de Théorie de la justice de John Rawls* Ricœur, comenta em suas anotações conclusivas, a relação entre convicção e crítica ou a relação de uma crítica como embasamento à reflexão. Ele nos diz que na expressão “ ‘*convicções bem pesadas*’, o epíteto ‘*bem pesadas*’ tem tanto peso quanto o substantivo ‘*convicções*’. Nesse contexto, *bem pesado* significa aberto à crítica do outro ou, como K. O. Apel e J. Habermas o diriam, submetido à regra de argumentação” (LJ, p. 97).

O segundo foco de conflito se dirige diretamente para a validade da concepção unitária dos princípios de justiça quando, então, se pergunta a uma concepção procedimental da justiça distributiva se é possível homogeneizar a totalidade dos bens a distribuir. No conhecido artigo *Le bien et le juste* que escruta essa problemática confrontando os paladinos da tese dita ‘liberal’ e da tese dita ‘comunitarista’, Charles Taylor começa por indagar: “*Uma justa distribuição dos bens... do que se fala quando a invocamos? E como se deve raciocinar com o fim de a definir?*”²⁰

Frente aos dois princípios rawlsianos de justiça se encontra o problema da heterogeneidade dos bens a distribuir. É que a distribuição justa não se permite não ser afetada pela diversidade dos bens cuja extensa enumeração somente explicita que não podemos “*discutir da mesma maneira sobre bens mercantis e bens não mercantis, e entre estes sobre bens tão heterogêneos como a saúde, a educação, a segurança, a cidadania, etc*”²¹.

A diferença entre os bens a distribuir enreda Rawls em duas questões delicadas: a estimação dos bens e a situação em que esta estimação ocorre.

No primeiro caso, recordamos a idéia aventada de bens primeiros (*primary goods*) que na construção rawlsiana estão na base das expectativas e que, enquanto objetos de apreciação, recobram tendencialmente conceitos teleológicos²².

²⁰ Taylor, C. *Le juste et le bien*. *Revue de Métaphysique et de morale* 93, N°1, Janvier-Mars. 1988, p. 33.

²¹ Ricœur, P. *L’universel et l’historique*. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur* (n° 390), Septembre, 2000. p. 40. Há também os bens relativos a posições de sociais, de responsabilidade e de comando, relacionadas a vantagens e encargos respectivos, etc. Há uma diversidade de contribuições que remete a recordação da justiça proporcional de Aristóteles que reparte segunda a fórmula de uma relação de proporcionalidade e não num modo aritmético.

²² No § 15 de *Théorie de la justice* intitulado *Les biens sociaux premiers comme bases des attentes*, Rawls promove uma análise dos bens primeiros, destacando, a propósito, o respeito de si como o mais importante de tais bens.

No segundo, Rawls vislumbra em textos posteriores e, particularmente em *Un consensus par recoupement*, essa delimitação, vale dizer, histórica do *Théorie de la justice*²³.

É nesse contexto que Michel Walzer em seu *Spheres of justice* vem reclamar a necessidade de atenção à natureza diversa dos bens a distribuir que encontra sua significação num horizonte de *simbolismo partilhado*, cuja compreensão comum é de âmbito de uma dada comunidade em uma dada época. Essa comunidade de pertença representa uma pertença a múltiplas esferas jurídicas em que se é de cada vez um *membership* daquilo que Walzer chama uma *cidade* ou um *mundo* com suas fronteiras e seus conflitos²⁴.

Basicamente: qual o lugar de arbitragem do conflito se é preciso confessar a ausência de uma concepção universal de justiça? Como sustentar e, melhor, justificar uma ética do compromisso mediante compromissos frágeis?

Ora, no ensaio citado, Rawls declara que uma concepção política de justiça deve ter correspondência com as “*condições históricas e sociais de uma sociedade democrática moderna*”, sobretudo, perante o que ele designa “*o fato do pluralismo*”²⁵. Rawls não deixa de assumir que é indubitável que as instituições políticas, sociais e econômicas são o objeto em vistas dos quais uma concepção de justiça, ainda que sustentada por uma concepção moral, procura se dirigir.

²³ Nessa direção, ele registra que “*as condições históricas e sociais de uma sociedade democrática moderna devem nos incitar a apreciar, de uma maneira particular, uma concepção da justiça válida para suas instituições políticas*” (Rawls, J. Un consensus par recoupement. *Revue de Metaphysique et de morale* 93, N°1, Janvier-Mars. 1988, p. 5).

²⁴ Cf.: Walzer, M. *Spheres of justice, a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

²⁵ Rawls, J. Un consensus par recoupement. *Revue de Metaphysique et de morale* 93-N°1, Janvier-Mars. 1988, p. 4.

Mas, então, a pergunta pela justiça, vai rebater numa filosofia política? Por que não confirmar a *Sittlichkeit* como o lugar de arbitragem do conflito onde algo como um bem comum ou um espaço público permita o horizonte de um projeto de universalidade? Por que não acolher as lições do *Princípios da filosofia do direito*, se permanece em jogo o problema de efetuação da liberdade após as lições valiosas e superadas da liberdade abstrata?

Ricœur não pretende propor uma filosofia política, mas precisa incursionar na via de uma mediação do conflito advinda dos nexos entre debate público e sociedade política, os quais não se subtraem sem mais à noção orgânica de *Sittlichkeit*. O seu problema é “somente saber se a prática política faz apelo aos recursos de uma moralidade concreta que só encontre seu exercício no quadro de um saber de si que o Estado, enquanto tal, deteria”²⁶.

Considere-se que a *Sittlichkeit* resgata o fato de que nenhum sujeito moral cria a vida ética, mas, contrariamente, “cada um a encontra já aí, em um estado de costumes onde estão sedimentadas as tradições fundadoras de sua comunidade”²⁷. Mais ainda, com esse espírito, Hegel re-significa ou restaura, depois da cumeada kantiana da modernidade, o sentido do *bem* e o da *função do homem*, que volta a se realizar - e recordamos com isso a

²⁶ SM, p. 295. Ricœur em outros dois textos importantes arrola as razões de *renunciar a Hegel*. Cf.: i. La raison pratique, em TA; ii. Renoncer à Hegel em TR III. Em TR III a impossibilidade de uma mediação total se dirige preferencialmente a uma crítica de uma concepção da filosofia da história e não, como é o presente caso, a uma reflexão em filosofia política.

²⁷ Ricœur, P. La raison pratique. In TA, p. 279. Ricœur ainda acrescenta que “esse trabalho comum do fundamento, das sedimentações e das interpretações, engendra o que Hegel chama *Sittlichkeit*, isto é, a rede das crenças axiológicas que regulam a partilha do permitido e do defendido em uma comunidade dada” (Ricœur, P., *op. cit.*, p. 279). Certo, a moralidade kantiana não está perdida, seu papel de interiorização e regulação está mantido, mas como Kerkevan poderá declarar a “verdadeira efetuação da razão prática reside no movimento de objetivação histórico concreto ao qual Hegel reserva a denominação de *Sittlichkeit*” (Kerkevan, Jean-F.. Le problème de la fondation de l'éthique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, 1990. p. 41.

investigação de Aristóteles- num meio institucional de domínio do político ou, dito de outro modo, na comunidade dos cidadãos.

Nesse curso, recordamos que a *Sittlichkeit* confronta com o atomismo jurídico, conformado com a doutrina kantiana do direito privado que se estatuiu sobre a distinção do meu e do teu²⁸; ou com o conceito de direito abstrato - e sua idéia conexa de justiça, do qual Hegel denunciou a fraqueza ou a enfermidade²⁹.

Contudo, a noção de *Sittlichkeit* se revela problemática no passo seguinte quando, sob a injunção de uma ontologia do *Geist* e sob a demarcação singular de uma ciência da *praxis*, ela exhibe todo o seu peso de uma filosofia política e, então, diz-nos Ricœur, nos vemos diante do “*inadmissível em Hegel*” que “*é a tese do Estado erigido em instância superior dotada do saber de si*”³⁰.

Por isso, a recusa à hipostasia no espírito objetivo hegeliano implica na: i. defesa de uma ontologia que compreenda as três dimensões do si, do diverso do si e do institucional distinta da ontologia de ordem superior do espírito certo de si mesmo e, enquanto tal, dotado em quaisquer circunstâncias do melhor julgamento, a despeito da aspiração ética e

²⁸ Cf.: Kant, E. *Doctrine du droit. Métaphysique des mœurs (Tomo II)*. Paris: GF Flammarion, 1994.

²⁹ Ora, John Rawls ou Ronald Dworkin, à luz da bandeira da prioridade do justo sobre o bem, do lado do universalismo contra o contextualismo, defendem essa tradição do liberalismo relativa ao primado do indivíduo sobre a sociedade segundo o preceito fundamental dos direitos individuais. Como recorda Pantaleon Iroegbu, Rawls insiste sobre a prioridade dos direitos individuais sustentada sobre a prioridade do justo relativamente ao bem (Cf.: Iroegbu, P. *La pensée de Rawls face au défi communautarien. Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 89, Février, 1991. p. 113-127). Aliás, se quisermos sumariar a definição do liberalismo, do ponto de vista sócio-cultural, concordaremos com Jef Van Gerwen quando registra que o valor supremo do liberalismo é “*a independência do indivíduo supostamente autônomo de todo constrangimento social*” (Gerwen, J. V. *Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? – D’Alaisdair McIntyre à Stanley Hauerwas. Revue Philosophique de Louvain* (Tomo 89), Février, 1991. p. 129). Também, devemos depreender que a idéia de contrato social não guarda, somente, a idéia de ficção, mas é coerente na formulação do atomismo jurídico, segundo a noção de um vínculo exterior.

³⁰ *SM*, p. 298. Em *La raison pratique* se propõe que Hegel, não obstante a crítica a Kant, permaneceu preso a uma ciência da *práxis*. As dificuldades promovidas com a hipostasia da experiência prática que o investimento kantiano da razão prática enfrentou, como consequência do modo de correspondência entre a liberdade e a lei, não foram menos inquietantes que a hipostasia do espírito que se elevou ao Estado. Deve ser registrado que a ontologia hegeliana do *Geist*, com a sua correspondência entre a liberdade e a instituição, formulou-se numa elevação a uma instância superior a consciência individual e a intersubjetividade, tanto mais perturbadora porque portadora de um saber de si em que o Estado se reconhece como um deus entre nós.

da consciência moral; ii. refutação à pretensão ao saber na ordem ética e política, conforme mesmo a tradição que procede de Aristóteles sobre a racionalidade prática; iii. convocação à função crítica da razão prática na medida em que esta perde “*sua pretensão teórica enquanto saber*”³¹. Então, sem sucumbir à tentação hegeliana na prossecução da mediação dos conflitos que a regra de justiça se mostrou impossibilitada de superar, persiste que a *Sittlichkeit* “*já não designaria uma terceira instância superior à ética e a moral, mas diria respeito a um dos lugares onde se exerce a sabedoria prática*”³².

Assim, no bojo da desmistificação do Estado hegeliano, uma inflexão da *Sittlichkeit* na direção da *phronèsis* que abdica de uma ciência da prática e é atenta ao trágico da ação e ao recurso a ética, pode ser experimentada e investigada nos lugares de conflito que a prática política não cessa de gerar e mediar. É no encalço dessa *práxis*, que confronta aquela distinção arendtiana anteriormente mencionada entre dominação e poder e que põe à mostra o paradoxo político, que devemos prosseguir³³.

Desse modo, depois das insuficiências expostas da regra de justiça, Ricœur recupera e desdobra no entorno do político o sentido ético da justiça, conforme os níveis de conflitos que são delineadores do recurso da *Sittlichkeit à phronèsis*. Insista-se que esse sentido é

³¹ Ricœur, P.. La raison pratique. In *TA*, p. 286. Neste quesito Ricœur recorre à tarefa crítica da *crítica das ideologias* segundo a “*hipótese oposta àquela do Espírito Objetivo hegeliano, a saber a hipótese que o Estado e as outras entidades comunais de alta ordem procedem da objetivação e da alienação das relações intersubjetivas elas mesmas*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 286).

³² *SM*, p. 291. Esse lugar seria relativo “*à hierarquia das mediações institucionais que essa sabedoria prática deve atravessar para que a justiça mereça verdadeiramente o título de equidade*”. Ricœur também recorda que “*quando o espírito de um povo é pervertido ao ponto de alimentar uma Sittlichkeit assassina, é finalmente na consciência moral de um pequeno número de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições tornadas criminosas*” (*SM*, p. 298). Nesta direção, Habermas em seu *Facticidade e validade* considera a idéia de uma precedência da legalidade sobre a legitimidade.

³³ Habermas -em seu *O conceito de poder de Hanna Arendt* (In: Freitag, B.; Rouanet, S. P.(Orgs). *Habermas*. São Paulo: Editora Ática, 1980)-, dirige uma crítica a Hanna Arendt. Sua perspectiva questiona a subtração da idéia de conflito que ela leva a termo ao desenvolver a concepção de prática política que encontraremos em *The human condition*. Ora, isso não altera a atenção de Ricœur a Arendt na medida em que este não descarta e, mais ainda, se movimenta sob o conflito no horizonte pós-ético da moralidade e pró-ético da sabedoria prática. O paradoxo político não foi objeto explícito destas análises, mas faz parte desta requisição que desde o primeiro nível da *pequena ética* reclamou o institucional e a prática política.

alternativo, de uma parte, as restrições impostas pela redução da idéia de justiça à dimensão abstrata ou privada e, de outra parte, a solução que uma filosofia política poderia apor com a instância superior da *Sittlichkeit*.

A justiça tem a incumbência de equalizar a distância a vencer entre poder e dominação no cenário da instituição estatal em que a prática ou o paradoxo político confronta a forma (o Direito) e a força (violência). Consideremos três cenários em que os conflitos específicos da prática política cedem ao apelo ético da justiça:

1º cenário: no debate público onde se deve praticar formas apropriadas de deliberação política. Tais deliberações proporcionadas na discussão pública de um espaço público estabelecem o regulamento provisório e revisável de uma *ordem de prioridades* dos bens primeiros, advindos da concorrência das *esferas* de justiça. Esse é o caso da discussão cotidiana de um Estado democrático de direito em que se considera que a deliberação - em vistas da *eubolia* - coincide com a discussão pública, quer dizer, com o estatuto público (*Öffentlichkeit*) já reclamado pela *Aufklärung*. Aqui a *phronésis* coincide com o julgamento em situação que, no contexto das democracias modernas, advém dos processos eletivos livres.

2º cenário: na medida em que é conquistado o espaço de deliberação e de suas regras se problematiza os fins do *bom* governo. Seriam: a segurança ou a liberdade? Que igualdade, se é que ela é exequível? A prosperidade ou a solidariedade? o desenvolvimento ou a sustentabilidade? Um recurso ao viés ideológico da questão pode ser, então, invocado, mas Ricœur insiste noutro aspecto: “o debate sobre o “bom” governo faz parte integrante

da mediação política através da qual nós aspiramos a uma vida cumprida, à “vida boa””³⁴.

Que o debate é pertinente apesar das ambigüidades atestam os grandes pensadores políticos de Platão a Tocqueville. Que é provavelmente indecível somente reforça a necessidade de mediação do conflito. Aqui a *phronèsis* se identifica com a pesquisa da *boa* constituição e a *eubolia* não tem outro ponto de sustentação que não seja a convicção dos atores políticos que imbuídos de senso de justiça tomam decisões históricas.

3º cenário: mas tanto o espaço de deliberação da prática política, quanto os conteúdos a deliberar precisam de uma condição de possibilidade ou de uma justificação. Assim, muito sumariamente atingiremos uma zona de conflitos fundamentais: a crise de legitimação da democracia.

Veja-se a democracia como instrumento da justiça na medida em que efetua um controle sobre o Estado enquanto instância de violência consentida. É, nesse contexto, que adquire mais amplitude a perspectiva de que a justiça deve sujeitar a dominação ao controle do poder em comum.

Que a democracia não elimina o conflito é uma conquista fundamental e que ela é a mais frágil das instituições não é menos evidente, mas, seguindo com Claude Lefort, além de institucionalizar o conflito, ela não encontra uma base que justifique o recurso à dominação ao qual o querer viver junto dos homens se submete³⁵. Como equacionar a sua *indeterminação última* de fundamento?

³⁴ SM, p. 301.

³⁵ Para Lefort essa ausência de fundamento ou esse se fundar em si mesma que é um lugar vazio, é o que atesta a fragilidade da democracia. De Claude Lefort: *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981; *Essai sur le politique*. Paris: Seuil, 1986. Sobre o pensamento da democracia em Lefort: Cf.: Habid, Claude.; Mouchard, Claude (org) *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, 1993.

Encontraremos, para Ricœur, *razões* de se preferir a democracia a outras formas de governo se promovermos a recuperação do significado do contrato social fictício retomado em sua formalização por Rawls e na medida em que empreendermos uma hermenêutica das tradições culturais fomentadoras da história ocidental, naturalmente capaz de confrontar a prova crítica da *Aufklärung*. Essa a resposta frente à crise de legitimação empreendida pelo que Ricœur chama de *bom conselho*, quer dizer, este que tem em suas bases a lembrança dos começos e recomeços. Então a “*Sittlichkeit hegeliana -ela que também se enraíza nas Sitten - verifica-se como equivalente a phronèsis*”³⁶, uma *phronèsis* pública.

Ao pensar aristotelicamente na *isotés* grega e na *equidade* - que recupera o senso de justiça após os casos omitidos pela generalidade da lei - compreendemos o efeito de equilíbrio que a justiça desempenha sobre a tensão entre poder e dominação.

5.2. PLURALIDADE DAS PESSOAS E CONFLITO

Continuamos, no entanto, no aprendizado da ipseidade do si que é um aprendizado da alteridade e será justamente a propósito do destino da alteridade no plano moral que se instalará esse segundo nível radical de conflitualidade frente agora ao impasse que se detém sobre o segundo imperativo categórico: “*Age de maneira a tratar a humanidade ao mesmo tempo como fim, jamais como simples meio*”. O impasse é prático e remete à relação entre a humanidade e o respeito devido às pessoas na medida em que se deve tratar a humanidade na sua própria pessoa e naquela de outrem como um fim e não como um meio. Para esse novo drama, pensa Ricœur, não haverá outro recurso que não seja uma outra apelação a *phronèsis* que se inclinará para as pessoas.

³⁶ SM, p. 304.

Não se trata de considerar a idéia de humanidade como vazia porque assim não haveria conflito, mas há uma ruptura ou um descompasso entre o respeito da lei implicado com a universalidade das regras e o respeito da pessoa que Ricœur não cessará de destacar a favor da evocação ética da solicitude. Se recordássemos Lévinas diríamos que a noção de humanidade, conforme a generalização da pluralidade dos homens ou na forma de *todo ser racional*, perde o infinito ou a indizibilidade de cada rosto e de sua irreducibilidade formal.

Por certo o caráter formal das máximas em Kant não deve iludir: Que a forma não é um conteúdo é uma coisa, que a forma não se aplica a conteúdos é outra. As máximas que se tornam deveres não são invenção ou dedução transcendental. O imperativo é o critério de universalização das máximas, mas ele não é a máxima nem a produtividade situada das máximas procede dele³⁷.

Para Ricœur é na direção da provação kantiana das máximas que encontraremos o núcleo do conflito entre a lei moral e as pessoas, uma vez que a solução formalizada do humano indis põe e enfraquece a presença da alteridade das pessoas.

Assim, pode-se apontar dois trajetos na provação das máximas: i. Kant segue um trajeto que Ricœur chama de ascendente e que, em dois tempos – submissão à regra de universalização e prova de contradição interna do conteúdo moral da máxima-, subsume a máxima sob a regra conforme um retorno ao único julgamento sem conflito que é aquele de si-mesmo em seu uso da razão prática; ii. o outro trajeto, agora num caminho descendente, é onde o conflito se anuncia porquanto procedendo da máxima à ação efetiva encontra com a alteridade de outrem e com a possibilidade efetiva de lhes causar danos reais.

³⁷ Como Höffe comenta, “ o processo de universalização, verificando o caráter moral das máximas, efetua-se por uma experiência mental [...] O que é demandado aqui, é uma pura reflexão racional que verifica a qualidade moral ou não moral das máximas (Höffe, O. *Introduction à la philosophie de Kant –La morale, le droit et la religion*. Paris: Vrin, 1993. p. 105).

Kant não divisa o conflito porque permanece fiel à fórmula de que o diverso do si somente o é por analogia com o si, de modo que o que efetivamente é levado em conta é a integridade do si que já se bastou e se cumpriu quando fez da máxima um dever. Para exemplificar que Kant permanece inclinado, em última instância, à subjetividade monadológica e monologal no plano moral - desconsiderando a dialogicidade e a efetividade que devem ser levadas em conta na regra de universalização e que Apel-Habermas procuraram corrigir com a *pragmática transcendental* proposta pela teoria discursiva da ética - com o prejuízo conseqüente da alteridade dos outros homens, Ricœur se debruça sobre o conceito de *promessa*, que lhe é caro e que, além de se prestar à testagem da provação kantiana das máximas, envolve precisamente a relação forte de si com a diversidade de si.

Então, de início, pergunta-se se com a condenação da máxima rebelde que é a *falsa promessa* não estamos somente ocupados com a integridade de si, ainda que, neste caso, é a humanidade do outro que está sendo tratada como meio. Na *Doutrina da virtude* – primeira parte da *Doutrina Elementar da Ética*, na segunda seção, sob o título *Do dever do homem para com ele mesmo, considerado unicamente como ser moral* -, Kant analisa a mentira e determina: “O maior golpe dirigido ao dever do homem para consigo mesmo considerado unicamente como ser moral (relativamente a humanidade em sua própria pessoa), é o contrário da veracidade: a mentira”³⁸.

Com a análise do exemplo da falsa promessa, sucede que a contradição interna que verifica a máxima não está nela, mas na indisposição da vontade em produzir uma máxima

³⁸ Kant, E. *Métaphysique des mœurs II – Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*. Paris: GF – Flammarion, 1994. p. 283. Nesse capítulo da *Doutrina da virtude*, que aborda os deveres perfeitos relativos a si mesmo, Kant ainda prossegue citando Salústio: *aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere* ou “*se exprimir abertamente de uma maneira, pensar secretamente de uma outra no fundo de seu coração*”.

universalizável. Mais ainda, essa proposição de um dever que não será cumprido se organizou em benefício ou com a exceção de si, numa peripécia da astúcia da razão que tomou o outro como meio. Mentir ou não mentir interessam somente à integridade e ao respeito de si. Mas, pensa Ricœur, talvez se dê o caso de irmos mais longe: “*não é de preferência a integridade pessoal que está em jogo nos deveres ditos para com outrem? Não é si mesmo que se despreza em pronunciando um falso sermão?*”³⁹

A trajetória ascendente de provação das máximas é mesmo coerente com esse zelo de si. Por isso que, enfraquecida a alteridade, o conflito fica atenuado. Ele se explicita quando a provação da máxima encontra outrem na situação concreta com seus móveis, suas ocasiões e seus desdobramentos.

Porque a integridade de outrem também conta e cada pessoa é também uma exceção, a promessa redescobre o sentido do cumprimento de onde se ajunta ao empenho à palavra dada aquilo que Ricœur denominou o princípio da fidelidade ou “*a obrigação de cumprir suas promessas*”⁴⁰, cuja densidade pode ser apreendida e avaliada pela aproximação da noção de fidelidade às lições marcelianas sobre a disponibilidade.

A promessa deve ser compreendida como a experiência concreta que põe em obra a idéia de fidelidade segundo uma sorte de disponibilidade criadora entretecida por toda uma rede de noções que Marcel pôde promover. Rede nocional que: i. de um lado principia pelo engajamento – prometer é engajar o futuro, apesar de todas as mudanças ou imprevistos que hão de vir - e segue até a atestação, considerada a partir de um ponto de vista ontológico relativo ao modo de permanência que a fidelidade experimenta⁴¹; ii. de outro

³⁹ SM, p. 308.

⁴⁰ SM, p. 310.

⁴¹ Sobre a fidelidade Gabriel Marcel defenderá num balanço de percurso publicado numa coletânea em 1947: “... eu penso em particular que a frase que figura em Ser e Ter: o ser como lugar da fidelidade dá,

lado, se alimenta igualmente com a idéia invertida de indisponibilidade que confronta as redes temáticas do *ser* e do *ter*, da esperança como um *dar crédito*, dos lugares tópicos do conceito de *problema* frente aquele de *mistério*, entre outras implicações conexas e derivadas.

Nietzsche, já se registrou, no caminho de seu propósito de desconstrução do *cogito*, do sujeito como multiplicidade, ficou intrigado com o acontecimento da promessa. Ricœur segue com Marcel para quem eram os círculos cartesianos do si ou da fidelidade como fidelidade a si mesmo, em que a autonomia kantiana se enredava, que estavam ou deveriam ser rompidos pela progressão da idéia de disponibilidade. A disponibilidade de que fala Marcel sob a dimensão do ontológico, não é nunca um *dispor de...* no modo da constância de si que oferece uma disponibilidade do *ter* ou daquilo que se tem posse ou domínio, mas corresponde ao *se dispor a...* ou ao “*permanecer disponível para (o futuro, os outros, a graça, Deus...)*”⁴². Então, o modo de permanência revelado é a manutenção de si que, sob a condição da *disponibilidade para...*, é aberta ou estruturalmente dialógica e assentada sobre o princípio de reciprocidade, que, como anteriormente se declarou no capítulo da perspectiva ética, está fundado na solicitude.

Assim, Ricœur retoma o conceito capital de promessa e sua dimensão de reciprocidade no âmbito do lance dialético entre a ipseidade e a alteridade, para encontrar o

retrospectivamente, a chave de minhas pesquisas anteriores ao mesmo tempo que anuncia tudo o que devia se seguir” (Marcel, G. *Regard en arrière*. In Delhomme, Jeanne (org). *Existentialismen chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Libraire PLON, 1947, p. 318). Ricœur, desde os primeiros estudos de *Soi-même*, quando recorre a teoria dos *speech-act* de Searle já sustenta que o exemplo da promessa como enunciado performativo “*representará um papel decisivo na determinação ética do si [...] Dizer ‘eu prometo’ é prometer efetivamente, isto é, engajar-se a fazer mais tarde e- nós o dizemos imediatamente- a fazer para outrem o que eu digo agora que eu farei*” (*SM*, 57). Destaque-se ainda que a meditação marceliana sobre a relação entre fidelidade e disponibilidade no bojo do nexa entre ontologia e ética é arquitetônica para Ricœur. Cf.: Ricœur, P. *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*. In *L2*.

⁴² Ricœur, P.. *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*. In *L2*, p. 72. Vladimir Jankélevitch também em sua análise da fidelidade como *virtude do mesmo* recorda da *Constantia sapientis* dos estóicos. Cf.: Jankélevitch, V.. *Traité des vertus II – Les vertus et l’amour*. Paris: Flammarion, 1986.

cerne ou a possibilidade do conflito moral no horizonte da pluralidade das pessoas em situações que resistem à generalização do humano: à exceção a meu favor equivale a exceção a favor de outrem. Seguir-se-á daí um preceito da sabedoria prática forjada com a solicitude crítica, quer dizer, posterior ao conflito dos deveres. Declarara-se: “*a sabedoria prática consiste em inventar as condutas que satisfarão o mais possível à exceção que demanda a solicitude traindo o quanto menos à regra*”⁴³.

De fato, para Ricœur há conflitos dilacerantes que exigirão a intervenção do julgamento prudencial ou da sabedoria prática. Eles serão peculiares às questões relacionadas aos *health care* de que fala Engelhardt, como por exemplo, “*a definição da morte, a eutanásia, o abortamento, o infanticídio, o consentimento livre e informado do paciente, a recusa de tratamento, a utilização dos recursos privados e públicos, a propriedade, as taxas, o papel do Estado, etc*”⁴⁴ ou, em geral, as questões relativas à relação entre as tecno-ciências, o poder- no sentido da confrontação da vontade de potência da técnica e do *phronimos* instado pelo caráter plural do debate público - e a ética. De outro modo, ocorre que tais questões se apresentam como indutoras referenciais da renovação ética contemporânea⁴⁵.

⁴³ SM, p. 312.

⁴⁴ Cf.: Weyembergh, M.. Before and after virtue. In Hottois, Gilbert (org). *Aux fondements d'une Éthique contemporaine – Hans Jonas et H. T. Engelhardt*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. p. 195. Também: Cf.: Engelhardt, H.T. *The Foundations of Bioethiques*. New York: Oxford University Press, 1986; Brody, B. A, Engelhardt, H. T. *Bioethics. Readings and Cases*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall, 1987.

⁴⁵ Há várias iniciativas de fundação bioética. Entre elas, não obstante a divergência sobre a condição humana, a pergunta se dirige à civilização tecnológica, seja com a empresa fundacional de Jonas em seu *tractatus technologico-ethicus* que é como podemos tratar o livro chave *Das Prinzip Verantwortung. Versucheiner Ethik für die technologische Zivilisation*; seja com o empenho de Engelhardt que em seu *Foundations of Bioethics* elege o primado do princípio da autonomia no exercício ético-prático.

5.3. AUTONOMIA E CONFLITO

Ricœur, como destacamos anteriormente, alegava duas razões para inverter o caminho do *si* sob a demarcação da sabedoria prática⁴⁶. Há, parece-nos ainda, uma terceira alegação, por demais explícita, em se concluir a *pequena ética* com esse retorno ao *si*: É que todo o esforço de *Soi-même* foi dado numa investidura do *si*, cuja reflexão constitutiva fora talhada pelo outro, incluso aí a dimensão política e institucional do *cada um*. Foi um arco de *si* a *si* que um trabalho de fenomenologia hermenêutica engendrou e cuja *via longa* de realização encontra sua defesa primária no fato de não se estar desenvolvendo mais que a trajetória reflexiva de consecução do *si*.

O conflito que se rastreou no caminho invertido do imperativo, isto é, desde o reino dos fins, passando pela esfera interpessoal, deve ser encontrado agora, como cumeada da crítica da moral, no âmbito do metacritério da moralidade: a autonomia moral. Permanece que a autonomia está no cerne da ontologia kantiana dos *seres razoáveis*⁴⁷. A autonomia, Kant nos diz, é “*o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza razoável*”⁴⁸.

Esse procedimento crítico, parece a Ricœur, deve ser viabilizado para que a investigação da ipseidade moral não seja negada, mas realize sua tarefa própria na constituição da trajetória da ipseidade. Do ponto de vista da ética, o caminho, até aqui conquistado, expressa e converge para uma confrontação entre a perspectiva contextualista

⁴⁶ Quais sejam: i. eliminar uma expectativa relativa à cogitação da *Sittlichkeit* como uma terceira instância da Pequena Ética, após a base ética e a moralidade; ii. explicitar os conflitos que dependem da prática política como pano de fundo do conflito no plano interpessoal relativo ao impasse entre a norma e a solicitude e, daí, atingir os conflitos da autonomia que finalmente completa a inflexão da sabedoria prática sobre a moralidade.

⁴⁷ Perelmann focaliza essa questão em seu estudo sobre a argumentação.

⁴⁸ Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tome I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 117. Também Tugendhat ressaltará: “*O que Kant quer pois dizer, quando diz que o imperativo na 1ª fórmula implica a 2ª fórmula, é que, quando nos relacionamos com outros no modo da 1ª fórmula, isto implica que nós não os instrumentalizamos*” (Tugendhat, E, *op. cit.*, p. 154).

e a orientação universalista que atendem a um amplo espectro do debate contemporâneo em filosofia moral. Desse modo, pode-se anunciar sua tese nuclear em filosofia moral que atende aos requisitos da fenomenologia hermenêutica do si:

não há lugar para um trágico da ação se a tese universalista e a tese contextualista não devessem ser mantidas cada uma num lugar que fica por determinar, e se a mediação prática suscetível de superar a antinomia não fosse confiada à sabedoria prática do julgamento moral em situação.

Segue-se que a estratégia de tais cometimentos se arquiteta sob três críticas ou revisões propositivas ao formalismo kantiano já que o modo de ser do *cogito* que lhe é subjacente confronta com a conquista construída da manutenção de si, quer dizer, com a ipseidade e a alteridade nela implicada. Temos:

i. *a problematização do primado kantiano do princípio de autonomia*, frente os outros dois princípios – pluralidade das pessoas e reino dos fins associado ao princípio de justiça.

Sabe-se que, para Kant, a máxima diz respeito ao “ *princípio subjetivo da ação, segundo o qual o sujeito se faz ele mesmo uma regra(definindo como ele quer agir)*”⁴⁶ e é, desse modo, que o princípio supremo da Doutrina dos Costumes é encontrado com esse *se fazer regra*, estabelecido com uma máxima fundadora, aquela que expressa a afirmação da liberdade pela autonomia da vontade, quer dizer, a fórmula matriz do imperativo categórico.

Nos moldes da autonomia, como uma exigência auto-fundante, a origem do dever remonta à consciência moral que é a consciência de uma lei que ela mesma se dá, de sorte

⁴⁶ Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tomo I) – Introduction à la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 178

que o respeito do outro - na figura de *outrem* ou de *cada um* - deve sempre ser remetido ao respeito da lei moral⁴⁷.

Mas a autonomia é afetada, como se aventou em outro momento a propósito das aporias que atingem a liberdade⁴⁸. Na verdade, os passos precedentes devem ser estimados como condizentes à indução dessa assertiva e por isso adquirem um foro mais lisível e articulado. É porque a sabedoria prática ocorreu aos conflitos da regra de justiça e ao conflito entre um primado da humanidade sob a pluralidade dos homens que a aposta sem mais na autonomia – que é solidária de tais imperativos, senão dedutiva, ao menos analogicamente - se vê questionada⁴⁹. Afinal uma dada historicidade do julgamento na comunidade dos homens e uma dada singularidade das situações que os desafiam a agir, não podem não afetar a impertubabilidade ou auto-suficiência pretendida da autonomia. Se não há esferas especificáveis como exclusivas e universais no reino dos fins e se há alteridade, pode-se perguntar pelo alcance da autonomia ou pelo que se integra a ela⁵⁰.

⁴⁷ Esse caráter de dependência que procede do respeito da lei moral, somente reforça o que Habermas denomina de monologismo das formulações kantianas do imperativo categórico. Cf.: Habermas, J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.

⁴⁸ Cf.. a seção 3.1.1. O *si* e a prova da norma, principalmente a sua parte final. Tratam-se de três aporias: i. a veneração da liberdade pela lei, que ligada ao discurso de um dever absoluto, faz Tugendhart lembrar Schopenhauer que denominava tal argumentação como uma *contradictio in adjecto*, originariamente identificada com uma moral teológica; ii. a condição do dever como móvel e o problema do mal radical interior à liberdade.

⁴⁹ Como Kant argumenta: “ *com efeito, as três maneiras mencionadas de se representar o princípio supremo da moralidade são, no fundo, tantas fórmulas de uma única lei, de modo que cada uma reúne, por si mesma, as duas outras*” (Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tomo I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 118). Todas as máximas têm uma forma (universalidade), uma matéria (um fim) e uma determinação completa (um sistema ou uma natureza) e, certamente, podemos percorrer os imperativos considerando que as subjetividades e a idéia prática de um possível reino dos fins têm um nexa na natureza razoável dos seres vivos dotados de liberdade.

⁵⁰ Contudo, consoante com uma moralidade pós-convencional, devemos lembrar que a defesa da emancipação como bandeira da razão tinha em mira o combate à heteronomia representada pela tradição ou pela ordem natural das coisas -índices do pior dos cativeiros para epígonos da Ilustração como Kant. A passividade e a tutela expressavam a minoridade da razão, quer dizer, a submissão ou renúncia à responsabilidade de si transferida para o outro da sensibilidade ou da autoridade. A moralidade em Kant tratava justamente da liberação moral e política do homem de razão. Não obstante, o outro de que Ricœur nos fala não quer romper com o projeto crítico da autonomia, mas leva em conta a sua receptividade diante da alteridade, seja na ordem da tripla afetação interior – as aporias da liberdade-; seja na ordem da afetação

ii. a crítica do *uso restritivo do critério de universalização*, quer dizer, o preceito de que, para ser moral, o teste enfrentado pela máxima é a não-contradição, não da vontade como no caso da falsa promessa, mas no interior de um sistema formal que submete um caráter de demonstrabilidade, organizado sob a interiorização da norma e a sua prova de universalização. Surge, então, um problema de derivação que não se ocupa da novidade das máximas ou de seu valor próprio para um sistema moral- segundo a sua contradição ou não-contradição-, mas de seu valor no sistema moral. Ora, como a produtividade de deveres que implica em sua pluralidade - deveres estritos, deveres amplos, deveres para consigo, deveres para com os outros – pode gerar um sistema dinâmico e extensivo, se o sistema de moral é submetido a um modelo de coerência lógica que, então, pode estar submetido ao impasse, que hoje reconhecemos, entre consistência e completude?⁵¹

O fardo de um sistema de deveres incompatível com os deveres derivados relativos à produtividade do novo tem o peso do trágico da ação. A razão se vê aqui tão limitada como a tradição e suas constantes. Nesses moldes, o modo de verificação das máximas relembra, refazendo a trajetória regressiva da justificação no enalço do caminho progressivo da efetuação da ação, o conflito insolúvel de Creonte, de modo que a solução

exterior - a dialogicidade com o outro, suposta com a regra de reciprocidade e com a regra de justiça nas instituições.

⁵¹ Kant, a propósito de uma dada analogia entre a máxima e lei, considera uma outra possibilidade de designar o imperativo categórico. É, diz-nos ele: “na medida onde o valor da vontade, enquanto ela é uma lei universal para ações possíveis, tem alguma analogia com o encadeamento universal da existência das coisas segundo leis universais, a qual constitui a dimensão formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode também se exprimir desta maneira: “Age segundo máximas que possam ao mesmo tempo se tomar elas mesmas por objeto como leis universais da natureza” (Kant, E. *Métaphysique des mœurs (Tomo I) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994. p. 118). Aliás, atento à analogia teórico-prática do kantismo, objeto noutra momento da crítica de Ricœur a Kant, Tugendhat questiona: “O que Kant compreendia por a priori, na Crítica da Razão Pura, ele o definiu exclusivamente para juízos. Um juízo é a priori quando ele é verdadeiro ou falso independente da experiência. Como então se deve compreender que uma norma tenha um caráter a priori? E contudo Kant já faz isto logo no prefácio da Fundamentação, como se isto fosse a coisa mais evidente do mundo” (Tugendhat, E, *op. cit.*, p. 102). A crítica de Apel quer também clarificar o caráter analógico da linguagem kantiana e de seu formalismo. Sua reflexão sobre a racionalidade quer precisamente encontrar a mediação dialética necessária entre objetividade e subjetividade e, também, estabelecer as bases do discurso intersubjetivamente válido.

trágica triunfa inexcedível sobre a singularidade das situações em suas especificidades e novidade, sociais e históricas⁵².

Para Ricœur, a pergunta pela multiplicidade dos deveres deve levar em consideração a sua possibilidade de formar sistema e não, antes, de contradizer um sistema. O exemplo do *raciocínio jurídico* lhe parece estimulante para se mediar, reconhecendo-se as diferenças, uma orientação mais construtiva de coerência de um sistema moral.

Na teoria jurídica a questão se dirige à possibilidade da argumentação ou das interpretações construtivas não previstas, por exemplo, relacionadas com os dilemas morais ou os *hard cases*, os casos sem precedente ou sem jurisprudência - que façam frente ou se coloquem como alternativa à tese do arbítrio defendida pelo positivismo jurídico ou à tese da demonstrabilidade e suas condições de rigor⁵³. Efetivamente, se seguimos a tese de Dworkin e sua teoria jurídica inclinada sobre o modelo narrativo de interpretação ou de coerência narrativa, deve-se reconhecer a iniciativa de coerência do sistema segundo “o famoso princípio hermenêutico da interpretação mútua da parte pelo todo”⁵⁴.

⁵² Isto posto, poderemos inquirir se o enrijecimento ou fechamento não é característica exclusiva a que estão submetidos os sistemas fundados na tradição.

⁵³ Do mesmo modo que ambas, interpretação e argumentação, confrontam com o discurso demonstrativo, a diferença entre elas deve ser considerada. Pode-se verificar tal diferenciação, pelo fato de que a racionalidade interpretativa remete à inteligência hermenêutica e a racionalidade argumentativa recorre, como em Apel-Habermas, ao discurso da universalidade prática. Pode-se, então, retomar na esfera jurídica algo como a polêmica que mobilizou Habermas contra Gadamer: crítica *versus* tradição.

⁵⁴ Ricœur, P.. Interpretação e/ou argumentação. In *LJ*, p. 168. O modelo de Dworkin é limitado para Ricœur na medida em que ele impede de levar a interpretação a uma mediação com a teoria da argumentação jurídica, defendida por teóricos como Robert Alexy ou Manuel Atienza, cuja pretensão de coerência da argumentação jurídica no sistema é investigada no âmbito da discussão prática normativa geral. Realmente o modelo da argumentação jurídica, com Perelman ou Alexy confronta com a demonstrabilidade, mas identicamente não deixa, como toda teoria crítica em geral, de se submeter às limitações específicas da instância judiciária, dentre as quais o fato de que o juiz não é o legislador. Contra a tese da demonstrabilidade ou do arbítrio, Ricœur defende a dialética entre a interpretação e a argumentação. Cf.: de Dworkin: *A Matter of Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1985; *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977; de Perelman: *Traité de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992; de Alexy: *A Theory of Legal Argumentation*. Oxford: Clarendon Press, 1989; de Atienza: *Teoría de la Argumentación Jurídica*. Madrid, 1989. Os *hard cases* apresentam condições oportunas para uma comparação entre argumentação e interpretação. O escândalo do sangue contaminado que ocupou a *mídia* e os tribunais

Nesse contexto, uma empreitada que remete à coerência do sistema jurídico relacionado ao sistema moral pode ser identificada no livro *The theory of morality* de Alan Donagan que Ricœur faz questão de destacar⁵⁵. Nesse curso, pode-se, com as dificuldades e méritos destas lições, redimensionar a pretensão de universalidade do sistema moral que, reconstruído numa via de mão dupla com o aprendizado dos sistemas jurídicos, encontra os problemas vinculados à historicidade da moral concreta.

iii. finalmente, a última crítica do formalismo que deve ser levada a efeito será verificada com a reinterpretação da herança kantiana e da tese universalista que Ricœur julga exemplar: a teoria discursiva da ética proposta por Apel e Habermas.

Naturalmente não será o caso de se promover uma análise completa de suas ambições, seja no âmbito da fundamentação da normatividade moral ou de uma fundação última, uma *Letzbegründung* da moral defendida por Apel; seja no âmbito da teoria da argumentação ou das possibilidades de vinculação entre expectativa normativa e atividade comunicacional. A par do reconhecimento de que o caráter consequencialista e dialógico da teoria discursiva da ética na pesquisa do *melhor argumento* – não num sentido adjetivado, mas no sentido comparativo, fruto de um procedimento comunicativo – é capaz de sustentar a validade de uma norma ou a sua justeza moral, interessa a Ricœur esclarecer que o empenho “*de justificação das normas da atividade comunicacional tende a ocultar os*

franceses em meados dos anos 90, não suscita somente a questão que Apel coloca a propósito da responsabilidade moral no modelo weberiano, ele, também, tem as características dos *hard cases*.

⁵⁵ Donagan, A. *Theory of morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. Diz-nos Ricœur: “*Este tem empreendido a reposição da chancela da empresa kantiana de derivação de uma pluralidade de deveres a partir do imperativo do respeito devido as pessoas enquanto seres racionais, levando-se em conta os recursos construtivistas do modelo jurídico, mas em o subordinando como em Kant a legalidade à moralidade*”(Ricœur, P., *SM*, p. 323).

conflitos que reconduzem a moral em direção de uma sabedoria prática tendo por cenário o julgamento moral em situação”⁵⁶.

Ora, essa recondução ao conflito na consecução da teoria discursiva da ética – objeto privilegiado da peleja como o contextualismo –, se reflete do kantismo. Sua proposta de fundamentação da moral, cujo teste de universalização assentado sob a exigência discursivo-normativa não foge a um formalismo que será, agora, avesso a tudo o que possa ser referido ao que se compreendeu por *convenção*. Doravante a idéia de convenção reproduzirá na forma de uma heteronomia intersubjetiva, a heteronomia subjetiva das inclinações, denunciada e pretensamente vencida por Kant e seu empenho estratégico de purificação pela razão que, enquanto tal, é pura e prática⁵⁷.

É nesse horizonte de renovação formal, que integra forma e conteúdo dos imperativos e reedita a prova de universalização com a instrução pragmática e dialógica, que Ricœur identifica para a sua pesquisa da significação moral da ipseidade, a força de uma fundação do si que, não obstante, permanece no trajeto regressivo da justificação. Convergingo sobre essa orientação está o fato de que, para Habermas, o princípio embaixador – *clef de voûte* – da ética da discussão relaciona *exigência normativa de validade* e *exigência de verdade*. Opondo-se ao veredicto de McIntyre sobre a relação indisponível entre o domínio da prática e a racionalidade, Habermas explicita esse cuidado da validade ou da fundação na razão ao introduzir o terceiro capítulo de *Morale et*

⁵⁶ SM, p. 326.

⁵⁷ Se comparamos o significado da idéia de convenção no plano moral em Habermas com o conceito de interesse e seu papel na esfera teórica, veremos que há aí um esforço de purificação cujo compromisso com a razão se libera das sobredeterminações que figuras como Gadamer e Ricœur, no âmbito da racionalidade hermenêutica, identificavam, respectivamente, como historicidade e condição da liberdade concreta. Por *A crítica das ideologias* em Habermas devemos entender uma alternativa a *A hermenêutica das tradições* em Gadamer. De fato, é nesse cenário que, para Habermas, deve-se opor o conceito de razão ao conceito gadameriano de autoridade ou preconceito, reconstruídos da aplicação da noção heideggeriana de pré-compreensão a temas oriundos do romantismo alemão.

Communication intitulado *Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion*. Ele comenta: “Ora isso está contestado, desde Kant, por certas éticas cognitivistas que permanecem, de uma maneira ou de outra, vinculadas à idéia que questões práticas são ‘suscetíveis de verdade’”⁵⁸.

Não se contesta a realidade da discussão prática, diferentemente da ficção do contrato social. No entanto, a pretensão de universalidade da argumentação moral não leva em consideração as condições históricas de efetuação dessa discussão prática. Não deve iludir que a exigência consequencialista do princípio U estabelece de fato que a validade das normas deve garantir a satisfação dos interesses das pessoas concernidas, mas, somente, os *interesses universalizáveis*. Habermas não precisa quais são os interesses universalizáveis, contudo, podemos ver aí, como em Husserl, a necessidade de fundamentação combatendo os argumentos céticos contra o acordo moral, que não são os mesmos argumentos que a perspectiva contextualista reclama com a divisa da historicidade das escolhas⁵⁹.

Como para Ricœur a relação entre a perspectiva ética e o momento moral não é excludente mas dialética, de modo que estima e respeito são figuras da manutenção do si, sua proposição será de superar o curto-circuito entre o trajeto da justificação e o trajeto da efetuação da ação pela mediação ou arbitragem do julgamento moral em situação. E é esta orientação que, ao problematizar o antagonismo entre *argumentação* e *convenção*, reivindica uma dialética entre *argumentação* e *convicção*⁶⁰.

⁵⁸ Habermas, J.. *Morale et communication – Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 2006. p. 64.

⁵⁹ Diferenciando cultura política de cultura no sentido mais geral ou etnográfico do termo, Habermas trata de mediações entre o universalismo da sua posição e o contextualismo da posição de Charles Taylor.

⁶⁰ Ricœur defende “uma reformulação da ética da argumentação que lhe permitiria integrar as objeções do contextualismo, ao mesmo tempo que este tomaria a sério a exigência de universalização para se concentrar sobre as condições do pôr em contexto desta exigência” (*SM*, p. 333). Como Habermas, ele mesmo,

Assim, os conflitos suscitados pelos três momentos da moralidade no desdobramento do imperativo categórico e que, finalmente, mobilizarão a sabedoria prática, podem ser replicados no horizonte dessa nova prova de universalização na forma de um conflito entre universalismo e contextualismo. Então, os conflitos relativos à regra de justiça que conduziram Rawls à noção de bens sociais primeiros e que mobilizou a admissão das esferas de justiça; ou relativos à divergência entre o respeito da lei e o respeito devido às pessoas, são, respectivamente, submetidos ao caráter histórico e comunitário da distribuição justa dos bens evocados e a pesquisa indecisa de soluções informadas em face da sociedade tecnológica⁶¹.

Finalmente, como Rawls o reconhecerá a propósito do uso da razão prática, a argumentação, quando introduzida no trajeto progressivo da efetuação, que é utilizada na pesquisa ou na discussão prática do melhor argumento é instada a finitude e falibilidade da razão humana⁶². Por isso, Ricœur a reconhece como um jogo de linguagem que se posiciona “*não somente como antagonista da tradição e da convenção, mas como instância crítica operando no seio das convicções que ela tem a tarefa não de eliminar, mas de conduzir ao nível das ‘convicções bem pesadas’, naquilo que Rawls chama um equilíbrio refletido*”⁶³.

Mas, então, já estamos diante da prova da sabedoria prática que é onde o si mesmo está todo inteiro.

esclarecerá, “*as exigências normativas de validade tem por função coordenar a ação na prática comunicacional cotidiana*”, de sorte que, ele prossegue: “*as argumentações morais servem pois para reabsorver, no consenso, conflitos nascidos na ação*” (Habermas, J, *op. cit.*, p. 88).

⁶¹ Tal pesquisa, no curso da história, reflete esse caráter da ética contemporânea, particularmente o capítulo da ética aplicada e induzida pelo desenvolvimento das ciências e das técnicas.

⁶² Cf.: Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993; Pourtois, H. *Le point de vue moral et le principe d’universalisation. De Kant à Habermas* <<http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH48html>>. Acesso em 05/06/03.

⁶³ Ricœur, P, *SM*, p. 335. Para Ricœur a conexão mais expressiva e delicada entre deontologia e teleologia se encontra “*no equilíbrio refletido entre ética da argumentação e convicções bem pesadas*” (*M*, p. 335).

Assim, a *pequena ética* cumpre a sua tarefa. Edificada sobre a trilha da hermenêutica do si, ela teve a incumbência de descrever a efetividade do caráter *ipse* do si forjado com a alteridade de outrem. É desse modo que devemos compreender, no curso dessa trajetória, a incursão sobre várias reflexões morais, com suas contribuições e seus limites.

O se fazer e se compreender a si-mesmo do si dá-se num empenhamento reflexivo e crítico, de modo que a questão da cisão ou da dialética em torno da vida boa e da moralidade foram integradas à constituição da identidade moral como constituição da própria identidade ou, se recordamos Charles Taylor, das fontes do si.

CAPÍTULO 6º: POR UMA ÉTICA DA CONDIÇÃO HUMANA: O DIÁLOGO NECESSÁRIO, O TOPOS, A PROPOSIÇÃO

Nos três capítulos anteriores nos debruçamos sobre a *pequena ética*, desde o início concebida por Ricœur num itinerário ético-moral da constituição da ipseidade. A persistência na idéia de itinerário, que também tem o caráter de uma itinerância, é uma demarcação reiterada que necessitamos resguardar se quisermos sustentar a coerência na intenção reflexivo-existencial que, acrescida de um compromisso crítico, deve, ao nosso ver, assinalar a obra deste pensador.

Antes, procuramos construir um discurso de unidade (capítulo 1º) e de filiação (capítulo 2º) favoráveis ao que sucedeu como um explicitamento da *pequena ética*. Tal estrutura de recepção pretendeu se desincumbir de seu acolhimento como uma realização esperada e conseqüente. Mais que isto, esta estrutura se dividiu solidária de uma filosofia prática associada com a liberdade existencial e com a perspectiva reflexiva anteriormente declarada da afirmação de si como tarefa (*Aufgabe – Aufgeben*). Neste caso, a recepção já pretendeu se alinhar como uma contribuição à compreensão da *pequena ética* como visada da obra ricœuriana.

Agora, parece-nos que após o deslindamento da *pequena ética* podemos significar melhor o seu lugar ou o lugar que lhe imputamos no projeto de Ricœur. Este é o escopo desta última etapa do trabalho de onde se destacarão os dois últimos capítulos e suas tarefas ou pretensões.

Neste sexto capítulo, proceder-se-á a um resgate da demanda ética contemporânea como exigência natural, particularmente orientada para três eixos de problemáticas e respectivas interlocuções privilegiadas por Ricœur, quais sejam, um recurso às orientações: a) contextualista e sua tradição aristotélica e b) universalista e sua herança kantiana; c) uma

exigência ético-ontológica que convoca e contrasta com Heidegger e Lévinas. Quanto à delimitação numa confrontação entre contextualismo e universalismo deve-se ter em conta, a despeito de sua importância em geral para a filosofia moral, a sua articulação na *pequena ética* e a aspiração ricœuriana de promover a sabedoria prática à mediação desta confrontação ou antinomia; quanto ao debate ético-ontológico ele se justifica no cenário constitutivo da intenção ricœuriana atenta à qualificação de uma ontologia do agir;

No capítulo sétimo, desenvolver-se-á uma reflexão sobre o itinerário propositivo de Ricœur como um requerimento para o ético que culminou, queremos crer que conseqüentemente, com uma ética filosófica em defesa do juízo moral em situação, efetivador do que se nomeou a sabedoria prática e suas solicitações institucional, intersubjetiva e pessoal. A pergunta pelo sentido do ético ou pelos elementos de uma ética, que nos parece uma obrigação teórica, far-se-á: a) numa reconstituição do itinerário propositivo de Ricœur, acompanhada de b) um redimensionamento que a ipseidade ético-moral promoveu em *Soi-même* e, finalmente, numa última palavra, seguido c) da significação da sabedoria prática, esta região de confluência da fenomenologia hermenêutica do si.

Prossigamos:

6.1. A FILOSOFIA, A ÉTICA E A PEQUENA ÉTICA

Há uma demanda relativa ao lugar da ética no discurso filosófico e na efetividade do *ethos* atual¹. Na verdade, até mesmo o discurso mais autorizado de refundação ou refundamentação da moral, a partir do xeque-mate imposto à ética tradicional e às

¹ Herrero recorda essa situação a propósito da pragmática transcendental e no sentido da manifestação do *ethos*. Cf.: Herrero, F. Javier. O *ethos* atual e a ética. *Síntese*, vol. 31, nº 100, p.5-11, 2004.

saturações pós-convencionais, não conseguiram suportar o divórcio ético da modernidade, na vaga fria do niilismo não confessado que ronda homens e instituições. Há, nesta conjuntura de irresolução teórico-prática que se pode verificar no limite com a transposição dos muros dos sistemas morais para o território dos testemunhos da História, um mal-estar entre as tendências éticas contemporâneas em confrontação. Questões dispostas num contexto de crise ou conflito que interagem, resultam e se voltam sobre o projeto filosófico da modernidade e o projeto civilizatório em vigor.

De fato, centrado no horizonte especulativo-instrumental das relações entre sujeito e objeto e cujas metas de objetividade e eficácia maximizaram o domínio e o controle do que quer que possa ser caracterizado como coisa, fenômeno ou objeto, o modelo de sociedade implementado pela racionalidade moderna, não obstante um legado de conquistas inegáveis, nos deixou, além de uma triste memória de sacrifícios e destruição, à mercê de questões que ela não pôde e não pode responder e com as quais ainda experimentamos o insólito da novidade sem os elementos convenientes de enfrentamento. De uma parte, nossa responsabilidade moral tem se ampliado progressivamente e tem exigido, contrariamente às preferências estéticas e às intenções teóricas, razões de agir pretendidamente fundadas e justificadas. De outra parte, o projeto civilizatório moderno, vale dizer burguês, reduziu o *ethos* a um espaço de vida e ação em que a ética perdeu qualquer primado diante da racionalização e autonomização dos subsistemas econômico e político, com a agravante da progressiva instrumentalização do político pelo econômico, amplificada ao extremo pelo fenômeno da globalização econômica. Permanecem, então, duas questões inclusivas: dada à necessidade, que seria e por que devemos agir moralmente? E, numa via dupla, como reconstituir o *ethos*, restituindo-lhe a dimensão ética?

Para as duas indagações vale considerar o seguinte: trata-se de um viver eticamente ou de uma moralidade social que se quer unificada e unitária em torno de um sistema moral informado por uma teoria moral ou tal projeto não é possível dada a multiplicidade das funções da moralidade e dada a recíproca condicionalidade, numa época multicultural, entre cultura e sistema de valores?²

Diante deste estado de coisas, submetidos aos fenômenos irrefreáveis da secularização da sociedade e do pluralismo em geral – desde os interesses específicos de associação até a constituição do Estado, a ética é então tão necessária quanto impossível?

O fato é que a diversidade das éticas atuais, que noutra contexto pode equivaler ao vigor e à riqueza das teorias, remete ao impasse entre necessidade e possibilidade de referências comuns, ao descompasso entre as aspirações e as normas, ao desencontro entre os princípios que norteiam o estatuto dos indivíduos e os preceitos da vida em comum, isto é, da vida numa comunidade histórica concreta.

De uma forma geral, as éticas contemporâneas, as quais cabem variadas classificações, podem ser remetidas a uma releitura da perspectiva teleológica na esteira de uma renovação da ética de Aristóteles e, noutra bloco, à releitura da ética autônoma da

² Qual a base do agir moral se consideramos a facticidade incontroversa do que Höffe denomina sociedades pluralistas industriais? (Cf.: Höffe, O. *Estrategias de lo humano*. Buenos Aires: Alfa Argentina, 1979). Amélie Oksenberg Rorty, autora de *The identities of persons*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1976, lista no artigo *Les multiples visages de la moralité* (*Revue de Métaphysique et Morale*, nº 2, Avril-Juin, p. 205-222, 1994), as funções da moralidade (relativas aos mandamentos negativos mínimos, por exemplo, a definição das faltas e o estabelecimento das sanções; aos mandamentos positivos mínimos, por exemplo, a definição dos princípios fundamentais da justiça e do direito; a moralidade construtiva, por exemplo, ela estabelece as normas e conteúdos – atitudes e afeições- de todo um conjunto de laços sociais e pessoais, a exemplo da amizade, das relações entre colegas, etc). A. O. Rorty considera a moralidade um sistema educativo e compreende que nessa direção: “*as teorias filosóficas da moralidade são como o deus Janus: enquanto elas se endereçam ao seu tempo, elas se concentram sobre problemas históricos e contemporâneos específicos, elas herdaram um idioma e asserções filosóficas, da mesma forma que um conjunto de oponentes dos quais elas devem levar em consideração as preocupações particulares*” (Rorty, A, *op. cit.*, p. 213).

modernidade, segundo um horizonte de novas luzes na compreensão do sujeito e da razão. Naturalmente, a delimitação não se dá simplesmente no horizonte do *ou, ou*, isto é, ou teleológico *ou* deontológico. Há mesclas; há a adesão à necessidade de fundamentação última; há a negação de qualquer fundamentação última escalonada desde um puro relativismo até um irrelativismo relativo de Tugendhat; há a reivindicação do antropológico e do ontológico como condição de possibilidade de uma ética como em Ricœur; há a reivindicação de critérios e princípios materiais em ética, como pensa Höhle, para quem há um dilema na ética do discurso, um círculo vicioso na relação entre a universalidade e seu reconhecimento; há a negação do ontológico em ética como em Lévinas; há todo um vasto e complexo campo que é o da ética induzida pelo desenvolvimento das ciências e das técnicas, com posições tão específicas como as de Hans Jonas e H. T. Engelhardt, já mencionadas.

Mesmo o interesse desencadeador da reflexão ética tem se constituído por perspectivas variadas cujas implicações de *per se* matizam as éticas. Tais modos de inserção se desdobram seja sobre o discurso de fundamentação; o discurso das virtudes fundado na comunidade; a reabilitação da subjetividade prática; a necessidade de reconstituição ética do *ethos*, entre outros. Tais inserções admitindo de sua parte possibilidades interativas e rupturas inconciliáveis.

Acreditamos que a *pequena ética* de Paul Ricœur é uma proposição herdeira e sintonizada às perplexidades cambiantes desse tempo. Dissemos, aliás, que a expressão já é de si reveladora. Diremos noutro momento que nem é mesmo o caso de uma ética sistemática. Uma *pequena ética*, parece-nos mesmo uma forma em que Ricœur projeta a ética possível e uma filosofia do possível ou da finitude, em que se ordenam os elementos

nucleares e o movimento da vida moral sustentados nas capacidades humanas, as quais não podem perder de vista a mediação da linguagem e da narrativa na unidade de uma vida.

O projeto de uma *pequena ética* não é o projeto de uma ética transitória porque não estamos diante de um projeto provisório como a moral provisória de Descartes que, num sentido, não pretende ser crítica e que, noutra direção, não tem a devida clareza das conseqüências sobre a mudança de paradigma em moral que o originalíssimo fenômeno da liberdade cartesiana implementará na cultura ocidental. Dissemos que não se trata de uma nova grande moral calcada na proposição de um fundamento último e nem um sistema da vida ética que se fecha numa totalidade e é capaz de se autogerir na clareza de uma inteligibilidade plena de seu processo e capaz de explicar ou suprassumir o horror, onde quer que ele ecloda.

Pode-se, então, perguntar pela consistência interna da *pequena ética*; pela pertinência dos conceitos nucleares e pelo arranjo de sua estruturação. Tais questões dependentes, a nosso ver estão relacionadas à validade da própria leitura filosófica de Ricœur, quer dizer, ao conjunto de itinerários formativo e propositivo requeridos .

Pode-se, de outra parte, inquirir o sentido de sua inserção relativa a problemáticas éticas básicas. Como nos diz Ricœur: “*Eu adoto[...] a distinção entre três níveis de formulação da problemática moral que proponho em *Soi-même*, cobrindo não somente a vida privada, mas o direito, as estruturas econômico-sociais da sociedade civil e as instituições políticas*”³.

³ Ricœur, P. L’ universal et l’ historique. *Magazine Littéraire – Dossier Paul Ricœur*. Septembre, 2000. p. 37.

Em todo caso, a *pequena ética*, como se espera das éticas contemporâneas, credencia-se numa crítica propositiva que segue e decorre da crise da ética que coroou o projeto civilizatório do Iluminismo: a ética kantiana principalmente.

Recuperar Aristóteles já seria um indicativo desta crítica, mas Ricœur, como vimos, avança sobre Aristóteles apelando para Kant e faz isso com sentido numa antropologia filosófica e numa ontologia que dialoga com a subjetividade moderna.

Mas voltemo-nos, um pouco mais à ética kantiana. A crise do respeito de si foi, paradoxalmente, uma crise do afastamento de si. Um si na forma reduzida de um sujeito que, depois do apogeu da autonomia, alcançou relativamente rápido o abismo da incondicionalidade do desejo, a ruína da pluralidade e o anonimato da estrutura.

6.2. CONJUNTURA E CRISE DA ÉTICA MODERNA DA ILUSTRAÇÃO

As questões que estavam em jogo no território movediço e incerto da ética contemporânea foram justamente balizadas a partir da aposta numa felicidade seletiva, proposta com o hedonismo *social-minded* do utilitarismo, ou na crença, sem reservas existenciais e históricas, que um dado otimismo secular promoveu com o ascetismo da razão, oferecido pela ética descarnada do kantismo. A ética formalista de Kant, aliás, estabeleceu o até então, único fundamento capaz de fazer altura à ruína do fundamento ontoteológico que era reconhecido como o fundamento objetivo da ética. O novo fundamento: o fato da razão, isto é, a subjetividade, livre e autolegisladora.

Ernst Tugendhat investigando o horizonte da fundação da ética insiste nessa virada que, sobre as ruínas do fundamento objetivo da moral, erigiu o fundamento subjetivo alicerçado exclusivamente no fato da razão: a vontade livre autolegisladora⁴.

Até meados do século XVII e problemáticamente no século XVIII, o valor moral das ações era medido pela sua conformidade à lei natural e aos fins essenciais do ser humano, vale dizer, a realização de sua natureza. A essas referências objetivas estabelecidas heteronomicamente pela tradição e suas representações – a autoridade, a comunidade, a religião -, juntava-se a garantia última: Deus.

A desconfiança e a posterior exclusão da presença de Deus na natureza; a sensibilidade aguda junto às catástrofes naturais e sociais resistindo à hipótese do mundo bom ou, apesar de tudo, do melhor dos mundos; a infâmia dos tribunais políticos e eclesiásticos, solapou progressivamente o fundamento objetivo da moral. Mas as questões morais persistiram e também se renovaram e a dificuldade desta ordem de fundamento se tornou, então, mais sutil que o suposto anacronismo das bases religiosas da moral. Como comenta Tugendhat:

a dificuldade não é a de que estas questões, que podem ser resolvidas com normas fundadas na religião, envelheceram, mas sim a de que se deve pôr em dúvida a possibilidade de ainda hoje fundamentar, sobretudo religiosamente, as normas morais. Uma tal fundamentação pressupõe que se é crente⁵.

Ora, o dia claro da razão se anunciou quase como um natural dia seguinte ao crepúsculo dos deuses no Ocidente. Dia claro, mas efêmero, pelo menos em suas bases, que junto às convicções supra-sensíveis e objetivas haveria de se lançar na travessia do niilismo

⁴ J. Maritain, representando a tradição tomista, corrobora, de acordo com este diagnóstico. Aproximando-se destas distinções de fundamento, ele divide as éticas do ocidente em duas categorias básicas: a ética cósmico-realista que vigiu até Kant e a ética acósmico-idealista que surgiu com este pensador.

⁵ Tugendhat, E, *op. cit.*, p. 13.

que, então, se anunciava irrefreável. M. Frank registra “ *é justamente a hora onde bate à porta o nihilismo europeu*” e remata com a sentença de Nietzsche: “ *o mais sinistro de todos os hóspedes*”⁶.

Safranski revela o espírito dessa época, num movimento que procura compensar o vazio do céu exterior, o vazio da transcendência, por uma transcendência imanente, isto é, por uma aposta e confiança num mundo interior de possibilidades infinitas. Kant é portavoze desse bom momento da consciência:

a revolução kantiana havia dado origem a tudo isto ao romper o feitiço da metafísica e ao esvaziar o conteúdo da fé tradicional uma vez que se produzia uma afirmação pragmática do sujeito e se desviava o interesse pelo ‘mundo em si’ em direção das formas de produção de um mundo ‘para mim’⁷.

Naturalmente pairava no ar a judiciosa e desconcertante indagação de Jean Paul, um dos expoentes do movimento romântico e referência na altura de um Goethe ou um Schiller dos programas de leitura da intelectualidade alemã herdeira de Kant. Sua reflexão era algo como um atormentador pressentimento: “ *ah! Se todo eu é, por sua vez, o pai e criador de si mesmo, por que não pode ser também seu próprio anjo exterminador?*”⁸

⁶ Frank, M. Comment fonder une morale aujourd’hui. *Revue Internationale de Philosophie*. Nº 166, 3, 1988. p.363. Talvez o tempo da razão tenha sofrido distorção, ao menos, se considerarmos os anseios de um Petrarca ou Rabelais, de um Erasmo ou um Voltaire.

⁷ Safranski, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 95.

⁸ Apud Safranski, R, *op. cit.*, p. 179. Neste contexto, a propósito do debate ético, o comunitarismo critica o existencialismo, particularmente o sartreano e sua tese do se fazer homem do homem. Como registra J.-M. Chaumont: “*não sem razão, os comunitaristas retorquem a este gênero de proposição que mesmo se, à diferença do animal, o homem é indeterminado no nascimento, não resulta que ele será seu próprio criador*”, é que, “*sobre a criança que começa a balbuciar em seu berço, a comunidade – estritamente familiar primeiro e, a seguir, cada vez mais alargada – vai exercer o que Berger e Luckmann denominavam muito justamente ‘um direito de preempção de ordem social’*” (Chaumont, J.-M, *L’être humain. Revue Philosophique de Louvain*. Tome 89, Février, 1991. p. 159). De Berger: Cf.. Berger, P. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Nagel, 1946.

Mas com Kant, insiste Safranski , efetivamente “ *se desmoronava a velha ‘ordem das coisas’(Foucault) e surgia uma modernidade que certamente já nos há desencantado mas da qual todavia não pudemos escapar*”⁹.

Contudo, antes que as potências do vazio e do abismo se efetivassem nos acontecimentos que se desencadearam na história cria-se, que esta estava sob as rédeas da razão, a quem muito especificamente competiria cumprir o papel de fundamento da moralidade. À ruína do fundamento objetivo, restava somente o fundamento subjetivo e este, dizíamos, é um fato da razão ao modo como Kant identificara. O fato da razão em que se pôde explicitar o chamado ponto de vista moral que:

i. na conjuntura da ilustração, destacou a dignidade do sujeito transcendental no concerto do mundo e do fazer-se mundo, cuja realidade entretanto não é aquela de um objeto empírico entre outros, mas é a realidade supra-sensível da liberdade, um conceito puro da razão, chave de explicação da autonomia da vontade. O valor deste fato conduziu a liberdade à universalidade. Como Herrero destaca, “*é o reconhecimento deste princípio universal da liberdade que distingue a modernidade da antiguidade*”¹⁰;

ii. alcançou na esteira da herança contemporânea de Kant, o caráter próprio das convicções morais em se preservando num novo horizonte de racionalidade. Como registra

M. Frank:

assim a necessidade de fundar as convicções morais é ela uma necessidade essencialmente intersubjetiva e isto do fato que a moral, como se diz, consiste em reivindicações recíprocas entre sujeitos, a tal ponto que se pode sugerir a idéia de considerar os julgamentos morais como fundados numa estrutura ela mesma intersubjetiva¹¹.

⁹ Safranski, R, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰ Herrero, F. O “ethos” atual e a ética. *Síntese*, v.31, n°100, 2004. p. 151.

¹¹ Frank, M, *op. cit.*, p. 370.

A ética kantiana efetivamente se identificava com o ideário de uma sociedade que se pretendia pós-convencional, fundada na igualdade dos direitos do homem e do cidadão em que o indivíduo representava a forma ideal, vale dizer universal da humanidade e em que o Estado assumia o caráter secular do moderno Estado de direito. A conquista do respeito de si foi um acontecimento irretorquível.

Kant, ao estabelecer em seu *Fundamentals* a distinção que separava a legalidade da moralidade – considerando-se respectivamente que a legalidade se referia à mera conformidade exterior da ação ao dever, enquanto que a moralidade tinha no respeito pelo dever o único móvel interno da intenção voluntária -, descortinou para a ação moral a possibilidade de um modo de realização desvinculada da realidade histórica e social. Nesse caso, o indivíduo, algo estoicamente, pode não pretender interferir no espetáculo do mundo, sua realização se conformando com uma interioridade, sua realização se conquistando como auto-realização subjetiva. Como Herrero salienta a propósito do registro hegeliano relativo à sociedade burguesa, esta carregava o perigo “*de sua reclusão à esfera puramente íntima dos indivíduos e a uma realização num reino puramente ideal*”¹². Têm-se, daí, uma moralidade satisfeita de sua posição especular e judicante, divorciada de uma moralidade agente. Estamos diante de um paradoxo prático¹³.

¹² Herrero, F. X, *op. cit.*, p. 153.

¹³ A menção que fizemos ao estoicismo representa nesse caso um estranho e incômodo termo de comparação, porque se de sua parte a liberdade moderna é autodeterminação, capacidade de se constituir como o começo incondicionado desencadeador de uma cadeia causal, temos com o estoicismo a submissão a uma condicionalidade, a uma necessidade à qual se submeteria a liberdade. Com a liberdade moderna é possível se pensar com ousadia a possibilidade de um começo do mundo. Destacamos com Safranski a importância que Rousseau desempenhou sobre Kant com o seu *Emílio* (Cf. Safranski, R, *op. cit.*, p. 164-165). Lembramos a comparação com o estoicismo nos termos da crítica que J. Maritain faz a ética kantiana, a qual ele associa uma interpretação equivocada de Kant - cuja formação pietista não deve ser desprezada - da tradição cristã vinculada por este a “*uma moral da felicidade egoísta e do interesse pessoal sublimado*”. Esta é, também, uma crítica reiterada do judaísmo ao cristianismo Sobre a ética estoica que insiste sobre ‘a interioridade da virtude’, diz-nos Maritain, “ *é uma ética do puro valor, não excluindo sem dúvidas do domínio próprio da*

Ocorre que tal perspectiva reduzia o indivíduo ao sujeito racional e suprimia a importância do próprio cenário da ação moral: a vida ética na sociedade e suas determinações.

Não se pode esperar que uma teoria moral valha como substitutivo de uma vida moral, mas geralmente se espera que ela possa explicar, explicitar e influir nos padrões éticos efetuada em sociedade. Ora, em terminologia hegeliana, com a ética de Kant, se dissolveu mais que o vínculo entre moralidade e eticidade, porque se dissolveu o próprio fator da eticidade na problemática moral e, assim, os princípios morais terminaram por se configurar como meros simulacros formais, vazios de conteúdo e impotentes diante da história vivida e por viver dos acontecimentos práticos.

Thomasset, num balanço da experiência moral do século que se ultimou, o trágico século XX, com toda uma gama de acontecimentos deploráveis que se poderiam citar à exaustão, põe em questão o paradigma moral da ilustração, seu humanismo universal instituído por sua teoria universal do agir: *“o que provoca revolta”*, diz-nos, *“engendra também o ceticismo sobre a pretensão das Luzes em ver a história tornar-se razoável e a sociedade governada por princípios da razão universal”*¹⁴.

Outra questão que pesou sobre a ética do dever foi o modelo de subjetividade que se consagrou com a filosofia kantiana das luzes. Entre alguns predicados, a subjetividade prática kantiana é monológica, especular, espectral e desinteressada. Abstraindo da questão atualíssima e implicada da identidade pessoal, deve-se dizer inicialmente que não é evidente que a razão que nos esclarece possa nos determinar. Amélie Rorty recorda o sonho

moralidade a felicidade ou a beatitude como o fará Kant, mas os fazendo coincidir imediatamente com o valor” (Maritain, J, *op. cit.*, p.80) .

¹⁴ Thomasset, A, *op. cit.*, p. 7.

que é “*pensar que o julgamento moral é um agente moral bem formado: tendo atingido uma decisão racional, ele não deve simplesmente ter a vontade mas também ser capaz de realizar o conteúdo de suas decisões*”¹⁵.

Aprofundando este curto-circuito entre o julgamento moral e o agente moral, percebeu-se que a subjetividade ampliou seu ascetismo, agora por motivos racionais, e que o agente moral que é ela mesma, fora reduzido a uma entidade sem corpo e sem desejos, sem motivação e sem paixões. Desconheceu-se, então, dimensões constitutivas da condição humana. Esta percepção tem se generalizado. Depois de recordar Elizabeth Anscombe para quem “*há na filosofia contemporânea uma concepção irremediavelmente contemplativa do conhecimento*”¹⁶, Philippe de Lara avalia:

a ‘grande construção epistemológica de Descartes a Quine’ consagrou com o primado da filosofia do conhecimento, um eclipse da razão prática, ela tem imposto uma concepção do sujeito ‘desengajado’, isto é puro olhar ou pura vontade, se observando do exterior¹⁷.

Contemporaneamente, contudo, podemos destacar pelo menos dois modelos de racionalidade que procuram retomar as proporções efetivas da ética. Primeiramente, Habermas, para quem a modernidade é um projeto inacabado, mostrou relativamente às relações entre conhecimento e interesse, o atrelamento da ciência e da técnica à ideologia e o caráter fortemente instrumental da racionalidade moderna, presa compulsiva de tentações totalitárias. Assim, ele buscou fundar a moral sobre a racionalidade comunicativa que relê a ética ilustrada a partir de Kant em substituindo a monologicidade do sujeito pela

¹⁵ Rorty, A, *op. cit.*, p. 215. Rorty, ainda, comenta em seu artigo que “*o sonho das teorias da moralidade racional do século das Luzes era que a filosofia substitua com uma deliberação racional, as lutas de poder dos conflitos morais sem regra*” (Rorty, A, *op. cit.*, p. 215).

¹⁶ Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: Basic Blackwell, 1979. § 32.

¹⁷ Lara, Philippe de, L’antropologie philosophique de Charles Taylor (Introduction). In *La liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997. p. 3.

dialogicidade intersubjetiva e o desinteresse especular por uma pragmática transcendental, como se depreende dos princípios de universalização (princípio U) e de discussão (princípio D)¹⁸.

Uma outra perspectiva que se debruça sobre a ética – e aqui não consideramos especificamente a concepção contextualista da razão prática -, relaciona-se aquilo que Jean Greisch denomina *idade hermenêutica da razão*. Por esta via, entre os parâmetros da hermenêutica filosófica, podemos dizer com Thomasset que “do ponto de vista da ética, a novidade desta tomada de consciência convida a levar em conta o fato que a moral já existe na vida social. Antes mesmo que eu me ponha a questão da moral, eu habito um mundo eticamente determinado”¹⁹.

Neste seguimento, coerente com a reflexão ricœuriana que é resistente às perspectivas fundacionistas, a *pequena ética* não privilegia o discurso do fundamento e se põe ao mesmo tempo em posição de crítica aos fundamentos objetivo ou subjetivo em ética. Primeiro, na esteira da desconfiança a propósito das provas da existência de Deus, Ricœur sempre procurou ‘tratar a filosofia como antropologia’, fato, aliás, demarcado no projeto do *Soi-même comme un autre*²⁰. É assim que o caráter teleológico ao qual ele se associa se prendeu ao pleno da vida realizada segundo a referência antropológica do Aristóteles da *Ética a Nicômacos*. Segundo, relativamente ao fundamento subjetivo instaurado pelo ponto

¹⁸ Recordamos a tradução bem adaptada dos dois princípios feita por Hervé Portois: Princípio (U): “*Todas as normas válidas precisam atender à condição segundo a qual todas as pessoas concernidas podem aceitar as conseqüências e os efeitos secundários resultantes (de maneira previsível) da observância universal da norma para a satisfação dos interesses de todos e de cada um (e as preferir às repercussões das outras possibilidades conhecidas de regulamento*”; Princípio (D): “*Somente podem pretender a validade as normas que são aceitas (ou poderiam sê-lo) por todas as pessoas concernidas enquanto participantes de uma discussão prática*”. Cf.:Portois, H.. *Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas*<<http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH48html>>. Acesso em 05/06/03.

¹⁹ Thomasset, A, *op cit.*, p. 8.

²⁰ Cf. *SM (Préface)*; também: *CC*, p. 227.

de vista moral, Ricœur segue na linha de contestação ao discurso de fundação que a filosofia da modernidade procurou estabelecer para o sujeito em várias ocasiões de Descartes a Kant, de Kant a Husserl. Para Ricœur, a experiência daquilo que ele denominou *cogito exaltado* nem é compatível com a irreduzibilidade do conflito das interpretações, nem com a proposição de uma hermenêutica do si.

Ora, é em perguntando pela originalidade e o sentido da inserção de uma hermenêutica do si no campo ético; em fazendo apelo e evidenciando as virtudes das posições universalista e contextualista para a ética e, em configurando as conseqüências das ‘falhas reconhecidas’ das duas posições no plano de articulações consertadoras, que estabeleceremos, num tempo, algumas condições de possibilidade da *pequena ética* de Paul Ricœur.

Partamos para os diálogos necessários. Foi do aprendizado e da leitura crítica efetuada junto a eles, nessa comunidade de investigação e de discursos que a engenharia da *pequena ética* pôde ser experimentada. Sua capacidade de interlocução pode, então, medir sua capacidade de efetuação.

6.3. RICŒUR E OS DIÁLOGOS NECESSÁRIOS

Paul Ricœur, já se comentou e nós o experimentamos nesta tese, é reconhecido como um pensador de muitos diálogos. Suas leituras canônicas e suas releituras não-canônicas sempre foram explicitadas com uma declaração de aprendizagem e de dívida e buscaram, via de regra, robustecer criticamente sua filiação e suas perspectivas filosóficas.

Naturalmente, os diálogos que proporemos foram delimitados a partir das demandas da *pequena ética* mesmo porque a complexidade e abrangência das reflexões dos autores

envolvidos extrapolam o domínio da pesquisa sobre a moral. Tais diálogos, por certo, permanecem referenciados, isto é, a par das tradições de Aristóteles e de Kant declaradas desde o início. Posto que o que nos interessará aqui será a medida de coerência destes diálogos e suas contribuições à conformação da *pequena ética* – sua consistência e possibilidade –, as mediações que nos envolverá serão, somente, aquelas relacionadas nestas expectativas. Temos, assim:

6.3.1. RICŒUR E A LEITURA ÉTICO-NARRATIVA DO COMUNITARISMO DE ALASDAIR MACINTYRE E CHARLES TAYLOR

A presença de Charles Taylor e de A. MacIntyre na *pequena ética* de Paul Ricœur se dá mais pontualmente na construção do sétimo estudo, repita-se: *o si e a perspectiva ética*. Charles Taylor no texto *La conduite d'une vie et le moment du bien*²¹, retoma no domínio da ética, o que Philippe de Lara considera o traço mais revelador de sua antropologia que é uma crítica interna da modernidade, com sua fixação epistemológica, com seu '*etnocentrismo do presente*', "*característico de uma apologia democrática que, de Rawls a Habermas e Rorty, tornou-se insensível a espessura histórica do sujeito moderno*"²².

Na linha desta crítica interna da modernidade, o texto busca recuperar as fontes esquecidas, polemizando com o utilitarismo e o neokantismo e com seus críticos nietzscheanos e neo-aristotélicos. Philippe de Lara precisa a questão: "*o mal-estar da*

²¹ Taylor, C. *La conduite d'une vie et le moment du bien*. *Esprit*, mars-avril, 1997.

²² Lara, P. *Présentation*. In Taylor, C. *La conduite d'une vie et le moment du bien*. *Esprit*, mars-avril, 1997. p. 152.

modernidade contém um empobrecimento da concepção de avaliação moral que nos faz perder de vista a realidade do julgamento prático (que vou fazer?)”²³.

Contra Kant e Rawls, que viam uma forma relativa de mera preferência subjetiva na idéia de bem, ele restaura o preceito da prioridade do bem sobre o justo, segundo o conceito de ‘avaliação forte’ (*strong evaluation*) e a visualização dos chamados bens intrínsecos²⁴. Os bens intrínsecos são desejados porque são bons.

Para Taylor o filósofo estagirita tinha dentre as suas intuições fundamentais a clareza de que “ *nós não podemos suprimir nem a diversidade dos bens*”, (sendo esse, ao menos, o seu argumento contra a teoria moral moderna), “*nem a aspiração de unidade que está implícita no fato de levar sua vida*”²⁵.

Taylor, ao resgatar as fontes esquecidas como a ética e a antropologia aristotélica, lembra o trabalho de Ricœur com um sentimento de endividamento. Ricœur, parece-lhe, recupera a filosofia da subjetividade - diríamos com o corpo, a força, o sentido, a linguagem, a conversação, a iniciativa -, no momento capital do anúncio do fim do homem²⁶.

Taylor trava com Ricœur um diálogo também sobre a identidade. Como anotará Hervé Pourtois, em seu artigo *Reconnaissance morale et constitution de l'identité*, Taylor, neste capítulo da questão *qui suis-je* assume “*uma concepção narrativista da formação da identidade que se apóia sobre os temas da analítica existencial heideggeriana e que o*

²³ Lara, P. Présentation. In Taylor, C, *op. cit.*, p. 154.

²⁴ ou os ‘hiper-bens’ na designação de Hervé Pourtois.

²⁵ Taylor, C, *op. cit.*, p. 172.

²⁶ O elogio que Taylor faz a virtude e capacidade de *interrelação* em Ricœur pode ser verificado na prática com o ensaio *Force et sens* que ele desenvolveu para o livro *Sens e existence – En hommage a Paul a Paul Ricœur* (Cf.: Madison, Gary B. (org.). *Sens e existence – En hommage a Paul a Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. p. 124-137). Ele analisa neste ensaio a contribuição do livro *De l'interprétation* para o enriquecimento da interferência entre energética e hermenêutica.

*aproxima de Ricœur*²⁷. Com sua análise sobre a identidade moderna desde sua gênese em seu livro *As fontes do self – a construção da identidade moderna*²⁸, ele visualiza integrar “na reflexão moral as críticas contemporâneas sustentadas sobre a identidade do sujeito”²⁹, objetivo que Ricœur empreende realizar com a identidade pessoal.

Taylor realmente fortaleceu vínculos com a teoria hermenêutica e seu ensaio *self-interpreting animal* o conduz numa antropologia filosófica orientada para a perspectiva moral que se amplia sob as condições da carne, da linguagem, da sociedade³⁰.

Relativamente à irredutibilidade da dimensão corporal, na configuração de sua antropologia filosófica, cujo horizonte é prático, Taylor destaca que a questão da corporeidade - do corpo vivo e do corpo vivido-, o “redescobrir a carne, é também redescobrir a sociedade. O espírito humano encarnado é também o ser humano entre os humanos, onde a relação a outrem, através da linguagem, penetra a intimidade mais profunda de cada um”³¹. Na verdade, o problema ricœuriano da independência dependente da liberdade humana está aqui repostos.

O conceito de Taylor de que o homem é um *self-interpreting animal*, converge na direção do conceito de si que, recorda Ricœur, “sai grandemente enriquecido dessa relação entre interpretação do texto da ação e auto-interpretação”³².

²⁷ Portois, H. Reconnaissance morale et constitution de l'identité. *La Revue philosophique de Louvain* (Tomo 91), n° 92, novembre, 1993. p. 643.

²⁸ Taylor, C. *As fontes do self – a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

²⁹ Thomasset, A, *op.cit.*, p. 11.

³⁰ Taylor, C. *Self-interpreting animal*. In Taylor, C. *Philosophical papers (vol 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

³¹ Taylor, C. *La liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997. p. VIII. Schopenhauer, precursor de Freud, já evidenciava em interlocução com Kant que há uma metafísica do corpo que aparece como um abismo diante de um Eu que se crê autônomo e mestre do sentido.

³² *SM*, p. 211.

Neste contexto estamos próximos de MacIntyre e da perspectiva ética em que a interpretação de si converte-se em estima de si, isto é, estamos debruçados sobre a *aspiração à vida boa*, ao bem-viver. Extrapolando e criticando o horizonte das ações pontuais com os quais identificamos o conceito aristotélico de *deliberação* (βούλευσις), interessa à compreensão hermenêutica que a dimensão ética se represente pela ‘unidade narrativa de uma vida’ que MacIntyre desenvolve em *After virtue, a study in moral theory*³³.

O modelo de ética deontológica, desatrelou a ética da pretensão da vida boa e vinculou-a ao primado do justo ou do correto sobre a perspectiva da felicidade. Já não era o caso de se agir bem para se viver bem. Valia a expressão kantiana “*Não trates de ser feliz, senão de merecer a felicidade*”, tratada duramente por MacIntyre, que confirmava que “*a noção kantiana de felicidade foi separada de qualquer noção de fins socialmente estabelecidos e da satisfação que se há de obter ao alcançá-los*”³⁴.

A questão da ‘unidade narrativa de uma vida’, entende MacIntyre, se coloca acima do somatório de práticas e dos planos de vida que são vastas unidades práticas. Ricœur destaca sua aproximação de MacIntyre considerando que “*a idéia de uma coligação da vida em forma de narrativa é destinada a servir de ponto de apoio à perspectiva da vida ‘boa’, chave de abóbada de sua ética, como ela será da nossa*”³⁵.

A propósito, Aristóteles, neste aspecto, é, ainda, uma referência quando de sua exploração no livro *Poética* da triangulação narrativa-*praxis*-vida. Ricœur anota daquele

³³ MacIntyre, A. *After virtue, a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

³⁴ MacIntyre, A. *Historia de la ética*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994. p. 190.

³⁵ *SM*, p. 187.

texto a aproximação *praxis-bios*: “*com efeito, a tragédia é representação [mimèsis] não de homens mas de ação, de vida...*”³⁶.

A questão da identidade narrativa é tributária dessas análises. A unidade de uma vida que já fala algo da identidade, é o modo que se tem de avaliá-la eticamente, mas isto, desdobrado sobre a narratividade. É nesse patamar que a identidade pessoal encontra seu cume e se constitui precisamente como o si da imputação moral.

Contudo, como já se disse, o conceito de ‘unidade narrativa de uma vida’ não alcança em MacIntyre o universo da literatura - interessa as histórias de vida na ação cotidiana -, como reivindica Ricœur. Amélie Rorty vai mais longe, ela considera que nossa identificação com os personagens das narrativas de ficção pode nos sensibilizar relativamente ao sofrimento que nós mesmos não experimentamos, mas isto não implica que nós nos tornamos pessoas melhores. Estar mais atento e mesmo reconhecer a crueldade, pensa A. Rorty, não nos qualifica para combatê-la porque “*depois de tudo, não há nenhuma garantia que nós nos identifiquemos com os oprimidos de preferência aos opressores*”³⁷.

Ricœur, reconhece que não seja tranqüila a expectativa em qualificar e interagir a vida concreta com o mundo do texto de ficção e releve de uma transposição em via dupla dos mundos. Ocorre-lhe, contudo que “*narrativas literárias e histórias de vida, longe de se excluírem, complementam-se, em débito ou a favor do seu contraste*”. Trata-se de um movimento dialético nos lembrando que “*a narrativa faz parte da vida antes de se exilar*

³⁶ SM, p. 186.

³⁷ Rorty, A, *op. cit.*, p. 219.

da vida na escritura” e que do mesmo modo a narrativa “ volta à vida segundo as múltiplas vias da apropriação e ao preço das tensões inexpugnáveis”³⁸.

Mas há outros pontos de aproximação entre Ricœur e MacIntyre. Com sua releitura e conseqüente renovação do paradigma ético aristotélico, ele emparelha com Taylor uma crítica alternativa ao paradigma moral moderno. Conforme a síntese feliz de Thomasset, é nessa direção que suas reflexões se ocupam com uma investigação de: “a) *práticas virtuosas, b) sustentadas e descritas por uma tradição narrativa, c) reveladora de um bem comum*”³⁹.

Neste trânsito, “ *a nova consideração da contribuição das tradições culturais e da formação comunitária do sujeito na ética narrativa é um retorno com força da visão concreta do bem e da teleologia em moral*”⁴⁰.

Ricœur recorre a essa orientação contextualista de MacIntyre, ainda no plano ético da vida boa que reclama, na configuração da ‘unidade narrativa de uma vida’, o princípio unificador de uma prática, suas regras constitutivas e os desdobramentos conseqüentes atinentes aos preceitos do bem-fazer. Práticas e planos de vida, são quesitos da hierarquia da *praxis* que integram o conceito de vida boa (ou do bem-viver) e que precisam alcançar um patamar que escapa à idéia de que a vida feliz, como entendia Kant, é uma mera preferência subjetiva ao talante dos gostos individuais. Se fosse assim, Taylor e MacIntyre terminariam por se renderem à crítica kantiana e neo-kantiana e Paul Ricœur veria a estima de si naufragar na interpretação solipisista. A avaliação forte (*strong evaluation*) em Taylor

³⁸ SM, p. 193.

³⁹ Thomasset, A., *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰ Thomasset, A. *op. cit.*, p. 31.

e os bens imanentes em MacIntyre buscam justamente combater essa armadilha das preferências individuais no discurso da ética⁴¹.

Assim, com o conceito de padrões de excelência (*standards of excellence*) de MacIntyre, Ricœur, pretende vencer a dispersão das opiniões sobre a boa prática, quer dizer, alcançar o princípio unificador de uma prática, “ *os quais permitem de qualificar bons um médico, um arquiteto, um pintor, um jogador de xadrez*”⁴². Para Ricœur, os padrões de excelência referem-se de dois modos à perspectiva ética do bem viver:

- a) dando sentido a idéia de *bens imanentes* à prática;
- b) constituindo a teleologia interna à ação.

Contesta-se a MacIntyre o não reconhecer o cuidado grego das normas. Pablo da Silveira no artigo *Aristote, MacIntyre et le role de la norme dans la vie morale*, considera que “*Aristóteles foi consciente de que as normas são indispensáveis no contexto da vida social*” e que ele faz referência aos *agraphoi nomoi* ou a uma justiça natural ou comum, analisando-a, no entanto, com brevidade. Assim, sua conclusão é que “*nem MacIntyre, nem o Aristóteles de MacIntyre tem a oferecer respostas convincentes*”⁴³ sobre o papel da norma na vida moral. Ora, este tipo de cisão comunitarista da norma é, precisamente, o que contrasta com a *pequena ética*.

Monique Canto-Sperber comenta isto que foi, inclusive amplificada com a herança moral de Kant, uma cegueira moderna e contemporânea diante da filosofia moral antiga que

⁴¹ Como anotamos na seção sobre a sabedoria prática, a revisão do formalismo kantiano empreendida por Habermas visualiza no horizonte de validade das normas a noção, não de bens, mas de interesses universalizáveis.

⁴² *SM*, p. 207.

⁴³ Aristote, MacIntyre et le role de la norme dans la vie morale. *Revue Philosophique de Louvain* (Tomo 91), nov., 1993. p. 572.

é o fato de considerá-la simplesmente anti-racionalista ou anti-universalista. Ocorre que a racionalidade prática que é o que interessa a Ricœur, não pode ser alijada do pensamento grego e aristotélico em particular. Ricœur não reconhece que os três níveis da estima de si não sustentem argumentos favoráveis à tese universalista do mesmo modo que se vinculam a argumentos contextualistas.

Ora, Taylor como MacIntyre adotam posições de uma ética contextualista e comunitarista, mas com que direito, Paul Ricœur, que com eles comunga conceitos básicos ao discurso da narratividade e do contexto na elaboração de uma ética, julga a possibilidade de uma passagem para a ética universalista?

De fato, a passagem da *pequena ética* para o próximo diálogo com o momento universalista da moral pode ser tomada em princípio como um ponto de inconsistência da *pequena ética* para universalistas e para contextualistas precisamente pelo que constitui suas posições canônicas. Quer dizer, a passagem de um diálogo a outro constitui problema para quem julga as posições a partir de princípio incompatíveis.

Para Ricœur, a passagem é possível. Diríamos, na direção do comentário de Herrero, que “no fundo, o grande problema legado à história futura é o da **reconstituição da eticidade substancial ou do ethos social a partir do princípio da liberdade**”⁴⁴. Este é o problema da *pequena ética* que foi desenvolvido em função da compreensão da vida ética na dinâmica de complementaridades que os três momentos - da perspectiva ética, do

⁴⁴ O ethos atual e a ética. *Síntese*, v.31, n° 100, 2004. p. 154. Hoje, nesta direção, encontraremos em Habermas e Honneth ou Hösle essa preocupação em superar a separação daquilo que em Habermas, por exemplo, recebe o nome de facticidade e validade. Cf.: de Habermas: Habermas, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992 (Trad.: *Direito e democracia – entre facticidade e validade* (vols. 1 e 2). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997); de Honneth: Honneth, A.. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischn Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992 (Trad.: *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003); de Hösle: Hösle, V. *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. Munique:1997.

momento moral e da sabedoria prática – apresentados procuraram retratar. Tratava-se, assim de uma argumentação, num tempo teórica e prática. Teoricamente, com a *pequena ética*, Ricœur propõe os nexos da passagem necessária de Aristóteles a Kant que se segue do retorno irremediável, pelos caminhos do trágico da ação, a *phronèsis* praticada pelo *phronimos*. Na prática, porque ele reconhece que a fenomenologia da vida ética apresenta essas características, esse movimento.

Para Ricœur, já se indicou, deve-se considerar um movimento dialético capaz de vencer o ‘paradoxo’ universalidade - historicidade, em que encontramos o trágico da ação a que se lançaram os personagens da *Antígona* de Sófocles. O paradoxo oculta o conflito.

Mas ainda, salienta Ricœur:

no que me diz respeito, é este paradoxo que explica a vivacidade da controvérsia suscitada pela moral da comunicação: os advogados de uma ética contextualista e comunitariana só fazem exaltar, por efeito da compensação, os conflitos que de uma certa maneira a moral da comunicação oculta⁴⁵.

Amélie Rorty, em sua análise das teorias morais, depois das considerações sobre a ética das Luzes e aquela orientação da ética narrativa, particularmente a narrativa de ficção citada anteriormente e que ela classifica como moralidade do romantismo, apresenta uma imagem rica de significações: “ a teoria moral da Luzes sem a imaginação de depois das luzes é uma teoria vazia; o romantismo moral sem a política das Luzes é cega ”⁴⁶.

No limite, cabe, ao menos, a pergunta já respondida pela *pequena ética*: - O justo e o bem: prioridade ou complementaridade enquanto interatividade de camadas distintas de um mesmo processo?⁴⁷

⁴⁵ SM, p. 326.

⁴⁶ Rorty, A. O, *op. cit.*, p. 220.

⁴⁷ Esta pergunta é ampliada no artigo coletivo de Berten, A; Silveira, P. da; Portoís, H. Le juste et le bien: priorité ou complémentarité? Le fondement du libéralisme politique face au défi communitarien. *Communauté et liberté* (E. Angehm et B. Baertschi, éds). Genève: Studia philosophica, (vol. 53), 1995. p. 9-33.

Paul Ricœur, como defenderia Thomasset: “*nos dá, no plano ético e filosófico primeiro, elementos substanciais para distinguir e articular em conjunto o que parece hoje irreconciliável: a démarche moral argumentativa e as convicções éticas formadas na aprendizagem de uma tradição narrativa*”⁴⁸.

Dizíamos no início desta seção que Ricœur interage mais pontualmente Com Taylor e MacIntyre no 7º estudo da *pequena ética*. Contudo, o nono estudo empenha níveis sucessivos para o estabelecimento de nexos entre o universal e o histórico sob a orientação da sabedoria prática que, então, revitaliza a solução ricœuriana de uma exigência de universalidade associada ao reconhecimento dos contextos conforme as exigências de Taylor, MacIntyre e os comunitaristas em geral. O julgamento moral em situação é a expressão deste *equilíbrio refletido* que Rawls precisou admitir em sua teoria da justiça e que Ricœur remeteu à relação entre as posições opostas do universalismo da ética da argumentação e as *convicções bem pesadas* da ética contextualista⁴⁹.

Passemos ao próximo diálogo.

6.3.2. RICŒUR E A LEITURA ÉTICO-NORMATIVA DO UNIVERALISMO

DE J. RAWLS E J. HABERMAS

Na *pequena ética* os diálogos que Ricœur travou junto a J. Rawls e a J. Habermas surgiram no desenvolvimento do oitavo estudo de *Soi-même* referente ao momento moral e foram retomados no discurso cerrado que se pretendeu no nono estudo

⁴⁸ Thomasset, A, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ Ricœur defende que um dos exercícios explícitos desta dialética pode ser proporcionado pelo debate sobre os direitos humanos. De fato, uma *Declaração universal dos direitos humanos* que convoca e exige o encontro entre o pluralismo cultural e o transculturalismo.

que previa a passagem capital - terceiro passo da *pequena ética* – do normativo ao julgamento moral em situação, onde se repôs no nível da *phronèsis* e seu ator o *phronimos*, tanto uma necessidade de aproximação com a *Sittlichkeit* ensinada por Hegel, quanto uma conciliação proporcionada por intermédio da *Moralität* e da *Sittlichkeit*.

No nono estudo, o conceito de sabedoria prática ou de *phronèsis* fez todas as mediações e o que se teve em vista como o elo num apelo mantido junto à esfera da *Moralität*, foi uma *phronèsis crítica* que venceu a *phronèsis* ‘ingênuas’ do sétimo estudo e que se estendeu em primeiro lugar

a região da obrigação moral, do dever (Oitavo estudo) que demanda que não seja o que não deve ser, a saber, o mal e, mas particularmente, que sejam abolidos os sofrimentos infligidos ao homem pelo homem – e, ao sair dessa região árida, aquela dos conflitos relativos ao trágico da ação (nono estudo)⁵⁰.

Dizia-se, que foi devido ao advento da violência, do mal, que se avançou da ética à moral. E, então, não se pretendeu uma incursão nas análises da filosofia política em que Ricœur destacou Eric Weil, C. Castoriadis ou C. Lefort. Particularmente não se focalizou o capítulo representado pelo liberalismo político que, com a perspectiva dos direitos individuais, estabeleceu princípios diretores da justiça. O horizonte em questão se deteve à filosofia prática em se divisando o circuito da prática política com Hannah Arendt.

John Rawls foi convocado por Ricœur para discutir a conversão da idéia de *justiça* em sua passagem do plano ético ao plano moral. O que se tinha em vista era o sentido da passagem da idéia de justiça semiformalizada pela virtude aristotélica para a sua pura formalidade, esboçada por Rawls em sua *Teoria da justiça*.

⁵⁰ SM, p. 337.

Rawls, para realizar sua teoria puramente normativa com a formalização completa da idéia de justiça, procedeu das referências kantiana e contratualista, fornecedoras respectivamente: i. do horizonte deontológico, em que se defende uma justificação racional e processual dos princípios da justiça, oposto à orientação teleológica, particularmente do utilitarismo; ii. da ficção do contrato social que permitirá uma simulação da ‘situação originária’ dos indivíduos capaz de permitir-lhes a igualdade (*fairness*) de condições, a equidade dos procedimentos e o desatrelamento dos interesses e dos fins.

Esta situação original expôs a ficção de uma condição de igualdade dos indivíduos, que abstraia de sua própria condição e das condições reais da sociedade abstração que Rawls nomeou como *véu da ignorância*. Sucede que a figura do véu da ignorância, como comenta Sônia Felipe, “*diz como ocorre a escolha de princípios racionais e razoáveis: ninguém pode definir como razoável a escolha de princípios que sirvam para atender apenas ao interesse privado*”⁵¹.

Assim, diante da construção de uma figura que foi equalizada à forma neutra de uma um sujeito da legislação universal, seus opositores comunitaristas, recordava Thomasset, “*reprocham-lhe não levar suficientemente em conta a dimensão tradicional e comunitária de nossa existência moral e social*”⁵².

Para Ricœur, como se defendeu, a crítica não deve ser demarcada pela exclusão. A justiça, na perspectiva ética da vida boa instaurou a exigência da *igualdade*, do *cada um*, frente ao *tu* que identifica a forma própria da *solicitude*. Vimos que a justiça acrescentou a possibilidade de fazer a *solicitude* conhecer a humanidade inteira. Mas, se de uma parte a

⁵¹ Felipe, S. T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In Oliveira, Manfredo A. de (org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 158.

⁵² Thomasset, A, *op. cit.*, p. 27.

idéia do *cada um* introduziu a justiça no conjunto das virtudes segundo a forma de uma justiça distributiva e de um senso de justiça, o que permitiu considerá-la como a terceira dimensão da perspectiva ética, foi, de outra parte, no plano das instituições, demasiado adiantado sobre o espaço público e diante de inarredáveis desigualdades sociais que, então, se impôs a passagem à formalização moral. Em todo caso, interessou a Ricœur manter nexos éticos da justiça, mesmo depois do exercício de universalização exigido pela moralidade. Isto ele cobrou de Rawls.

Reconsideremos três aspectos da proposição rawlsiana: a orientação deontológica, o formalismo e o contratualismo. Ricœur partiu da constatação do traço antiteleológico da teoria da justiça em Rawls mas, o inimigo foi o utilitarismo, cuja orientação teleológica confrontou frontalmente os dois princípios da justiça apresentados na *Teoria da Justiça*⁵³.

O segundo princípio rawlsiano, também conhecido como ‘cláusula anti-sacrificial’, reagiu diretamente à noção de justiça utilitarista, ostensivamente praticada pelos Estados liberais consolidados desde o século XIX e que se definiam pela doutrina da maximização do bem para o maior número de indivíduos.

Além deste limite antiteleológico - incluso na limitação procedimental da idéia de justiça e na qualificação dos bens a distribuir -, que conduziu Ricœur às esferas da justiça de Walzer e ao retorno da prática política no sentido de Arendt, há outras lacunas a preencher na teoria de Rawls. Realmente, dado que a teoria da justiça é num tempo deontológica e baseada num contrato, parece a Ricœur que o que Rawls aprende de Kant sobre o valor de cada um, que enquanto pessoa moral não pode ser sacrificada, não é

⁵³ Deve-se destacar que os princípios não são excludentes de modo que o tratamento das situações de desigualdade do segundo princípio não são uma justificativa para a desigualdade. O primeiro princípio é, para Rawls, condição de aplicação do segundo.

transposto ao plano da argumentação. É que, neste contexto, ao estabelecer a necessidade do contrato, isto é, do acordo entre os pares, inclusive em vistas da resolução do enigma solucionado da formação do Estado, Rawls sacrifica na questão deontológica a questão de sua fundação transcendental. Têm-se “*o paralelismo, mas também a falta de similitude*”, adianta Ricœur, “*entre a fundação kantiana da autonomia e o contrato social*”⁵⁴. Neste passo, J.-Pierre Dupuy analisa o que considera um dos paradoxos da teoria da justiça de J. Rawls, nos seguintes termos:

trata-se, como escreve justamente Michel Sandel, de um kantismo ‘à visage humain’; se poderia dizer também, em retomando a fórmula que Paul Ricœur utilizaria a pouco a respeito de Lévi-Strauss, que seu trabalho tratava-se de um ‘kantismo sem sujeito transcendental’⁵⁵.

Esta orientação se desdobrará sobre as condições efetivas de um formalismo em moral, sobre o caráter de exterioridade do contratualismo e sobre a situação, enfim, da orientação processual da questão do justo, sem que, de fato, se medite o mérito próprio da idéia de justiça.

Demandando de Aristóteles o já considerado arriscado problema da igualdade, Rawls promoveu a formalização dos princípios de justiça distributiva sem ter levado em conta a real diversidade dos bens. Surgiram, nesta arquitetura, dificuldades relativas ao formal e ao deontológico na teoria da justiça. Pergunta-se: o segundo princípio que visa à diminuição das desvantagens dos menos favorecidos, apesar do valor probatório ou não probatório do argumento da situação originária, não remete “*a um sentido ético prévio de*

⁵⁴ SM, p. 269.

⁵⁵ Dupuy, J.-P. Les paradoxes de ‘Théorie de la justice’- Introduction à l’œuvre de John Rawls. *Esprit*. Janvier, 1988. p. 74.

*justiça que a teoria deontológica da justiça de algum modo apela?”*⁵⁶ Mais, a idéia de *bens sociais primeiros*, não sugeriu a possibilidade do conflito oriundo da qualificação destes bens?⁵⁷

Como vimos, Ricœur avaliou sem rodeios, que Rawls retomou conceitos deontológicos, por meio da idéia de *bens sociais primeiros*.

Finalmente, o contrato que elimina a fundação transcendental do deontológico e que tem por tarefa “*derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo (fair) sem qualquer compromisso com algum critério que seja do bem*”⁵⁸, se apresenta como exterioridade ao indivíduo e à tradição. Ricœur reconheceu, hegelianamente, que não é a partir de um contrato fictício que as instituições são constituídas e que o indivíduo, de sua parte, “*só se torna humano sob a condição de certas instituições*”⁵⁹. Ora, a ficção rawlsiana do contrato quer suprir no plano do contrato social aquilo que a autonomia como fato da razão garantiu ao indivíduo, uma justificação racional, mas ele não constitui o querer viver e o agir junto de um povo. Além disso, a ruptura com a idéia unitária de justiça já demandava o caminho da *Sittlichkeit*, destituída de uma ontologia do *Geist*, para “*colocar a arbitragem do conflito entre as esferas de justiça*”⁶⁰.

Ora, para Ricœur interessou restabelecer à luz da conquista de uma *phronèsis* crítica, um horizonte de moralidade subjetiva dimensionado pelos conflitos suscitados no

⁵⁶ *LI*, p. 169.

⁵⁷ Ricœur acrescenta: “*em uma autor como Michel Waizer, a ação de levar em consideração essa real diversidade dos bens, apoiada sobre a das estimações ou avaliações que determinam as coisas a dividir como bens, termina num verdadeiro desmembramento da idéia unitária de justiça em benefício da idéia de ‘esferas de justiça’*” (*SM*, p. 295).

⁵⁸ *LI*, p. 68.

⁵⁹ *SM*, p. 296.

⁶⁰ *SM*, p. 295. Ricœur precisou reinterpretar o conceito hegeliano de *Sittlichkeit* em o delimitando para, inclusive, aproximá-lo daquele de moralidade. Para vencer a oposição, procurou-se uma aplicação conveniente para a regra de justiça, por intermédio da de distribuição e, buscou-se, na medida do possível, dissociar na análise da *Sittlichkeit*, sua problemática fenomenologia da ontologia do espírito.

âmbito do formalismo e uma efetuação da *Sittlichkeit* que se visualiza como uma vida ética que não se dá no cenário de uma exterioridade, como aquele do contrato.

Com esse espírito, que não esconde os pressupostos hermenêuticos de análise, a pesquisa ricœuriana encontrou primeiramente Hannah Arendt e, também, a renovação habermasiana da moralidade de Kant.

Ainda, uma vez, se tratará do ponto de vista moral e do respectivo princípio de universalização que a ética comunicacional de Apel e Habermas desenvolveu em sua releitura de Kant.

Novamente, principiava-se com a requisição da necessidade da passagem da solicitude à justiça. Ricœur citou Habermas pela primeira vez na *pequena ética* para fazer frente à oposição que a violência faz ao discurso, na figura da recusa ao melhor argumento. Considerava-se, na ocasião, a falsa promessa que Kant contava como rebelde à regra de universalização e, que identificamos, por exemplo, na traição da amizade.

Sabemos que a ética do discurso não é, como a expressão parece indicar, uma ética que proporia as normas morais reguladoras da prática de uma discussão em particular, mas, mais que isso, é uma teoria discursiva da moral. A ética do discurso assumiu os predicados de cognitivista, universalista, formalista, deôntica e, em decorrência, pós-convencional.

Ricœur, outra vez, estava diante do problema da justificação racional, da reivindicação de fundação última. Parece-lhe que a teoria discursiva da ética recupera o caminho kantiano da justificação, enquanto que é necessário, também, percorrer o trajeto da efetuação. Apel mais que Habermas procura a fundação última. Para Ricœur “*é a renúncia*

*à idéia de fundação última (que o hermenêutico confirmará pela sua insistência sobre a finitude da compreensão) que convida a seguir o trajeto inverso daquele da justificação*⁶¹.

Aprendemos que diferentemente de Rawls, para Habermas a discussão prática acontece na história, entre subjetividades lançadas nos conflitos do cotidiano que conhecem e reconhecem as regras do jogo. O normativo, nesse caso, encontra seus pressupostos no interior das práticas mesmas em que as pessoas envolvidas na discussão aceitam os efeitos da aplicação das normas na satisfação de seus interesses habilitados à universalização. Mas como um interesse é universalizável? *Quem* detém o estatuto da razão prática capaz de garantir absolutamente a prioridade do justo sobre o bem? A própria razão humana não é suscetível de gerar desacordos razoáveis? Consenso e reconhecimento mútuo – Pode haver consenso eventual sem reconhecimento mútuo?

Para uma ontologia da finitude e uma antropologia das capacidades a razão é submetida à finitude e à falibilidade de sorte que o recurso às convicções não elimina a regulação crítica da razão. A justificada estratégia de purificação da teoria discursiva sobre a convenção, não deve inviabilizar a dialética entre argumentação e convicção, sob pena, como considerará uma crítica contextualista, de se faltar o chão da vida moral.

Considera-se que a razão comunicativa fixa critérios de racionalidade em função de procedimentos argumentativos. Ricœur recorda que, do ponto de vista do trajeto da efetuação, a argumentação é um jogo de linguagem submetido a condições de uma comunidade de comunicação ou de um Estado histórico. Contudo num tribunal as condições não são as mesmas, nem para os atores, nem segundo a doutrina do direito. Do mesmo modo outros procedimentos éticos de linguagem ocorrem no universo da narrativa.

⁶¹ SM, p. 329.

Claro que a argumentação não é qualquer jogo, mas a sua validade não supõe o Estado de Direito? Todos os lugares deste Estado são-lhe adequados? Qual a viabilidade de uma *discussão aberta*? É, assim, que, não obstante se mantendo processual, a argumentação não deve manter um impasse estéril⁶².

Mas Habermas está atento aos impasses do formalismo⁶³. O seu texto *Direito e democracia – entre facticidade e validade* (2 vols) recorda que “*discursos ético-políticos têm que preencher condições comunicativas para um auto-entendimento hermenêutico de coletividades. Eles*”, complementa Habermas, “*devem possibilitar uma autocompreensão autêntica e conduzir para a crítica ou fortalecimento de um projeto de identidade*”⁶⁴.

As três formulações do imperativo foram as variações que definem a autonomia, que com isso se apresenta sobre a “*tríplice figura pessoal, comunitária e cosmopolita*”⁶⁵. Ricœur reconhece a força da moral da comunicação que ao seu ver, como já dissemos, é fornecida pela integração destes três formulações do imperativo categórico kantiano ordenadamente referente ao sujeito moral, aos outros enquanto fins e ao reino dos fins. A teoria discursiva da ética de Apel-Habermas pretende sustentar um caráter essencialmente intersubjetivo dos imperativos morais.

⁶² Rescher em seu *Pluralism* questiona inclusive este lugar privilegiado da argumentação como solução racional para o consenso. Cf.: RESCHER, N. *Pluralism – Against the demand for consensus*. New York: Oxford University Press, 1995.

⁶³ Sobre a ética do discurso o comentário de Herrero sobre o seu caráter deontico é judicioso: “*Enquanto ética deontica (como Kant), não garante aos homens a compatibilidade entre justiça e felicidade (como Platão no Estado ideal), mas percebe que a concordância entre a dignidade de ser feliz e a felicidade de fato deve ser conseguida discursivamente pelas comunidades concretas através dos projetos que respondam à pergunta pelos fins da vida e do bem-viver*” (Herrero, F. J. Ética do discurso. In: Oliveira, Manfredo A. de (org). *Correntes filosóficas da Ética contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 174).

⁶⁴ Habermas, J. *Direito e democracia – entre facticidade e validade* (vol. 1). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 227.

⁶⁵ Ricœur, P, L’universel et l’historique. *Magazine Littéraire – Paul Ricœur*. N° 390, Septembre, 2000. p. 38.

A repercussão desta integração dos imperativos foi muito importante para uma revisão do formalismo em moral e a sua extensão sobre o conceito de autonomia, somente, evidenciava a afetação que Ricœur propõe da autonomia pessoal sem abdicar do papel da normatividade ou do uso da razão na filosofia prática.

Ricœur está a par dos embaraços atinentes, seja às condições de possibilidade real do estabelecimento da comunidade de comunicação; seja à idéia mesma da impossibilidade de um acordo moral produzido discursivamente, como martela o *cético*. Contudo, o que ele têm claramente posto é que a pretensão universalista da ética do discurso não contempla a zona conflitual no sentido do trágico da ação que, aqui foi invocado. Ricœur, novamente abrindo caminho para a sabedoria prática, sugere o esforço da dialética propositiva entre contextualismo e universalismo. Há aí uma tese recorrentemente requisitada e registrada que é aquela dos trajetos: “*como nós temos muitas vezes afirmado, os conflitos que dão crédito às teses contextualistas se encontram sobre o trajeto da efetuação de preferência sobre aquele da justificação*”⁶⁶.

Deste modo, uma ética da condição humana se sustentará numa *phronèsis* crítica ou, se recordamos que estamos inseridos na trajetória da ipseidade moral, reconheceremos que a identidade narrativa deve ser crítica.

6.3.3. RICŒUR E O CRIVO ÉTICO-ONTOLÓGICO –ENTRE LÉVINAS E

HEIDEGGER

Há dois níveis de interlocução que podemos estabelecer entre Ricœur de uma parte e Heidegger e Lévinas de outra. Temos o debate ético-ontológico aberto entre Lévinas e Heidegger e temos o debate que interessa diretamente no discurso da *pequena ética*. Estes

⁶⁶ SM, p. 329.

dois níveis não são separáveis e o primeiro alimenta o segundo no sentido dos pressupostos e no sentido dos desdobramentos. Destacamos o debate ético-ontológico porque este se apresenta como um discurso que alicerça e tira as conseqüências do desenvolvimento do nexó ipseidade-alteridade, desdobrado na *pequena ética* enquanto etapa incontornável da hermenêutica do si.

No entanto, ele permanece um pressuposto não se tornando a questão central da *pequena ética* e, neste caso, muito restritivamente e somente naquilo que esclareça nossa reflexão é que a ele recorreremos.

Quanto à dimensão ética dos diálogos com Heidegger e Lévinas, no que tange a proposição da *pequena ética* alguns pontos podem ser indicados a seguir, depois de alguns esclarecimentos sobre o diálogo ético-ontológico *strito sensu* com Heidegger e Lévinas.

De fato, a reflexão ético-ontológica não está presente explicitamente nos três capítulos que a obra *Soi-même comme un autre* estabelece para o desenvolvimento da *pequena ética*. É somente em seu décimo estudo denominado *Vers quelle ontologie?*, que encontramos o diálogo ético-ontológico de Ricœur com Heidegger e Lévinas, no bojo da reflexão sobre “ *as implicações ontológicas das investigações anteriores*”⁶⁷. Na verdade, concordamos com François Marty ao defender que o décimo estudo “*pode ser considerado como a conclusão da ‘pequena ética’*”⁶⁸

O argumento ético-ontológico de Ricœur, foca inicialmente seus estudos, seja nos cinco grandes gêneros do ser em Platão - ser, movimento, repouso, o mesmo, o outro-,

⁶⁷ SM, p. 347. Alerta-se, neste contexto, que as investigações que caracterizam aquela pergunta pela ontologia, tem segundo o próprio Ricœur um caráter exploratório.

⁶⁸ Marty, F. L’unité analogique de l’agir. In Greisch, J. (org.). *Paul Ricœur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Editeur, 1995. p. 85-101. Mais que isso, quando reconhecermos que a filosofia segunda reflete uma ontologia do agir entenderemos o décimo estudo como a conclusão de *Soi-même*, cuja cumeada foi a *pequena ética*, na medida em que ela representa as figuras da ipseidade.

mormente estas metacategorias do Mesmo e do Outro, dialeticamente orquestradas no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Filebo*, no *Parmênides*, e considera, então, que “ *o ser é somente um ‘terceiro’ porque há um ‘quinto’*”⁶⁹; seja no par *dynamis-énergéia* da Metafísica de Aristóteles, capital à configuração mesma da ontologia ricœuriana do agir. Não é demais registrar que as reapropriações do par *dunamis-énergéia*, intentada seja na direção da *praxis*, no sentido da *Ética a Nicômacos*; seja no sentido mais trabalhoso do conceito heideggeriano de cuidado, tentado por autores como F. Volpi e Jacques Taminiaux, são fundamentais para a defesa que Ricœur faz tanto da metafísica, quanto da ontologia. Considerado o par *dunamis-énergéia* se busca superar as ontologias substancialistas - presas à estrutura categorial da *ousia* e a uma ontologia da verdade com suas conseqüentes prioridades - e as críticas que liquidaram a metafísica na modernidade. Destaque-se o fato de se estar promovendo a transferência “ *de uma ontologia saída da preferência dada ao ser como verdade a uma ontologia que concede a prioridade ao ser como ato e potência entre as acepções múltiplas do ente enquanto ente*”⁷⁰.

Ricœur trata, então, de debater com Heidegger e Lévinas os temas da ipseidade e da alteridade, estabelecidos por uma pesquisa ontológica e um nexos dialético e por uma reflexão da alteridade perpassada pelos temas do corpo próprio, das outras pessoas e da consciência.

A questão da ipseidade que é a questão central para a hermenêutica do si e que encontra na estima de si e no respeito de si da esfera ética a exigência e o desfecho conseqüente procede de uma investigação que busca a contribuição de Heidegger antes da introdução da *pequena ética*, ainda no momento do desenvolvimento do conceito de

⁶⁹ RF, p. 91.

⁷⁰ RF, p. 97. Relativamente aos autores citados: Cf. Taminiaux, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Paris: PUF, 1988; Volpi, F. *Heidegger e Aristotele*. Pádua: Daphni, 1984.

identidade pessoal, em que se dimensionava a dialética idem-ipse na formulação do si. Articulando-se os quesitos que orientariam a convergência da identidade pessoal na direção da identidade narrativa, Ricœur discutia, por esta ocasião, o modelo de permanência no tempo oferecido pela palavra dada que sugere uma *manutenção de si* distinta do que se nomeará *constância de si*. Quando Heidegger distingue a *manutenção de si*, como o conteúdo do *Dasein*⁷¹, da substancialidade de uma substância, Ricœur reconhece que “*essa postura exprime um certo investimento existencial dos transcendentais da existência que Heidegger chama existenciais, dos quais releva a ipseidade*”⁷². Mais adiante, no décimo estudo, busca-se confirmar o gênero de correlação entre a ipseidade e o ser-no-mundo que, entretanto, são vinculados “*pela mediação da noção de preocupação (sorge)*”, noção problemática para a perspectiva ética do *ser-com*, desde a própria desconfiança heideggeriana sobre este modo de ser e sua ênfase sobre o *ser-em* um mundo. A preocupação que se tem tentado relacionar com a *práxis*, lugar das relações entre o outro e o si, é projetada por Heidegger no plano da inautenticidade.

Quanto a Lévinas, podemos ouvir-lhe o eco desde a expressão ‘eis-me aqui!’ que participa da “*segurança de ser si-mesmo agindo e sofrendo*”, precisamente uma definição da ‘*atestação de si*’⁷³. Mas é o caso de uma segurança recebida por um outro que me solicita: ‘*onde está você?*’ e, então, convocado, eu me apresento. Está-se invariavelmente vinculado ao primado ético da alteridade. Propõe-se, daí, uma ética que é uma crítica à história da filosofia aprendida até às lições de Heidegger e que se robustece desde já de elementos para uma argumentação sustentável.

Jacques Rolland, no artigo *L’humain dans l’homme – Quelques notes* recorda a lição de Jean-Luc Marion, a propósito de Lévinas:

ele substituiu a questão do ser pela ética e faz desta a filosofia primeira, e isto desde 1930, isto é, antes da Shoah. Esta foi sua maneira de compreender o que se nomeia muitas vezes ‘o fim da metafísica’. [...] Heidegger é alguém da

⁷¹ Diz-nos Heidegger: “*manutenção do si-mesmo, cujo ser foi concebido como preocupação*” (Heidegger, M. *Être et temps*. Trad. fr. E. Martineau, *Authentica*, edição não comercial, 1989. p. 303) . Esta foi uma das tradições de *Ser e tempo*, então utilizada por Ricœur.

⁷² *SM.*, p. 149.

⁷³ *SM.*, p. 35. O conceito de atestação de si participa do universo do discurso do si-mesmo evidenciado pela importância que Ricœur atribui à noção de atestação. Ele comenta: “*a atestação define aos nossos olhos a espécie de certeza à qual a hermenêutica pretende alcançar*” (*SM*, p. 33). Trata-se, então, do tipo de certeza que opõe a hermenêutica das filosofias do *Cogito*.

antiga filosofia, Lévinas da nova. Ele substituiu a questão do ser pela questão do homem⁷⁴.

Lévinas avança sobre a denúncia da metafísica, ele rompe com a ontologia e afirma toda a radicalidade da alteridade, substituindo a fórmula “ *não há diverso de si sem um si*” pela fórmula inversa: “ *não há si sem um outro que o convoque à responsabilidade*”⁷⁵.

Mas Ricœur, no décimo estudo, permite-se a seguinte pergunta: “ *se um outro não contasse comigo, eu seria capaz de sustentar minha palavra, de me manter?*”⁷⁶. Parece-lhe, que o primado do diverso do si sobre o si não deve ser sustentado numa desproporção tão acirrada e sem reciprocidade.

Já a questão da alteridade se apresentou desde o segundo momento do sétimo estudo do *Soi-même comme un autre* relativo a *perspectiva ética*. O horizonte ético dimensionado para esta ocasião é aquele do *...com e para os outros...* no qual Ricœur estuda a solicitude segundo os matizes da reciprocidade. Lévinas já se apresenta desde esse horizonte com a sua filosofia que “ *repousa sobre a iniciativa do outro*”⁷⁷. Heidegger, no entanto, será indagado pela alteridade no décimo estudo. Para Lévinas, “ *o ‘eu’ ético é um ser que pergunta se ele tem o direito de ser e que demanda ao outro de desculpar sua própria existência*”⁷⁸.

É nesse décimo estudo que Ricœur demarca mais especificamente suas distâncias de Heidegger e Lévinas. Parece-lhe, quanto a Heidegger, que este apesar das aproximações práticas sugeridas por Volpi ou Taminiux⁷⁹, sustenta um preconceito quanto à metafísica e conserva um horizonte ontológico indiferente à proposição de uma ontologia do agir. Na verdade, ele declara:

⁷⁴ Rolland, J. L’humain dans l’homme – quelques notes. *Esprit*, (juillet), 1997. p. 113.

⁷⁵ *SM*, p. 219.

⁷⁶ *SM*, p. 393.

⁷⁷ *SM*, p. 221.

⁷⁸ Lévinas, E. De la phénoménologie à l’éthique – entretien avec R. Kearney. *Esprit*, (juillet), 1997. p. 134.

⁷⁹ Ver também: Loparic, Z. *Ética e finitude*. São Paulo: EDUC, 1995; Hodge, J. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

a relativa decepção sobre a qual se fecha nossa atenta escuta das interpretações heideggerianas visando a uma reapropriação da ontologia aristotélica, convida-nos a procurar um outro revezamento entre a fenomenologia do si agindo e sofrendo e o fundo efetivo e poderoso sobre o qual se destaca a ipseidade⁸⁰.

É que na conjugação entre o si e o ser-no-mundo, faltava em Heidegger o que para Ricœur era fundamental, a possibilidade de que o desejo de ser e o esforço para existir se converte numa obra e realizasse o ético. Ricœur está próximo de Spinoza e reveza, então com a idéia de *conatus*. Mas Heidegger poderá lembrar, de sua parte, que sua pré-ocupação é o ser e não o dever-ser e, assim, pode-se optar por permanecer inquirindo se é possível dar uma conotação moral ao existir, antes de se criticar o que a reflexão heideggeriana não pretendeu.

Já no caso de Lévinas, diante de sua ética sem ontologia, quer dizer, de uma ética que passa a ser inclusive a filosofia primeira, centrada na alteridade e seu estatuto desproporcional frente a qualquer figura do si e ou a sua implicação, sustenta-se a crítica de que não é possível deixar de pensar o estatuto da ipseidade e também o ontológico na formulação do ético.

Ricœur pretende com a afirmação do *si* vencer tanto o anonimato do *se* heideggeriano e de sua desconfiança e estranheza relativa ao *ser-com*, como também pretende não sucumbir às tentações e a dominação do eu, que aliás Lévinas também soube denunciar com maestria até o ponto de não identificar uma outra modalidade da alteridade que não fosse a exterioridade.

Sob o plano da alteridade, desdobrado sobre a dialética ipseidade-alteridade e remetido as três experiências expressivas da *passividade* - a do próprio corpo, a do outro, a

⁸⁰ SM, p. 368.

da consciência -, indutoras das modalidades da alteridade, Ricœur propõe uma terceira via às alternativas de Heidegger e Lévinas. Ele nos diz:

à alternativa: seja a estran(h/geir)eza segundo Heidegger, seja a exterioridade segundo E. Lévinas, eu oporei com obstinação o caráter original e originário do que me parece constituir a terceira modalidade de alteridade, a saber, *o ser-prescrito como estrutura da ipseidade*⁸¹.

De fato, aprendemos com Lévinas a alteridade radical do outro na fundação de uma ética. Como se disse, Lévinas não tem por horizonte a atestação de si, mesmo assim sua contribuição para a reflexão da *solicitude* é fundamental: “*a solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto, no sentido forte que Emmanuel Lévinas nos ensinou a lhe reconhecer*”⁸².

Com Heidegger se buscam argumentos que reforçam o nexos entre a estima de si e a solicitude, explicitamente na aprendizagem que fortalece o si em detrimento do eu, atento ao fato de que ‘dizer si não é dizer eu’, um si que é ipseidade.

Ora, retoma-se seguidamente que, no limite, para Ricœur, sua dificuldade incontornável diante das perspectivas distintas entre ele, Heidegger e Lévinas, dá-se no plano comum do referencial ontológico, que, em linhas gerais e ilustrativas, permite a Heidegger uma ontologia sem ética e a Lévinas uma ética sem ontologia. Permanece, então, o caso de se dimensionar as possibilidades da ontologia do agir constituída com os recursos da hermenêutica do si.

Falta a Lévinas e a Heidegger um lance da subjetividade que Ricœur pretende revelar. Perante Heidegger ele defende *outra* ontologia -uma ontologia do agir, perante Lévinas, ele oferece *outra* ética - uma ética do si. Na medida em que a *pequena ética*, supõe uma ontologia e uma antropologia, ela se posiciona como a sua resposta à ontologia que Heidegger não reconheceria e a ética que Lévinas não assumiria.

⁸¹ SM, p. 408.

⁸² SM, p. 236.

A pergunta pelo si em Ricœur é inteiramente implicada com a questão da antropologia e a questão da ontologia de modo que, para ele, seria impossível pensar a ética sem estes parâmetros. Em todo caso, há um vínculo entre antropologia, metafísica e moral que desde Sócrates funda o debate ético⁸³.

A propósito da metafísica Ricœur entende que “ *há ainda muitas possibilidades inexploradas, não postas em obra, notadamente se privilegiamos, na noção de ser, não o que restaura a ‘substância’ e a ‘presença’, mas o que sobressai em uma filosofia do ato* ”⁸⁴. É nesta direção que devemos, aliás, recordar que tanto Marcel, quanto Jaspers, reconheceram, pensa Ricœur, o ponto de preparação da metafísica na encarnação ou na historicidade.

A antropologia do *homo capax* e a ontologia do agir supõem um caminho da metafísica à moral⁸⁵. Esta orientação, confessadamente instruída em Aristóteles, Ricœur pôde reafirmar na reflexão de e sobre Ravaisson, pronunciada na ocasião do centenário da *Revue de métaphysique et morale*:

o que é pois o ser, propriamente falando, pergunta Ravaisson? É, responde Aristóteles, agir. Quod enim nihil agit, nihil esse videtur, dirá depois dele um outro. A ação é o bem, porque é o alvo de tudo. Também é o que precede tudo. E a ação é a alma. Também a alma é a verdade, a única substância.[...]⁸⁶.

⁸³ Particularmente, o caso de Aristóteles é emblemático conforme registram, entre outros, René A. Gauthier em *La morale d’Aristote* e Fr. Nuyens em *L’évolution de la psychologie d’Aristote*. Relativamente a Ricœur, trabalhando sobre a polissemia do verbo ser, esse tripé se estabelece sobre o par *énergéia-dynamis*.

⁸⁴ Ricœur, P. De la volonté á l’acte. Un entreteín de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira. In: Bouchidhomme, C; Rochlitz, Rainer. *‘Temps et récit’ de Paul Ricœur en debat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990. p. 30. Quanto a antropologia moral de Ricœur podemos conferir o trabalho recente: Wall, J; Schweiker, W; Hall, W. David. *Paul Ricœur and contemporary moral thought*. Oxford-UK: Routledge, 2002.

⁸⁵ No texto *Ato e potência. Implicações éticas de uma doutrina metafísica*, o professor Marcelo Perine faz uma análise oportuna do caminho da física à metafísica e da metafísica à ética na doutrina aristotélica do ato-potência (Cf.: Perine, M. Ato e potência. Implicações éticas de uma doutrina metafísica. In: Perine, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 51-72).

⁸⁶ RF, p. 87.

E é nos conformes desta orientação na qual Ravaisson foi uma referência na esteira da tradição reflexiva, que se desenha o nexu antropológico-ontológico e ético da arquitetônica do *Soi-même comme un autre*. Claro que, se no caso de Ravaisson - com sua herança - tratava-se da passagem acelerada da metafísica à moral, com Ricœur, o caminho sofre os *détours* de uma antropologia filosófica da falibilidade ou, com as considerações do *linguistic turn*, encontra uma reflexão analógica sobre o agir até a ética, onde encontramos o homem responsável de si.

Com o devido cuidado já anunciado relativamente a uma dada história do recurso à analogia – em particular à analogia do ser, Ricœur invocou a unidade analógica do agir onde o si é atestado. A atestação de si perpassa a trajetória de Ricœur desde a linguagem da hermenêutica do símbolo que expõe a reflexão e sua obra. Ela atravessa, também, o livro *Soi-même* expressando o modo de certeza de ser si mesmo agindo e sofrendo⁸⁷.

Ora, na base do agir, comenta Ricœur em lendo Ravaisson: “a transição da metafísica à moral é facilitada: ‘esses dois estados do ser que explicam tudo, a ação e a potência, como os conhecemos? É, diz Aristóteles, pela analogia’. Ora, o análogo que nos é mais acessível, é a ação humana”. E Ricœur reforça: “esta constitui o elo intermediário entre metafísica e moral: ‘De uma metafísica que resume a idéia de um princípio primeiro e universal que dá até se dar ele mesmo, deve sair uma moral que seja a aplicação à conduta de uma vida’”⁸⁸.

A atestação de si é o fio condutor da antropologia das capacidades e da ontologia do agir editada em *Soi-même* que, ao seu turno reedita a antropologia e a ontologia da finitude

⁸⁷ Em *Soi-même*, quando da defesa do *equilíbrio refletido* entre a teoria discursiva da moral de Apel-Habermas e as convicções bem pesadas dos contextualistas, Ricœur fez menção ao termo alemão *Überzeugung* que corresponde à palavra *convicção* e se aparenta em seu radical ao termo *Berzeugung* que equivale à palavra *atestação*. A seguir ele comenta na nota da página: “atestação: palavra de passe de todo este livro” (*SM*, p. 335).

⁸⁸ *RF*, p. 87.

e da falibilidade encetadas na *filosofia da vontade* dos anos 50. Efetivamente, a vulnerabilidade e a finitude percorrem o arco deste périplo. François Marty retoma esta orientação de *Soi-même* ao comentar que “a atestação encosta pois o si ao agir e é isto que vai iluminar dois de seus traços: ela é vulnerável e fragmentária”⁸⁹ :

A unidade fragmentária do si que os quatro blocos de estudos de *Soi-même* evidenciam, representa um outro modo de se repor aristotelicamente que o ‘*ser se diz diversamente*’, que há menos uma doutrina do ser do que a evidência de que sua pesquisa recorre ao horizonte de uma aporiticidade.

Para Ricœur, assenhoreado pelo par *dunamis-énergéia*, o agir e o padecer humanos se enraízam no ser⁹⁰. Esta orientação ontológica, no entanto, já havia sido detectada em seu artigo *L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite* de 1951⁹¹. A antropologia filosófica de *l’homme faillible* explicita este esforço de dimensionar esta região da ontologia que suporta a finitude e a vulnerabilidade. Na verdade, recordamos junto com Pierre Pellegrin no verbete *prudência* do *Dicionário de ética e filosofia moral* que “*Pierre Aubenque mostrou que Aristóteles atribui uma dignidade própria a esse âmbito das questões humanas, da qual ele reconhecia, como todos os pensadores gregos, a imperfeição ontológica*”⁹².

A ontologia *eclatée* de o *Conflito das interpretações* é esta mesma ontologia, agora debruçada sobre o trabalho da interpretação e do ser interpretado e, será, também, aquela que encontra na *phronèsis* crítica a condição mesma do si ou da ipseidade moral. Por isso,

⁸⁹ Marty, F. L’unité analogique de l’agir. In Greisch, J (org.). *Paul Ricœur – L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Editeur, 1995. p. 88.

⁹⁰ Ver o décimo estudo de *Soi-même*.

⁹¹ Ricœur, P. L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite. In: *EP*.

⁹² Pellegrin, P. Prudência. In: Canto-Sperber, M.(org.). *Dicionário de ética e filosofia moral* (vol. 2). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 407.

diferentemente de Heidegger, para quem a ontologia da finitude se investia de uma estrutura de acolhimento, a ontologia da finitude de Ricœur, sua ontohermenêutica, “*é bem uma terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão [...]*”⁹³.

⁹³ *CI*, p. 26.

**CAPÍTULO 7º: O PROJETO DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA:
A PERGUNTA E O DESFECHO ÉTICO DO
SI (O ITINERÁRIO PROPOSITIVO DA
FILOSOFIA PRÁTICA DE RICŒUR E A
DEMANDA PELO ÉTICO)**

Não partimos da idéia de que a *pequena ética* era a carta na manga da investigação de Ricœur ou o seu trunfo premeditado e ocultado *in limine* em toda a sua pluralidade de interesses e apostas. Propusemos que a pergunta existencial-reflexiva pelo ético ocorre nas várias fases de suas pesquisas e reconhecemos que ela encontra caminhos autônomos e soluções originais. Uma visada não é um jogo de cartas marcadas.

Os três cenários a seguir são reconstruções que propomos ao itinerário propositivo de Ricœur na direção da *pequena ética* e de sua tarefa.

7.1. ITINERÁRIO E ITINERÂNCIA DA VISADA ÉTICA EM PAUL RICŒUR

Há uma correspondência entre o que a *pequena ética* representa para a sorte de *bilan*, que é o trabalho *Soi-même comme un autre* de 1990, e a presença do problema da ética na filosofia prática, que Ricœur desenvolveu desde o texto *Le volontaire et l'involontaire* de 1950. O que em *Soi-même* será revertido numa constituição progressiva da identidade-ipse como identidade ético-moral, foi abordado, antes, num cenário categorial da filosofia do *cogito integral* principiada com *Le volontaire*, que é relativa à investigação fenomenológica e hermenêutica das experiências constitutivas da existência humana ou do homem livre.

Desde *Le volontaire* já estava anunciada a condição conflitual do itinerário do ético e de uma ética – o θυμός, a duplicidade, o paradoxal, o agonístico, o trágico, o inadiável –

que os estudos fenomenológicos da vontade começavam a evidenciar ou margear. Este campo da prática, arquitetado com o trabalho sobre a descrição pura da unidade do voluntário-involuntário foi aplicado ao ato voluntário representado pelo *eu quero*, que significa, diz-nos Ricœur: “1º eu decido, 2º eu movo meu corpo, 3º eu consinto”¹.

Le volontaire correspondeu à primeira parte de um projeto mais vasto e ousado que ele denominou Filosofia da Vontade, complementada parcialmente por dois outros trabalhos de 1960. Tratava-se de um percurso em três níveis – aquele de uma fenomenologia, confessadamente insuficiente para abarcar a extensão efetiva do fenômeno voluntário-involuntário, que deveria ser acrescida por uma empírica e uma poética da vontade². O primeiro nível – relativo à eidética da vontade, necessária para um ingresso e a abordagem do campo prático do agir -, remetia para a ética à luz de suas limitações inerentes destacadas no início do texto *Le volontaire et l'involontaire* e, ainda, estava aquém de “uma ética real”, de uma “realidade moral concreta”, conforme Ricœur registrara³.

Os estudos fenomenológicos dirigidos à vontade estavam implicados com o problema das estruturas pré-éticas da liberdade, uma liberdade que é finita, submetida desde os próprios parâmetros de uma existência encarnada e temporal. Nestas circunstâncias, sob o influxo da proximidade de Gabriel Marcel, Ricœur se via envolvido com o contexto da “dialética englobante da atividade e da passividade” à qual

¹ VI, p. 10.

² Além de *Le volontaire et l'involontaire* dois livros complementam a filosofia da vontade de Ricœur. Cf.: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1: l'Homme faillible*. Paris: Aubier, 1960; *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

³ Cf. VI, p. 23-25.

“correspondia uma ética implícita e inexplorada nesta época, marcada pela dialética do domínio e do consentimento”⁴.

Esta ética implícita, tanto já está no trilho da ética, quanto supõe um desdobramento numa ética. A filosofia da vontade começou esta tarefa. Marcado por uma tradição filosófica, estava claro para Ricœur que a liberdade moral como chave que explica a autonomia da vontade, conforme Kant a compreendia, era insuficiente para expressar a experiência efetiva da liberdade e, menos ainda, ignorava as suas condições⁵. A própria perspectiva ética tramada com as aspirações, as deliberações e as escolhas, que num homem dotado de *phronèsis* gera a *eupraxia*, supunha que se levasse em consideração a condição corporal, que não nos furta da responsabilidade da ação conforme o *sunaiton* aristotélico procura esclarecer, mas que nos remete à existência, elegida pela liberdade existencial⁶. Considerava-se que “*a reciprocidade do voluntário e do involuntário ilustra a condição propriamente humana da liberdade*”. À maneira de uma *insociável sociabilidade* que Kant reconheceu no homem e suas relações, mostrou-se que “*a liberdade humana é uma independência dependente, uma iniciativa receptora*”⁷.

Mas a fenomenologia da vontade deve, desde o começo, ser considerada segundo os limites e as possibilidades da própria fenomenologia⁸. Uma descrição pura não dá conta da dramaticidade da minha situação, da condição humana em sua singularidade encarnada e

⁴ RF, p. 24.

⁵ A filosofia da vontade se inscreve numa tradição. Ela é sobredeterminada. Cf.: CC, p. 46-47.

⁶ Com Jaspers e sua filosofia da liberdade Ricœur já compreendia que “*uma fenomenologia da vontade não deve somente mostrar, como temos tentado fazê-lo, que o querer é costeado por baixo de uma franja de obscuro onde pesam sobre ele o peso da necessidade e do involuntário, mas que ele excedido pelo alto onde o anima a impulsão também obscura da liberdade existencial*” (KJPE, 145).

⁷ EP, p. 79. A expressão de Kant é a quarta proposição do opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* já citada à nota 4 do 4º capítulo.

⁸ Limites: A necessidade da revolução copernicana e sua superação; possibilidades: a primeira delas diz respeito à questão: a propósito de que fenomenologia?, que comporta uma crítica da fenomenologia e uma abertura da fenomenologia que, no encaixe do ontológico ou do prático, se abriu ao hermenêutico.

histórica. Passar da vontade que se tem à vontade que se é foi uma tarefa que não desqualificou a unidade do voluntário e do involuntário e o sentido da filosofia fenomenológica dos vividos volitivos e afetivos, mas era preciso avançar sobre a efetividade da vontade que o homem agente e sofredor experimenta e vive. Assim a eidética será os prolegômenos da filosofia da vontade ou o solo de uma ética da condição humana.

A vida segue, com o trágico da existência e a prova do mundo. Levantados os parênteses da fenomenologia da vontade, os traços mais precisos de uma antropologia e de uma ontologia necessários à ética ricœuriana foram exibidos conjuntamente com a emergência hermenêutica imposta com a impossibilidade de uma descrição pura do mal e de seu simbolismo, orientado sobre uma simbólica do mal. Esta ética da condição humana não se abstém do problema do ser da existência desencadeado por uma experiência ontológica singular, qual seja, este não-ser específico da vontade indicado pela falta, pelas paixões, pela culpabilidade. Em *Le volontaire* já se evidenciava a transição de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia propriamente ontológica e para uma antropologia da falibilidade.

Ora, se a eidética da vontade não exprime a manifestação concreta da vontade no mundo, partilhado com a unidade de cada existência, com o seu caráter, seu inconsciente e sua própria vida, na singularidade de um *je veux*, então, o que Ricœur denominou reino empírico da vontade vem liberar, na seqüência desta impossibilidade da análise eidética, o querer puro ou a essência da vontade desta espécie de campo neutral ou deste reino da inocência no qual ela não é testada, mas, somente, descrita. No teste da vontade ou na prova do mundo, às voltas com a paixão e o sofrimento, Ricœur identifica a figuração histórica da má-vontade, voluntária ou involuntária, como o modelo ou o paradigma desta empírica.

Os dois trabalhos sobre a finitude e a culpabilidade – *L’homme faillible* e *La symbolique du mal* - realizam parcialmente esta empírica. Se *L’homme faillible* apresenta a fragilidade humana e sua vulnerabilidade ao mal no âmbito de uma ontologia da vontade finita ou, pascalianamente, de uma ontologia da desproporção e, segundo uma antropologia filosófica assentada sobre o conceito de falibilidade⁹; *La symbolique du mal* faz a passagem da reflexão à hermenêutica na medida em que a linguagem portadora do símbolo ressalta menos de uma posição – a posição do pensamento –, do que de uma doação – os homens nascem no seio da linguagem.

Esta arquitetura da finitude é a própria arquitetura da reflexão e de suas obras, da reflexão e de sua crise. Realmente, não há simbólica sem o homem que fala de modo que, se sustenta-se o recurso da reflexão à hermenêutica, aprende-se, também, que não há filosofia sem pressuposição¹⁰.

L’homme faillible e *La symbolique du mal* apresentam os primeiros registros sistemáticos do interesse de Ricœur pelo trágico da ação que tão matizadamente o fizeram retornar de Kant a Aristóteles na *pequena ética*, em defesa de uma *phronèsis crítica*. Aí, também fica claro o enriquecimento da reflexão como tarefa e como obra que se interpreta, porque uma simbólica também é obra da reflexão e de sua crise; crise de uma reflexão, cuja

⁹ Ricœur compreende que se “‘o símbolo dá o que pensar’, o que o simbolismo do mal dá a pensar concerne à grandeza e ao limite de toda visão ética do mundo, porquanto o homem que esta simbólica revela não parece menos vítima que culpado” (*HF*, p. 17). Nestes termos, de Kant a Nabert, passando por Hegel, desenha-se toda uma trajetória de recepção e superação da visão moral do mundo.

¹⁰ Defendendo com Kant da *Crítica do juízo* que o símbolo dá o que pensar, Ricœur comenta: “o começo não é o que primeiramente se encontra, é preciso aceder ao ponto de partida: é necessário conquistá-lo. A compreensão dos símbolos pode pertencer ao movimento em direção do ponto de partida; porquanto para aceder ao começo, é necessário que o pensamento habite no pleno da linguagem” (*SM*, p. 324). A introdução da psicanálise nesta reflexão se ordena na seqüência de uma culpabilidade patológica e no horizonte de que o inconsciente fala e fala simbolicamente, segundo uma distorção uma patologia do sentido do desejo que exige a interpretação como exercício da suspeita. Registramos, a propósito, que o trabalho de doutorado *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano* no Ensaio sobre Freud de P. Ricœur - tese defendida pelo professor Vincenzo Di Matteo junto a UFMG no ano de 1999 -, aprofunda histórica e conceitualmente a questão polêmica e algumas das relações que se estabeleceram entre a psicanálise de Lacan e a psicanálise recebida e incluída por Ricœur no contexto do conflito das interpretações.

reapropriação é também hermenêutica, projetada à compreensão da ética do esforço para existir e do desejo de ser que, no sentido de Spinoza, recobre o processo completo da filosofia. Daí, com o desenvolvimento posterior do conceito de falibilidade, na conclusão *L'homme faillible*, Ricœur arrematará: “*assim, a filosofia concebida como ética pressupõe não somente a polaridade abstrata do válido e do não-válido, mas um homem concreto que já malogrou em seu alvo*”¹¹.

O problema do símbolo escancara as três crises – crise da linguagem, crise da reflexão, crise da interpretação. Ora, se “*para se tornar concreta, quer dizer, igual aos seus conteúdos, a reflexão deve fazer-se hermenêutica*”¹², então o conflito das interpretações representa a efetividade da tarefa hermenêutica e tem o papel de promover “*o reconhecimento da igualdade de direitos de interpretações rivais*” que, pareceu a Ricœur, “*fazer parte de uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica*”¹³.

Mais adiante, por ocasião da reavaliação que o *linguistic turn* promoveu em todos os *fronts* do cenário filosófico, a par da dupla descoberta que Ricœur empreende, respectivamente a irredutibilidade do conflito das interpretações e a passagem linguageira de uma hermenêutica dos símbolos para uma hermenêutica textual, o tema da ação permanece um foco recorrente à explicitação. Mas, no clima do *linguistic turn*, “*a linguagem tornou-se assim, nos anos 1970-1980 o lugar de todas as confrontações*”¹⁴.

Em *Le problème du fondement de la morale* o discurso ético-moral utiliza uma nomenclatura sobre a problemática da liberdade ainda no curso da transição

¹¹ HF, p. 159. Kearney no capítulo sete de seu *La poétique du possible – La transfiguration de la chose* defende que a hermenêutica da simbólica do mal em Ricœur é uma hermenêutica ético-escatológica (Cf.: Kearney, R.. *Poétique du possible – phénoménologie herméneutique de la figuration*. Paris: Beuachesne Éditeur, 1984). Barach e o artigo sobre o mal

¹² DI, p. 55. Cf. capítulo terceiro do Livro I de DI.

¹³ RF, p. 38.

¹⁴ Ricœur, P. *Lectio magistralis*. In Jervolino, D. Paul Ricoeur – Une herméneutique de la condition humaine. Paris: Ellipses, 2002. p. 78.

fenomenológico-existencial-reflexiva para uma teoria da ação freqüentada pelo *linguistic turn*. Um pouco antes, no texto *La philosophie et le politique devant la question de la liberté* de 1969, Ricœur trafegava o processo da liberdade abstrata até o arcabouço da mediação institucional, devidamente repostou ou reencontrado na reflexão ética de *Soi-même*, conforme uma avaliação reflexiva da racionalidade prática que remonta a Kant e a Hegel¹⁵.

Foram alguns artigos e ensaios esparsados sobre a semântica e a pragmática da ação e sobre a ética, anteriores a 1990, particularmente a partir de 1970, que arregimentaram a configuração e os recursos para a *pequena ética*. O curso *Le discours de l' action* professado na Universidade de Louvain nos semestres de 1971-1972, posteriormente reunido no texto *La sémantique de l' action - Phénoménologie et herméneutique* e o ensaio *Le problème du fondement de la morale* anunciam, de certo modo, a arquitetura de *Soi-même comme un autre*¹⁶. Ricœur, também recorda:

no curso de Louvain de 1971, eu tenho começado a integrar algumas dessas análises da teoria da ação, no sentido anglo-saxão do termo, a minha hermenêutica do agir humano, portanto antes mesmo de levar a termo uma exploração da inovação semântica na *Metáfora viva*¹⁷.

É em *Le discours de l' action* que Ricœur apresenta pontos chaves da virada lingüística da ação. Naquela circunstância havia duas tarefas a serem vencidas. Buscava-se, respectivamente: i. estabelecer os nexos que precisavam se assentar entre o discurso descritivo da fenomenologia e o discurso lingüístico da análise lingüística, entre a linguagem ordinária e a experiência viva; ii. avançar sobre a arquitetura e a extensão do que

¹⁵ Cf.. *Textes des conférences et des entretiens organisés par les Recontres internationales de Genève, 1969. Histoire et société d'aujourd'hui*. Neuchâtel: La Baconnière, 1969.

¹⁶ Conferir respectivamente: *La sémantique de l' action - Phénoménologie et herméneutique* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977) e *Le problème du fondement de la morale*. Sapienza, 1975. p. 313-337).

¹⁷ *RF*, p. 53.

ele posteriormente propôs como os *analogon da ação humana*¹⁸. Contudo, a recomposição lingüística da ação impunha em *Le discours* que se perguntasse desde o início: “*Uma filosofia própria da ação deve ser apenas uma ética?*”¹⁹ Nesta esfera, seria preciso investigar e compor as estruturas pré-morais da ação.

De modo bem matizado e, no entanto, revelador, Ricœur confessava nos anos 80 que, no terreno da ética, devia mais à filosofia analítica dos anglo-saxões que à filosofia continental²⁰. A filosofia analítica em geral, mesmo indiretamente, tem colaborado com o discurso prescritivo da ética na medida em que clarifica, delimitando e desenvolvendo, um discurso lógico e descritivo do mundo e a filosofia dos *speech acts*, sem ser uma ética, tem dado sua cota substancial à ética, porquanto o seu empreendimento reconhece que “*entre os atos do discurso há um número grande que são imperativos, conselhos, advertências e promessas*”. Na verdade, está claro para Ricœur que a “*a filosofia dos speech acts não é substitutiva de uma ética, ela é a exigência de uma ética*”²¹.

Os dois trabalhos *La métaphore vive* e *Temps et récit* são dois trabalhos gêmeos, investidos respectivamente sobre uma teoria dos tropos e sobre uma teoria dos gêneros

¹⁸ Nesse caso, a culminância ética da analítica do agir de *Soi-même comme un autre* é remetida à abertura da problemática da ação ou de uma filosofia da ação, que fora assentada solidamente naquela tradição, conformadora do ético com o prático. Uma tradição filosófica que aprendera com Aristóteles que a ética complementada de uma política perfaz a filosofia prática e que também aprendera da *Crítica da razão prática* de Kant que o sentido do discurso prático seria o discurso ético-prático consagrado *in extremis* pela antinomia entre a liberdade e a natureza.

¹⁹ *DA*, p. 11.

²⁰ Monique Canto-Sperber dá-nos uma pista que pode corroborar com esta afirmação: “*Quase todos os intelectuais que dominaram a cena filosófica francesa nos anos 1960-1980 consideraram, em diversos graus, que a reflexão filosófica na moral era vã ou que não tinha objeto. Essa é a razão mais importante para a extinção da filosofia moral. A despeito de divergências no pensamento e no estilo, esses filósofos estigmatizaram como ilusória a hipótese de um sujeito responsável por suas ações, lugar de imputabilidade, ao menos parcialmente lúcido sobre seus motivos de ação e capaz de se representar como membro de uma comunidade histórica*” (Canto-Sperber, M. *A inquietude moral e a vida humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 171).

²¹ Ricœur, P. De la volonté à l’acte. In: Bouchindhomme, C; Rochlitz. ‘*Temps et récit*’ de Paul Ricœur em *débat*. Paris: Les Éditions du CERF, 1990, p. 24. Ricœur complementa dizendo que “*foi aí*”, no seguimento da filosofia dos *speech acts*, “*que eu reencontrei minha filosofia da ação*” (Ricœur, P, *op. cit.*, p. 24).

literários e ocupados em responder ao problema da doação e da produção de sentido. Devemos atentar que estes trabalhos demandam o problema do sentido no contexto do xeque-mate desconstrucionista, além do que, na esteira da irredutibilidade do conflito das interpretações que poderia induzir em relativismo, a noção de sentido também remete ao problema da verdade²². Além do que, a articulação palavra-frase-texto que se destaca na metáfora tem relação com a análise mais especificamente textual da narrativa. Na investigação sobre a *inovação semântica* ou a criação ordenada da linguagem poética da metáfora e de sua geração de sentido sob a correlação de campos semânticos incongruentes e, da linguagem narrativa de ficção ou não-ficcional e seu *enredar (mise en intrigue)*, Ricœur reconheceu dois campos de análise da produção de sentido novo.

No capítulo da referência metafórica - sétimo estudo de *La métaphore vive* - , procura-se avançar para as implicações da referência nova. O *ver-cómo* da afirmação metafórica se associa a um horizonte de ser: o *ser-cómo* entronizado pela linguagem poética. Este *ser-cómo* e sua referência metafórica erigida sobre o esgarçamento da referência literal trazem um mundo ou desvelam um mundo, quer dizer, conduz Ricœur à ordem do ontológico. É que o sentido novo é de ordem de uma experiência que, como o símbolo, revela o inacessível à linguagem ordinária da realidade²³. Investido mais adiante pela interação entre a referência e o *ser-cómo*, nosso autor reconhece um elo de ligação

²² Os ensaios *La structure, le mot. L'événement* e *La questions du sujet: Le défi de la sémiologie* reunidos em *Le conflit des interprétations* são, de certa sorte, preparatórios à *La métaphore vive*. Ricœur também relaciona *La symbolique du mal* com *La métaphore vive* e *Temps et récit*, no sentido de suas pretensões orientadas para a exemplificação do princípio de uma *criação ordenada* - mas adiante denominada *inovação semântica* -; pretensões dirigidas, ao menos, para uma poética parcial da vontade conforme ele pretendia nos anos 50.

²³ Esta é uma experiência mais originária da linguagem e do ser? A tese, já mencionada, de Emílio César Pereira Rezende sobre Ricœur, a propósito do sentido da constituição metafórica, amplia os horizontes ontológicos no desdobramento deste problema.

com o ato da leitura e infere: “o que finalmente acaba por ser descrito, não é uma realidade qualquer, mas aquela que pertence ao mundo do leitor”²⁴.

As posições de Ricœur são confessadamente ousadas. Mas, não obstante o caráter pontual de suas contribuições a esta ou àquela área da investigação lingüística ou da filosofia da linguagem, as razões de estudar a metáfora no nível do sentido ou na demanda de seu caráter extra-lingüístico e não como mero tropo retórico, continuam a atender a natureza de seu projeto, ocupado com a constituição da subjetividade segundo uma filosofia da ação e uma ontologia do agir, agora naturalmente munida das ferramentas oriundas do *linguistic turn*, como a semântica proposicional, a pragmática da linguagem, a teoria da enunciação.

O primeiro estudo de *La métaphore vive*, consagrado a Aristóteles e implicado com as ações humanas na poesia trágica, defende que a *mimêsis é poiêsis*, num sentido em que o *muthos* não expressa exclusivamente uma reorganização da ação, mas, subordinado à *mimêsis*, envereda sobre a restituição do humano. Por aí, diremos com Dosse, que desde este estudo inicial “Ricœur abre a questão sobre o agir, sobre o despertar possível das capacidades ocultas e das potencialidades dormentes da ação como lugar da função ontológica do discurso metafórico”²⁵.

²⁴ RF, p. 48.

²⁵ Dosse, F, *op. cit.*, p. 427. Seria oportuno não esquecermos que a imaginação é um quesito fundamental e não mencionado que vincula a criatividade à ação. Desde a filosofia da vontade, ela circula a meditação de Ricœur a partir do estoicismo, como quando se identifica que “a vaidade das paixões se manifesta na sujeição ao Nada, transformado em algo sobre a influência da imaginação” (Greisch, J. Paul Ricœur - *L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001. p. 37). Inicialmente restituindo o campo da ação num comentário sobre a utopia, o profº Emílio César P. Rezende comenta que “a ação é inseparável da imaginação, do respeito dos possíveis”, Ricœur, diz-nos ele: “toca aqui na ligação profunda da ação com a imaginação, raiz por excelência da mutabilidade, da temporalidade e do novo” (Rezende, Emílio C. P, *op. cit.*, p. 54). Sua conclusão segue na direção de uma convergência relativa de sua tese da *metafórica originária* com a relação entre imaginação e realidade. Richard Kearney em seu *Poétique du possible – Phénoménologie et herméneutique de la figuration*, parte do conceito de imaginação para mostrar que a figuração extrapola o

Finalmente em *Temps et Récit*, quando reconhecemos a imitação criadora da ação humana ou a *mimêsis praxeôs*, representada na tripla *mimêsis* – prefiguração, configuração e refiguração -, enveredamos, então, na descoberta da identidade narrativa que remete à responsabilidade do sujeito moral.

O laço que vincula *Tempo e narrativa* a *Soi-même* é o tema da identidade narrativa. Articulado o tempo na forma da experiência humana, a função narrativa ensina a Ricœur que a narrativa manifesta o *quem* da ação. Mongin sintetiza muito explicitamente o sentido prático-moral da narrativa na investigação ricœuriana: “*Ela*”, comenta Mongin, “*exprime uma extensão do campo prático e se impõe como laboratório do julgamento moral. A narratividade serve de propedêutica à ética*”²⁶.

O que se esclarece é que a criação metafórica e a narração dizem respeito a um mundo que não é absolutamente indiferente à afirmação de si. Pelo contrário, deve-se reconhecer que se está partindo do engajamento do sujeito no discurso para, finalmente, descobrir-se, no ato da leitura, o papel *reconfigurador* do leitor.

Depois de *Soi-même* foram publicados outros trabalhos de Ricœur que, mesmo quando lembrados de passagem, nos ajudam a reforçar nossa tese de confluência ética na obra de Ricœur. Posteriormente a *Soi-même*, ele tanto se debruçou mais intensamente sobre a questão da justiça - na coletânea de textos reunidas em *Le juste I* e *Le juste II* -, que deve

domínio do estético no estabelecimento de uma poética do possível Kearney, R. *Poétique du possible – Phénoménologie et herméneutique de la figuration*. Paris: Beauchesne Editeur, 1984).

²⁶ (Mongin, O, *op.cit.*, p. 177). Registre-se, doutra parte, que a expressão identidade narrativa aparece somente ao final de *Temps et récit*, nos investimentos derradeiros de conclusão do trabalho, “*representando aos meus olhos*”, diz-nos Ricœur, “*a principal aquisição desse trabalho*’. *E é nessa conjuntura que se tem ‘mergulhado no coração do problema da identidade pessoal*” (CC, p. 138). Ainda, no contexto de uma fenomenologia hermenêutica da pessoa e por ocasião da recordação de Mounier, Eric Weil e Landsberg, Ricœur declara no artigo *Abordagens da pessoa* - publicado em 1990 e anterior à *pequena ética* de *Soi-même*: “*Hoje, eu gostaria de mobilizar as pesquisas contemporâneas sobre a linguagem, sobre a ação, sobre a narrativa, que podem dar à constituição ética da pessoa um fundamento, um enraizamento, comparáveis aos que Emmanuel Mounier explorava no Tratado do caráter*” (L2, p. 164).

ser reconhecida como uma questão nuclear da *pequena ética*; quanto aprofundou os estudos do *homo capax*, com o acréscimo da capacidade de lembrar exibido em *La memoire, l'histoire, l'oubli* na extensão de *Temps et récit* e, ainda, se empenhou numa análise do reconhecimento que surgiu na conclusão da *pequena ética* como um enriquecimento desta à dialética da ipseidade e da alteridade²⁷.

7.2. A IPSEIDADE ÉTICO-MORAL E O *SOI-MÊME COMME UN AUTRE*

A fenomenologia hermenêutica do si em *Soi-même comme un autre* foi um trabalho que, ao revelar as etapas progressivas e os desdobramentos sucessivos da ação – falar, agir, ser personagem-narrador e ser responsável de seus atos -, apresentou-se como filosofia prática, que também pode ter a atribuição de filosofia segunda, na forma como Manfred Riedel utilizou esta expressão. A filosofia segunda que não é uma filosofia do originário, do fundamento último ou do absoluto, atende a esse estatuto segundo, que é o do si remanescente às ambições autofundantes do cogito²⁸. Deste modo, o cotejo do si se sustentou com o estilo indireto; o caráter não sistêmico; o conflito das interpretações oriundo da dificuldade mesma de uma instância de fundação denunciada e anunciada desde

²⁷ Do mesmo modo que o reconhecimento é um quesito central à dialética ipseidade-alteridade, certamente não há ipseidade ético-moral sem memória e não há estima de si que não precise recorrer ao esquecimento. No epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, intitulado *Le pardon difficile*, Ricœur ainda insiste que “*para se ligar pela promessa, o sujeito da ação deveria também se desligar pelo perdão*” (MHO, p. 595). Ipseidade, imputabilidade, promessa e perdão fazem parte de uma mesma equação: aquela que conduz a estima de si à dignidade humana.

²⁸ Neste caso, ela não se foca de partida na confrontação com um estatuto fundamental da ética, mas, antes, com a exaltação, sob quaisquer formas, do cogito. Herrero em seu *A pragmática transcendental como 'filosofia primeira'* destaca a proposição de Apel de não somente apresentar uma fundamentação da ética, mas de mostrar a tarefa da pragmática transcendental como um fundamento à filosofia em geral (Herrero, F. J. *A pragmática transcendental como 'filosofia primeira'*. *Síntese Nova Fase*, v.24, n.79, 1997. p. 497-512). Neste quesito devemos levar em conta dois pontos a propósito de Ricœur: i. o sentido de uma filosofia sem pressuposição concorre com a idéia de fundamento, fundamento último; ii. na linha de Spinoza ou Nabert, nem por isso, a ética fundamental deixa de ter relação com o processo completo da filosofia.

uma fenomenologia do voluntário e seus resíduos irreduzíveis. Eis o caso de uma trajetória de aprendizados que desembocaram na experiência do “*ter experimentado a decepção que se prende à idéia de filosofia sem pressuposição*”²⁹.

Efetivamente, a *pequena ética* reflete aí um lugar que dizíamos não foi de um mero acréscimo mesmo se salientando que, em se tratando da unidade analógica do agir humano, Ricœur se precatou em explicitar o caráter homonímico da série de *analogons*, conforme uma justificada preocupação histórico-sistemática com o uso analógico das acepções dos dizeres do ser. Como já se registrou e aprendeu na história da filosofia, é sempre preocupante relacionar uma dada orientação da analogia com alguma pretensão fundadora.

Mesmo assim, anotadas as devidas advertências sobre os abusos possíveis ao discurso analógico, a *pequena ética* realizou um desdobramento necessário exigido pela dialética do si, pela antropologia do homem capaz, pela identidade narrativa e pela filosofia prática que as representa e que, enfim, se desenvolvem nestes termos. Ricœur, dá indícios desta expectativa.

Ocorre que o campo prático da ação humana se movimenta como que num sentido teleologicamente ordenado, onde o trabalho analítico que descreve os eventos, por assim dizer pontuais, expressos nos atos da fala e na ação, avança pelo trabalho hermenêutico da narração estabelecido, no que respeita ao si, pela identidade narrativa, com aquilo que mais adiante chamaremos identidade-ipse ou ipseidade em tensão dialética com a identidade-idem ou mesmidade. Ora, a identidade moral que acirra a dialética ipseidade-alteridade se apóia sobre a identidade narrativa³⁰.

²⁹ *CI*, p. 282.

³⁰ Cf.: *SM*, p. 342.

Dizia-se que, com a *pequena ética* nos inserimos na perspectiva da série de questões que a investigação de uma fenomenologia hermenêutica processava nos parâmetros da pergunta Quem? cujo encontro da resposta si guarda uma unidade. Já havia, desde então, uma função de reunião dada pela correlação pergunta-resposta. E, se disse mais, tanto quanto instância necessária, a ética também aparenta um papel configurador na obra de Ricœur, que agora reeditado em *Soi-même*, numa espécie de horizonte de sentido capaz de visualizar um conjunto. No caso, o resultado da inserção da *pequena ética* no *Soi-même comme un autre*, “teve por efeito um rearranjo de cada vez de toda a arquitetura do livro”³¹. Ricœur aponta, então, três efeitos da reestruturação do livro promovida pela *pequena ética*, quais sejam:

- i. o reforço à justificação do nível narrativo da abordagem, ligando mais enfaticamente a teoria da ação e a teoria moral³²;
- ii. a estrutura triádica da ética - composta pelo *si* irreduzível ao eu exaltado ou humilhado; por *outrem* no face a face da relação amorosa ou amistosa e, pelo *cada um* das relações impessoais reconhecíveis nas instituições -, pôde-se retomar as outras respostas à questão quem? – quem fala?, quem age? e quem narra? – segundo esta mesma estrutura triádica³³;
- iii. finalmente, viabilizou-se com o extrato ético-moral, a transição entre a ontologia - subjacente em toda obra -, e a hermenêutica do si³⁴.

³¹ RF, p.81.

³² Recorde-se que Ricœur articula desde *Le discours de l'action* a compreensão de que “a descrição da ação é a base sobre a qual se pode construir a ética” (DA, p. 25). Deste modo, sua investigação que progride sobre os nexos da descrição, da narração (*La métaphore vive* et *Temps et récit*) e da prescrição procura a consolidação da precedência do discurso da ação sobre o discurso ético que é o discurso do agir conforme aos predicados bom e obrigatório.

³³ Ricœur reconhece esta tríade como estruturação horizontal que é combinada à estruturação vertical, relativa aos níveis da *pequena ética*: o fundamental, o normativo e o aplicado.

³⁴ RF, p.81.

Esta reestruturação de *Soi-même* no entorno da *pequena ética* pode, pela sua presença ou pelo sentido que ela imprime aos estudos que lhe precederam, ser entretida como um fio tênue a perpassar a obra.

O texto *Soi-même* começou pela idéia mais pobre e, no entanto, já suscetível de se aplicar à noção de identidade que foi a teoria da referência identificante segundo uma investigação da questão do si no âmbito da filosofia da linguagem. Então, o movimento foi de uma semântica referencial que trata da pessoa como um *ele* (1º estudo) e passou para uma pragmática como uma investigação do ato de enunciação que põe em interlocução um *eu* e um *tu* (2º estudo). Nos dois estudos, as noções de ascrição e promessa já surgem, respectivamente, a primeira, na forma elementar de uma predicação lógica ainda não identificadora do si e a segunda, como enunciado performativo promissor para o caminho ético da responsabilidade de si.

Os dois estudos posteriores (3º e 4º) também se desdobram numa semântica e numa pragmática no quadro de uma teoria da ação. É numa investigação de *o que – por que?* até *o quem* da ação que se faz uma preparação para a identidade narrativa, objeto dos estudos 5º e 6º. Neste momento, uma das tarefas principais, na perspectiva de se atingir o limiar do discurso da identidade narrativa como condição da identidade pessoal, será avançar sobre a noção de ascrição, porquanto “*a ascrição marca o reenvio de todos os termos da rede conceitual da ação a seu agente principal quem?*”³⁵.

³⁵ *SM*, p. 116. A ascrição no primeiro estudo representava uma simples predicação lógica a um referente. Para encontrar o projeto de desvelamento do si, Ricœur procura, em considerando as aporias da ascrição, desenvolver a sua conotação forte em fazendo esta noção avançar sobre a atribuição de uma ação a um agente até a idéia de que “*a ascrição consiste precisamente na reapropriação pelo agente de sua própria deliberação: se decidir, é resolver o debate em fazendo sua uma das opiniões consideradas*” (*SM*, p.117). Nesta conjuntura, devemos recordar Aristóteles e as teorias modernas da ação.

Deste modo, o que ocorre em *Soi-même* é um desenvolvimento progressivo da “*ascrição da ação a um agente que pode*” para a sua “*imputação a um agente que deve*”³⁶.

É, neste seguimento, que a teoria narrativa ocupará o papel de charneira entre a teoria da ação e a teoria ética, justificando o triplo e complexo movimento: descrever – narrar – prescrever³⁷. Foi despertando a identidade narrativa, segundo as exigências da ipseidade, que se pôde, então, ampliar o campo das ações pontuais dos estudos precedentes das teorias da linguagem e da ação, porque “*agora, trata-se de encarar as práticas que imprimem um sentido global a um conjunto de ações particulares*” e, daí, “*podemos dizer que as ações se interpretam umas às outras*”³⁸.

Aqui, reforçamos novamente a pretensão de unidade com a noção ricœuriana de promessa que percorre o arco ou a amplitude do discurso do agir, relacionando teoria analítica da ação e teoria moral sob a égide da noção hermenêutica de identidade-ipse, podendo-se adiantar que “*a imputação que sela a promessa torna a pessoa responsável por seus atos*”³⁹. A promessa, que encontraremos na reflexão existencial de Marcel e que Ricœur finalmente consagra ao traço forte da identidade *ipse*, é um exemplo canônico que percorre efetivamente os estudos analíticos da filosofia da ação na análise clássica que discrimina enunciados constataativos de enunciados performativos: “*prometo...*” comenta

³⁶ *SM*, p. 180.

³⁷ Na consecução de *Soi-même* esses três passos se efetuam às custas de um cerrado diálogo que envolve no capítulo da filosofia da linguagem e da ação, entre outras, as heranças clássicas de um Locke e um Hume e os clássicos contemporâneos de Charles Taylor e Derek Parfit; P. F. Strawson; E. Anscombe; J. R. Searle; J. L. Austin, entre outros.

³⁸ Greisch, J. Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue. in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3/ 1993. p. 416. Quanto a esse momento das figuras do agir Greisch recorda os paralelos entre Ricœur e MacIntyre.

³⁹ *RF*, p. 104.

Ricœur, “ *tomo tal ou tal por esposo ou por esposa, são enunciados em que ‘ dizer é fazer’; ao dizer prometo, realizo ato de prometer*”⁴⁰.

Mas, prosseguindo sobre os estágios das figuras hierarquizadas do agir, Ricœur avançou para as implicações éticas da narrativa, cujo modo de identidade pode ser combinado à identidade pessoal, segundo sua configuração nas figuras da *perseverança do caráter* e da *manutenção de si* - o caráter refletindo, então, a mesmidade e a manutenção de si refletindo a ipseidade⁴¹.

Neste caso, Ricœur concorda em seu estudo sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa que “*Heidegger tem razão em distinguir entre a permanência substancial e a manutenção de si (Selbständigkeit) decomposto em Selbs-Stängkeit que Martineau traduz por ‘manutenção de si’, de preferência a ‘constância de si’, como eu faço em Tempo e Narrativa III*”⁴².

A manutenção de si confirmará, para a identidade pessoal, a dimensão propriamente ética da *ipseidade*. Um exemplo desta transição da experiência narrativa ao agir ético pode ser franqueado com a aposta hermenêutica que recordamos com Ricœur a propósito da narrativa de ficção: “*as experiências de pensamento que nos conduzem no grande laboratório do imaginário são também explorações conduzidas no reino do bem e do mal*”⁴³.

⁴⁰ Ricœur, P. *O discurso da ação*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 15.

⁴¹ Retomando, ainda uma vez, o sentido da promessa, diz-nos Ricœur: “*a única permanência que convém à identidade narrativa somente pode ser aquela de uma promessa pela qual eu me mantenho na constância de uma palavra dada e assegurada*” (*LM*, p.80). Quanto às duas modalidades de permanência no tempo, mantendo-se a oposição entre perpetuação do mesmo e manutenção de si, a identidade narrativa se situa entre as duas: “*em narrativizando o caráter, permite-lhe seu movimento, abolido nas disposições adquiridas, nas identificações-com sedimentadas. Em narrativizando a visada da vida verdadeira, concede-lhe os traços reconhecíveis de personagens amados ou respeitados*” (*SM*, p.196).

⁴² *SM*, p. 149. A tradução francesa de *Être et temps* realizada por Martineau e que Ricœur faz menção é de 1989.

⁴³ *SM*, p.194.

Com isto, como se viu, o passo seguinte à narratividade do si foi a responsabilidade pelos atos, relativamente estimada e, finalmente, alcançada ao cabo do percurso sobre os primeiros estudos que são as formas pré-morais do agir⁴⁴.

Mas esta presença ou este permanente convite ao ético no conjunto de *Soi-même* que foi consumado com a *pequena ética*, ainda pode ganhar ou se enriquecer com ela, segundo os seus desdobramentos sobre as três problemáticas fundamentais estabelecidas desde o início do livro, quais sejam: desvio da reflexão pela análise; dialética entre a identidade-idem *versus* a identidade-ipse e dialética do si e do diverso do si. Dos textos consagrados à ética Ricœur registra: “*é nesses três estudos que a dialética do mesmo e do outro encontrará seu desenvolvimento filosófico apropriado*”. Relativamente ao si e ao outro si, é mesmo importante destacar que “*resulta que essa dialética, a mais rica de todas, como lembra o título deste trabalho, só encontra seu pleno desenvolvimento nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral*”⁴⁵.

A *pequena ética*, que concluiu o circuito fenomenológico-hermenêutico do si, dizíamos, também enriqueceu, concomitantemente, as três problemáticas elencadas e priorizadas pontualmente pelos seis estudos que lhe antecederam. De fato, o acréscimo das três predicções morais da *imputabilidade*, da *responsabilidade* e do *reconhecimento*, que

⁴⁴ A dialética do modo identidade-mesmidade *versus* o modo identidade-ipseidade põe a questão da identidade no próprio jogo do sujeito do discurso e da ação. Se a mesmidade diz respeito às características objetivas ou objetivadas do sujeito falante e do sujeito atuante, a ipseidade será melhor capacitada para “*caracterizar um sujeito capaz de se designar como sendo ele mesmo o autor de suas palavras e de seus atos, um sujeito não substancial e não imutável, mas, não obstante, responsável pelo seu dizer e seu fazer*” (RF, p. 77). A ipseidade avança para o nível da imputação moral, isto é, a responsabilidade dos atos. A ipseidade, remete-se, pois à identidade moral. Conforme sublinha Lima Vaz: “*A identidade ética, [...] é uma conquista do sujeito no exercício progressivo da razão prática e assinala a passagem da individualidade natural biopsíquica à personalidade ética, que finalmente se definirá como ipseidade (ou seja, o mesmo, ipse, na sua auto-afirmação reflexiva; a expressão é de Paul Ricœur) ou como pessoa moral no sentido pleno*” (Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica II. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 65.)

⁴⁵ SM, p. 30. O desvio da reflexão pela análise foi uma prioridade dos três estudos iniciais à luz da filosofia da linguagem e da teoria da ação.

destacamos a seguir, traz nova luz às problemáticas mencionadas. Temos, respectivamente, que:

a) do ponto de vista do desvio da reflexão pela análise, a imputabilidade se habilita como a relação determinante da ascrição de uma ação a um agente. Não se trata de uma mera identificação, atribuição ou relação de causalidade que delineavam o desenvolvimento da noção de ascrição em suas aporias, mas é, sobre a demarcação dos predicados ético-morais, que a imputabilidade responde ao *quem?* da ação com o si da própria pessoa moral, na densidade de suas intenções. Imputa-se a ação ao si, quer dizer, “*ao si*”, comenta Ricœur, “*enquanto capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético-morais da ação, curso ao termo do qual a estima de si se torna convicção*”⁴⁶;

b) relativamente ao conflito entre a mesmidade e a ipseidade, ao se dizer que a ação tem um responsável imprime-se aos estudos da identidade narrativa, naquilo que concerne à componente da permanência no tempo, o fortalecimento do sentido da manutenção de si atribuído à ipseidade. A responsabilidade atua nas três vertentes da temporalidade. Considerando-se o sentido mais corriqueiro de futuro, a responsabilidade implica no tomar para si as conseqüências dos atos, quer dizer, fazer representar na posteridade, a despeito das circunstâncias e da própria presença, de sorte que os atos nos extrapolam e, não obstante, seremos nós mesmos que estaremos de algum modo em sua consecução⁴⁷.

⁴⁶ SM, p. 340.

⁴⁷ Esse notável efeito da responsabilidade tem assumido uma relevância crescente no debate ético. A responsabilidade se inscreve como uma terceira possibilidade de relação com o futuro, junto com a utopia e a esperança. Aliás, os três temas foram objeto privilegiado da produção intelectual e, em particular, filosófica do século XX. As análises sobre a utopia na filosofia social e política, o princípio esperança de Ernst Bloch e o desenvolvimento e transformação do conceito moral de responsabilidade de Hans Jonas, são exemplos deste esforço especulativo. Jonas, a propósito, promoveu o *princípio responsabilidade* ao estatuto de imperativo categórico. Jonas é, também, uma voz contra o niilismo e, como Habermas, contra o cético. Além disso, o *princípio responsabilidade* avança sobre a sua ontologia. Como ele comenta: “*a existência da faculdade de ser responsável também torna o portador desta responsabilidade efetivamente responsável*” (Jonas, H. Surcroît de responsabilité et perplexité (Entretien). *Esprit*. Paris, n° 206, novembre, 1994. p. 14. A propósito, Loparic, aprofundando a possibilidade de uma leitura ética em Heidegger, introduz uma meditação sobre a

Relativamente ao passado, a responsabilidade é assumida como um passivo nos quadros mesmos de uma disposição ontológica segundo a qual podemos encontrar as estruturas da passividade do si e da alteridade. Finalmente, a responsabilidade para com o presente rebate sobre o conservar-se responsável que corresponde a “*aceitar ser considerado o mesmo hoje como aquele que fez ontem e que fará amanhã*”⁴⁸;

c) do ponto de vista do conflito entre o si e o diverso do si, o reconhecimento, como capítulo ético-moral, acrescenta à constituição do si o advento irreduzível do outro, de modo que sem ele o si e a ética não seriam configuráveis⁴⁹.

Assim, seja no conjunto da obra como defendemos na seção anterior; seja no âmbito de *Soi-même* como procuramos retratar neste tópico, entendemos que uma convergência nos dois caminhos traçados com esses itinerários propositivos de Ricœur pode ser defendida, qual seja, já o dissemos: a visada de uma *pequena ética*, culminando um projeto e se dando como uma contribuição informada à filosofia moral.

7.3. A ITINERÂNCIA DO SI: UMA ÉTICA DA CONDIÇÃO HUMANA

O que ainda devemos dizer sobre a *pequena ética*?

Percorreu-se uma *via longa*: aquela do percurso filosófico de Ricœur que redundou no itinerário e na itinerância do si, não ocultada, mas realizada pela *phronèsis* no curso de

origem e sentido da responsabilidade em Heidegger, particularmente elevada à responsabilidade ontológica do homem pela linguagem e pelas coisas. Recordamos que o livro que citamos de Axel Honneth se refere ao desenvolvimento de uma investigação da identidade orientada pela luta pelo reconhecimento.

⁴⁸ *SM*, p. 342.

⁴⁹ Reiteramos que, como a capacidade de lembrar foi um dos resíduos de *Temps et récit* que induziu Ricœur à elaboração de *Le memoire, l'histoire, l'oubli*, o conceito de reconhecimento é um dos restos de que fala Ricœur para dar continuidade a sua obra. De tal sorte isso se viabilizou que ele lançou *Parcours de reconnaissance*, um texto de três estudos que aprofundam sem formar teoria esta estruturação do si no jogo entre ipseidade e alteridade. Cf.: Ricœur, P. *Parcours de reconnaissance – Trois études*. Paris: Éditions Stock, 2004.

uma vida estribada pelo ato da crítica e pela convicção, pelo afastamento crítico e pelo enraizamento hermenêutico. Assim, tratou-se de uma *phronèsis*, cujo portador é o *phronimos*, alçada numa *phronèsis* pública - segundo um modo de universalidade e de recurso à tradição, aberta aos casos inéditos e à singularidade das decisões.

A sabedoria prática representa um retorno à ética recuperada pela lição da norma na formulação do juízo moral em situação. Então, num exercício de interlocução com conceitos balizadores da filosofia moral, Ricœur, finalmente, pretendeu “*sugerir que a sabedoria prática que procuramos visa conciliar a phronèsis segundo Aristóteles, através da Moralität consoante a Kant e a Sittlichkeit segundo Hegel*”.

Representando a ética conquistada com a hermenêutica do si, a sabedoria prática ensina, enquanto *phronèsis crítica*, a insuficiência do caráter formal da moralidade e o excesso no espírito objetivo da *Sittlichkeit*.

Ora, já desde o contexto kantiano, Hegel relia a moralidade como momento da vida ética, da vida num *ethos*. Nesta ética concreta, reivindicada desde o problema do mal, da prática política ou do trágico da ação, a moralidade kantiana, comenta Ricœur num texto de 1979, “*constitui o momento de interiorização, de universalização, de formalização, com o qual Kant identifica a razão prática*”⁵⁰. Hegel fala em termos de momentos o que reflete melhor a sua dialética, mas o que importa aqui é uma tentativa de superação de antagonismos, muitos, que Kant estabeleceu e venceu unilateralmente segundo uma dada compreensão formal de razão prática, querendo se dizer com isso, que “*por si só ela é*

⁵⁰ TA, p. 251.

capaz de determinar a priori a vontade, se a lei é uma lei da liberdade e não uma lei da natureza”⁵¹.

O critério moral se invocou como instância crítica, que se estendeu como cautela e vigilância contra os particularismos e arbítrios pretensamente legítimos, e seus desdobramentos ou representações violentas. Ricœur sustenta que o problema moral “*se enxerta sobre o reconhecimento dessa dissimetria essencial entre aquele que faz e aquele que sofre, culminando na violência do agente poderoso*”⁵².

O juízo moral e a sua pretensão de validade demanda um fundamento ou, ao menos, critérios de indistinção, somente disponíveis pela incondicionalidade do respeito à normatividade, que não encontramos nos planos de vida dos indivíduos ou nos motivos teleológicos. Certo, a despeito de uma base *natural* da moral que tem a força da familiaridade, este apelo conduz à necessidade de um critério de universalização, que, para Ricœur convirá como uma idéia reguladora⁵³.

O modelo kantiano da razão - que Aristóteles não poderia prever, mas que possivelmente teria dificuldades em reconhecer como prático e que, para Hegel, era

⁵¹ TA, p. 248. Kant, neste capítulo é, com igual intensidade, enaltecido e censurado. Enaltecido quando sustenta o estatuto de uma racionalidade prática e isso até os nossos dias. Censurado, ainda em vida, desde o idealismo alemão que nele se fundou ou num Schopenhauer, que muito cedo denunciou a reprodução do modelo teórico do entendimento sobre a racionalidade prática e, mesmo, sobre a vida ética.

⁵² Ricœur, P, SM, p. 172. Nabert, observando que o dever “*é muitas vezes a forma que reveste uma determinação da moralidade correlativa a uma divisão dos grupos*” oriundas de conflitos, diz: “*se a obediência, a fidelidade à lei não deixam de ser, por vezes, complacência para si-mesmo e farisaísmo, podemos julgar que a apercepção de um conflito e à prova a qual ele submete uma consciência são uma crise capaz, ao mesmo tempo, de promover a moralidade e de reconciliar o moi ao seu ser*” (Nabert, J. *Éléments pour une éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1943. p. 163).

⁵³ Ricœur defende o estatuto dos universais potenciais ou incoativos que são universais em contexto e que, em sua opinião, somente poderão ter ratificados seu conteúdo moral efetivo com o diálogo entre as culturas na história. O universal incoativo “*dá conta melhor do equilíbrio refletido*” que se buscou “*entre universalidade e historicidade*” (SM, p. 336). Na obra já citada, Tugendhat apresenta um interessante estudo que compara motivo e fundamento e, em particular, ele elucida a diferença de fundamento entre Kant e Schopenhauer. Cf.: Nona Lição – A ética da compaixão; animais, crianças, vida pré-natal. Noutra consideração, devemos observar que a questão dos juízos morais, enquanto proposições *a priori* da experiência empírica, tem ressonância direta sobre os quesitos implicados na fundamentação da moral.

somente um momento necessário, mas abstrato -, ensina a Ricœur duas coisas: a exigência da moralidade e sua insuficiência, noutras palavras, sua incontornabilidade e sua solicitação à mediação num processo em que a *pequena ética* conduziu a dialética entre a ipseidade e a alteridade.

Formado numa escola em que à liberdade competiria uma capacidade de dizer sim ao *télos* da ação e ao *trágico* da existência, devemos ter em conta que faltava para Aristóteles este sentido ou este elemento novo de uma liberdade cujo núcleo de poder é a capacidade de dizer não⁵⁴.

Neste contexto, vale lembrar que a invocação de *Le volontaire et l'involontaire* já insinuou a correlação ético-moral ricœuriana⁵⁵. Intencionalmente atento a essas nuances, Ricœur estabelece a unidade voluntário-involuntário noutros parâmetros que a tradição grega não conheceu e que o kantismo não estimou. De uma parte, Aristóteles ignorava o conceito de vontade que Kant associará à pureza de intenção quando se tratar de uma boa vontade que, propriamente, é o que inaugura a moral sobre a égide da razão prática. De

⁵⁴ Efetivamente não se deve pensar que Aristóteles se incorporava à teoria de *virtude-conhecimento* - cujo embaraço somente foi minorado e transposto com o Platão da *República* e de uma teoria da liberdade supra-temporal - segundo a qual errar era ignorar e o saber do bem seria suficiente para praticá-lo. De Platão, ainda anotaremos com Paula F. Lopes, em seu sugestivo trabalho *A ética platônica: modelo de ética da boa vida*, que a *acrasia* ou a fraqueza da vontade, embora seja negada no *Protágoras*, tem sua possibilidade dimensionada na esteira da tripartição das partes da alma em *República IV* (Cf.: Lopes, P, *op.cit.*, São Paulo: Edições Loyola, 2005). Erra-se por ignorância, mas também, porque se escolhe mal e a virtude é uma conquista cumprida na existência. Maritain recorda, a propósito de um comentário de Hamelin em seu *Le Système d'Aristote*, que ele, quer dizer, Aristóteles “*tinha uma consciência tão profunda da liberdade que não hesitou, de preferência a comprometer a existência desta, em escandalizar os lógicos em anunciando a famosa teoria (tão admirável e tão verdadeira) da indeterminação da verdade das proposições sustentadas sobre futuros contingentes*” (Maritain, Jacques. *La philosophie morale – Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris: Librairie Gallimard, 1960. p. 62). Mas Aristóteles, que foi o primeiro a elaborar uma filosofia do voluntário e do involuntário não possuía os elementos conceituais da subjetividade da liberdade. Deste modo, Ricœur comenta: “*Pode-se afirmar que foi Santo Agostinho que, ao colocar em apreensão direta, se ousou dizer, o poder do nada contido no mal e a liberdade a operar na vontade, radicalizou a reflexão sobre a liberdade até fazer dela o poder originário de dizer não ao ser, o poder de ‘ falhar’ (decifere), de ‘declinar’ (declinare), de tender para o nada (ad non esse)*” (CI, p. 297).

⁵⁵ Quando atentamos que algumas fontes relacionam vontade e βουλησις, Gauthier recorda que somente no contexto da filosofia cristã é que será elaborado o conceito de vontade enquanto “*um desejo racional por essência*” (Gauthier, R.-A, *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1963. p. 24).

outra parte, Kant abstraiu, quer dizer, subtraiu da intenção qualquer inclinação, inserida por Aristóteles na sua concepção de virtude, na medida em que a reta inclinação é penetrada pela razão⁵⁶.

Instruído por uma avaliação *compreensiva* da razoabilidade dessas lições que a história da filosofia nos legou, Ricœur entende que os antagonismos entre autonomia e *ethos*, entre a razão e o desejo, entre a razão prática e a sabedoria prática, entre pensamento e paixão que comprometem mortalmente a própria noção de ação, somente se sustentariam se moral e ética estivessem em disputa num mesmo plano da vida moral. Sua proposição avança e, pode-se dizer, convencida de que Aristóteles e Hegel compreenderam melhor a estrutura específica da ordem prática.

Para Ricœur, a correlação entre a ética e a moral não se origina de uma justaposição de partes, mas se funda numa antropologia das capacidades e numa ontologia do agir, que a fenomenologia das capacidades de *Soi-même* somente reforça. Antes de defender uma filosofia moral, Ricœur se esforça em descrever a vida moral ou a itinerância do si. Por isso, ainda convém ressaltar que a *pequena ética* não trata da formulação de uma ética filosófica segundo uma orientação sistemática ou um sistema da ética, mas antes da formulação da dimensão ética do si. Quer dizer, devemos inferir que o foco de uma *sistemática* da ética não está presente e isso, relativamente, a duas ordens de razões: i. implicitamente, a incompatibilidade de uma filosofia segunda com as tentações do espírito

⁵⁶ Ocorre, ainda, que Aristóteles dispunha exclusivamente da palavra *prohairesis* para se referir à *intenção* e à *decisão* que correspondem à base da intenção moral. Assim, Ricœur, de sua parte, destaca em *Soi-même* que prefere a tradição grega de Gauthier e Jolif ao traduzirem a relação *akon - hékon* por plena vontade e contra-vontade e não por voluntário e não voluntário. Cf.. Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Introdução, tradução e comentários de R.-A. Gauthier e J. -Y. Jolif. Louvain-Paris: Publications universitaires de Louvain: Béatrice Nauwelaerts, 1958. Consultamos a 10ª edição de 1970 que compulsamos junto com a tradução de Tricot.

de sistema ou de totalidade⁵⁷; ii. explicitamente, está em questão um discurso com uma tarefa específica, em que não há a preocupação em desenvolver uma exposição sistemática dos princípios, categorias, estruturas que caracterizam uma ciência da ética⁵⁸.

O que, então, se apresentou foram os referenciais subjacentes, que uma dada orientação filosófica alcançou na dinâmica da vida. Diríamos que Ricœur pretendeu, como o Kant da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma reflexão tópica e instruída, não segundo o modelo de uma racionalidade teórica como em Kant, mas segundo as aquisições de uma hermenêutica longamente depurada⁵⁹.

Norteadas pelas questões sobre o si a partir de suas condições e pelo recurso à proposição de uma sabedoria prática, a *pequena ética* buscou equacionar essas complementaridades não canônicas nas disciplinas e na história da filosofia moral; complementaridades, contudo, experimentadas no agir-padecer, no projetar-constranger que encontramos na *efetuação de uma vida*. Reformulada - não segundo a ordenação desenvolvida em *Soi-même*, mas segundo o critério de universalidade conforme o encontramos no verbete *éthique* do *Dictionnaire* organizado por Monique Canto-Sperber -

⁵⁷ Considere-se que esta não é a característica necessária de um enfoque sistemático da ética filosófica, isto é, constituir-se em sistema ou demanda de totalização no sentido que o discurso filosófico contemporâneo herdou, por exemplo, da filosofia hegeliana ou de uma parte dela. Conforme registra e adverte Lima Vaz em suas reflexões sobre a ética, principalmente em seus *Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica*, pode-se efetuar uma sistemática da ética filosófica que é, precisamente, o escopo deste trabalho citado. Naturalmente, já na introdução, o autor analisa oportuna e criticamente o alcance de uma investigação sistemática e da noção de sistema.

⁵⁸ Conforme esclarece Lima Vaz a propósito de uma estrutura *sistemática* da ética filosófica.

⁵⁹ Com efeito, Kant, no prefácio da *Fundamentação*, declarava que pretendia, tão somente, "a busca e fixação do princípio supremo da moralidade", mas, contudo, sem perder de vista a importância e excelência compreendida por uma tal investigação que "constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral" (Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 19). Como Höffe faz questão de esclarecer desde o início de sua investigação sobre o *Fondements de la métaphysique des mœurs* e sobre a *Critique de raison pratique* no conjunto da filosofia prática de kantiana, Kant não está ocupado com uma doutrina moral, mas com uma reflexão relativa às condições de possibilidade de toda moral (Cf.: Höffe, O, *op. cit.*). Este também será o procedimento de Habermas. A ética da discussão não é uma doutrina ou uma teoria moral ou ética, mas é uma teoria de, sobre e para a moral. Trata-se de um método ou um procedimento atento a uma teoria discursiva da moral.

a proposição de Ricœur da estrutura da ordem prática considera que a moral, vale dizer, o momento deontológico, “em seu desdobramento de normas privadas, jurídicas, políticas, constitui a estrutura de transição que guia a transferência da ética fundamental em direção às éticas aplicadas que lhe dão visibilidade e legibilidade no plano da praxis”⁶⁰.

De fato, o critério moral será necessário como controle e como procedimento, mas persiste que ele nem cria, nem realiza a vida ética e, pode, por vezes, ser encarado e reduzido a uma ficção da razão⁶¹.

Mas a vida ética não é aquela do arbítrio individual. Quando Ricœur criticou anteriormente um modelo de razão prática não foi para suprimi-la, mas, na esteira da proposição de complementaridade da *pequena ética*, para redesenhá-la, a par de todas as conquistas legítimas, no conjunto da vida ética efetiva. Lembramos, assim, no contexto dessa inclinação ricœuriana para o momento deontológico e para efeitos de reflexão, o eco de sua anterior definição de razão prática: “A razão prática”, dizia-se, “é o conjunto das

⁶⁰ Ricœur, P.. *Éthique – De la morale à l'éthique et aux éthiques*. In: Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2001. p. 584. Neste verbete, Ricœur propõe “tomar o conceito de moral como o termo fixo de referência” e complementa que “é relativamente a ele que é preciso fixar um emprego ao termo ética” (Ricœur, P. *Éthique – De la morale à l'éthique et aux éthiques*. In: Canto-Sperber, Monique. *op. cit.*, p. 580). Assim, tomando a moral por ponto nucleador, a arquitetura da *pequena ética* é redimensionada no plano de uma ética anterior respondendo pela ética fundamental e de uma ética posterior que corresponde à instância da sabedoria prática.

⁶¹ A sucessão de Kant, que retomou a problemática *noumenal*, na linha do processo do espírito e sua efetividade ou na direção da filosofia da vontade ou os seus opositores neotomistas e neo-aristotélicos, não perderam de vista essa inclinação ficcional da moralidade. Não é desprezível se saber que esses problemas de princípios, cedo se somaram à crise da fundamentação subjetiva da moralidade que: i. num contexto particular da reação neotomista foi associada às teorias voluntaristas, dada a sua declaração de impossibilidade teórica. Em decorrência disso, Jolivet considerou que “Kant estima que o princípio da moral consiste na obediência a um dever (imperativo categórico) que a razão, não somente não justifica, mas ainda que ela não pode ensaiar de justificar sem destruir” (Jolivet, R.. *Morale – Traité de philosophie*. Lyon-Paris: Emmanuel Vitte Éditeur, 1955. p. 83). Noutra direção, Schopenhauer, realmente diria que a liberdade permanece um mistério: o mistério da coisa em si; e, ii. em geral, se associou com a crise do sujeito e da razão - sua refutação, sua desconstrução, sua superação-, desde meados do século XIX.

*medidas tomadas pelos indivíduos e instituições para preservar ou restaurar a dialética recíproca da liberdade e das instituições, fora da qual não existe ação sensata”*⁶².

Mas este passo da razão prática se já não corresponde à *Moralität*, não detém a ciência do espírito que se encontra na *Sittlichkeit*. É que a sabedoria prática não partilha a certeza do Espírito Objetivo, ela conta somente com o seu agente: o *phronimos*.

Já, por mais de uma vez, apontamos a releitura ricœuriana da *Sittlichkeit*, ora invocando o risco de uma *Sittlichkeit* homicida que alguns Estados históricos, autoproclamados detentores da condição do Estado como saber de si, buscaram e buscarão realizar; depois conduzindo a sociedade política a uma instância que Ricœur terminou por chamar de *bom conselho* e cuja prática política faz a *Sittlichkeit* se aproximar da *phronèsis*, na verdade mediatizar a *phronèsis*, quer dizer, uma *phronèsis* pública e seus atores políticos.

Realmente, o excesso de espírito da *Sittlichkeit* sufoca a ipseidade na medida em que a identidade pessoal responsável por seus atos é, no máximo perfectível, somente capaz, mas, também, impotente, como se aprendeu com as lições sobre a falibilidade ou com as lições sobre a vulnerabilidade que Marta Nussbaum registrou com maestria.

Os antagonismos entre moral e ética já apontados, acrescidos de uma reflexão sobre a correlação que vença a disjunção dessa tensão entre o ser e o dever-ser; a forma e o conteúdo; o prático ou pragmático e o transcendental; o motivo e o juízo; as sentenças avaliativas e as sentenças normativas; vêm sendo, enfim, cogitada no patamar daquilo que Apel, naturalmente com as suas ferramentas próprias e seus objetivos, denomina a tarefa de uma ética da atualidade.

⁶² TA, p. 255.

Deste modo, Apel e Habermas com a sua pragmática transcendental; Hösle com a sua ética intencionalista-teleológica; Tugendhat com a sua perspectiva moral do respeito universal ou Ricœur com a sua *pequena ética*, todos pretendem, em seus ângulos respectivos de correlação, um patamar de leituras éticas tão suportáveis quanto as disjunções e suas perspectivas inconciliáveis. Mesmo Kant, como já se apontou, particularmente no polêmico *Essai sur le mal radical* em *La religion dans les limites de la simple raison*, reaproxima a idéia de fim ou de bem da ética do dever.

Ainda que a objetividade dos valores exprima a resistência das normas ao nosso desejo, há uma antinomia do valor a ser mediada. É num texto de 1973 intitulado *Ethics and culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, traduzido para o espanhol com o título *Ética y cultura – Habermas y Gadamer em diálogo*, que, perguntando-se se é a liberdade quem cria os valores ou se os valores são descobertos, Ricœur se debruça sobre a solução prática para uma mediação dessa antinomia central da filosofia moral. A *pequena ética* exposta em *Soi-même*, sem considerar o problema do valor, colima na confluência ético-moral ⁶³.

A sabedoria prática no entender de Benjamim em *Le narrateur*, expressa a *troca de experiências* no plano mais antigo da epopéia e, ainda, do romance. De fato, como já apontavam estas *trocas de experiência* na arte narrativa, segundo as quais “*as ações não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas e os agentes de ser louvados ou lastimados*”⁶⁴, é

⁶³ Aliás, Monique Canto-Sperber critica duramente a secção entre ética e moral que grassou como um mito da filosofia, como se os gregos não tivessem meditado sobre a normatividade e como se os modernos tivessem renunciado à felicidade. Recordando a obra de Gilles Lipovetsky, de 1992, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* ela dá o tom da crítica: “*Por definição, a moral representa o dever infinito, o sacrifício, a dor e a separação de si. A ética, em contrapartida, encarnaria a complacência confortável das boas intenções*” (Canto-Sperber, M. *A inquietude moral e a vida humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 38).

⁶⁴ *SM*, p. 194.

no horizonte da sabedoria prática, alimentado de categorias teleológicas e deontológicas e agora vencedor do processo da *pequena ética*, que a duplicidade ético-moral sucumbe.

A ipseidade constituída na estima e no respeito de si desdobrados sobre o *phronimos*, exprime esta cumeada do périplo da hermenêutica do si e, também, a sua projeção para uma ética da atualidade. Uma antropologia e uma ontologia: lições persistentes sobre a subjetividade e o modo de ser do si. Uma subjetividade entretecida pela alteridade e que resguarda sua identidade ou modelo de manutenção de si no estatuto temporal da *promessa*; uma verdade redimensionada para o plano da *atestação*, cujo contrário não é o falso, mas a *suspeita*; enfim, permitindo a coerência do cenário deve-se ter em conta a acepção do modo de ser que Ricœur está considerando, onde se fala de um “*fundo de ser ao mesmo tempo potente e efetivo, sobre o qual se destaca o agir humano*”⁶⁵.

A fragilidade do bem ou a possibilidade do mal; o conflito das interpretações e a luta pela identidade pessoal, estão todos aí, nesse fazimento de uma *pequena ética*.

É assim que a ipseidade moral se apresenta e se forja com a alteridade: um itinerário e uma itinerância, porque não há nada decidido, senão a aspiração à vida boa e a responsabilidade com a história. É, por isso, que “*é com o debate público, o colóquio amigável, as convicções partilhadas, que o julgamento moral em situação se forma*”⁶⁶. A sabedoria prática deve ser a condição deste julgamento e a derradeira lição da *pequena ética*.

⁶⁵ *RF*, p. 99; Cf. *SM*, p. 317.

⁶⁶ *SM*, p. 337.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recorrendo a uma imagem, acreditamos que uma tese filosófica, a par de seus próprios limites, deve pretender ser uma chave de leitura ou um dispositivo renovador da inteligibilidade de um ou mais de um pensamento, de uma ou mais de uma obra, tema ou conceito, inclusive das relações possíveis daí oriundas. Mas as chaves não abrem todas as portas, além do que sempre há por trás de cada porta a possibilidade do inesperado ou de uma outra pergunta travestida de resposta.

Tal impressão se nos afigura porque nos sustentamos, inicialmente, no sentimento de uma insuficiência desafiadora que se de uma parte nos impede a suposição de sermos definitivos ou detentores de uma qualquer última palavra, de outra parte nos libera para confrontarmo-nos, propositivamente, com outros caminhos e avançarmos sob possibilidades que não pudemos desenvolver ou tratar.

Procuramos, em uma *pequena ética*, aceder ou reivindicar uma interpretação do empreendimento filosófico de Paul Ricœur como um projeto vinculado à filosofia prática e, especialmente, dirigido à problemática ética, claramente construída sob um foco existencial-reflexivo, mais de uma vez reiterado.

Nossa pretensão e sua respectiva delimitação correspondeu a uma trajetória atinente à visualização do trabalho de Ricœur no decurso do ético, não diretamente no plano de um embate crítico no território da filosofia moral. A tese permaneceu sobre Ricœur e sob uma dada chave de leitura de seu trabalho que imprime sua marca sobre a filosofia moral, justamente no modo como a *pequena ética* foi instruída e concebida. É que ela suporta e

insere a densidade do projeto filosófico de Ricœur e, no patamar da filosofia moral, sua originalidade nos parece decisivamente mensurável a partir deste parâmetro.

Assim é que esta tese entreviu uma chave de leitura razoável, por certo incompleta e inacabada como cumpre a interrogação filosófica. Sua mira foi dirigida sobre o projeto filosófico de Paul Ricœur que focamos na *pequena ética*, compreendida como uma sorte de culminância – culminância não como ponto isolado ou ponto final, porque isso não seria ricœuriano, mas como lugar de convergência, mobilizando retrospectos e prospecções -, impossível de ser isolada. Permanecerá que, para ele, cada livro deixava restos que cumpria investigar.

Procuramos, sem desconsiderar a marca de distinção que o trafegar num caminho próprio imprime, não abdicar da pretensão de plausibilidade do trajeto que principiando por demandas de unidade traçou, sob a égide ou o fio condutor da liberdade reflexivo-existencial, os movimentos de uma herança re-significada e enriquecida que confluíu, no enalço de um longo itinerário propositivo, na *pequena ética*.

No primeiro capítulo, partíamos da perquirição sobre algum sentido de unidade, de diretriz ou mira no pensamento ricœuriano, explicitamente engajado e objetivamente integrado numa *via longa* de interpretação e de abordagens que não puderam renunciar a questões aporeticamente dispostas.

Sabemos que essa é uma indagação recorrente em filosofia. Já se perguntou se os diálogos platônicos representavam uma evolução involuntária ou progressiva do pensamento de Platão, se eles tinham uma espinha dorsal e, o que hoje às vezes se responde ligeiramente com nomenclaturas recebeu de Schleiermacher, diz-nos Jaeger, a primeira grande reviravolta crítica, que consistia em perceber na filosofia platônica, não um sistema

fechado, mas um diálogo filosófico inquisitivo, de onde finalmente se redescobriu a verdadeira importância do problema metodológico-ontológico platônico.

O próprio Jaeger se tornou um dos marcos de renovação do pensamento de Aristóteles que foi, durante uma arqui-secular grade de interpretação filosófico-teológica, submetido ao equívoco ou ao esquecimento num pensamento dogmático. Até recentemente, no início do século XX, não se percebia que Aristóteles era um pensador cujas teses aporemáticas sobre o ser resistiam à perspectiva de um sistema integrador.

Quando se defende que Kant se equivocou em reproduzir o modelo da racionalidade teórica sobre a racionalidade prática, estão sendo questionadas, com grandes possibilidades de renovação – veja-se o advento do idealismo e do voluntarismo pós-kantiano – as condições de unidade e mesmo de coerência no pensamento de Kant.

Também, quando se comenta que Husserl fez da fenomenologia um labirinto de várias entradas, a tal ponto que se tornou um pensador confuso, podemos indagar pela natureza da unidade em seu pensamento ou pela ruptura desta unidade¹. Há nas diversas fases da fenomenologia husserliana algo como um fio condutor?

Ainda, quando se fala ou se privilegia um Platão dos textos intermediários, um Aristóteles da fase do *Protréptico*, um Hegel de Iena, o primeiro Husserl, o primeiro Wittgenstein ou o Heidegger de *Ser e tempo*, estamos diante de questões e decisões radicais. Mas, então, já estaremos implicitamente rompendo com a idéia de unidade nestes autores? E isso seria uma acusação de incoerência?

¹ Husserl compreendia a prática filosófica sob a perspectiva de uma *senda infinita* em busca da *ciência genuína*. Parece-nos que essa virtude não passou imune a equívocos e críticas, dentre elas a de que ele era um pensador *confuso*. Um exemplo, bem e mal utilizado, desta predicação poderemos encontrar no que representou à época o célebre episódio relacionado com a encomenda do verbete *fenomenologia* que a *Encyclopædia Britannica* lhe fizera e que, com algumas idas e vindas, coube a Heidegger concluir.

De fato, depois da crítica dos sistemas em filosofia, a busca de unidade tem algumas premissas a serem levadas em conta, dentre as quais devemos reconhecer que há graduações em sua formulação e devemos evitar uma falsa analogia com alguma tendência ao pensamento fixo ou enrijecido, sob pena de se perder a idéia de filosofia como demanda ou pesquisa.

Por isso, visualizar a *pequena ética* como uma sorte de *mira* não consistiu na insinuação de um cálculo premeditado ou uma defesa de qualquer clarividência filosófica no labor de Ricœur, isso contrastaria com a sua prática de pensamento que esteve, via de regra, exposta a surpresas, descobertas, impasses e deslocamentos.

Correndo os riscos das comparações, mas nos arriscando a fazê-las, diríamos que Ricœur aprendeu, como Aristóteles ou Husserl, a legitimidade e o preço a pagar por uma filosofia *in actu*.

É deste modo que investimos sobre o sentido de unidade em Ricœur. Embora atentos ao círculo entre método e interpretação - que nos faz recordar as considerações que lhe foram dirigidas por Skulason e aquelas de Marta Nussbaum a propósito da importância dessa circularidade em Platão e Aristóteles, buscamos o alcance de seu empreendimento: a visada ética no horizonte de uma poética da liberdade.

Concordamos, mas não caminhamos na direção do problema da subjetividade como o fizera Jervolino. É patente a presença persistente do *si*, o imperativo da subjetividade na reflexão ricœuriana. Mas no périplo da segunda revolução copernicana que remetia o *cogito* à ontologia da finitude e daí, continuamente, até a sua configuração hermenêutica, nós divisamos a prossecução dos elementos para uma ética destacada numa formulação para a filosofia moral. Aliás, se recordamos Monique Canto-Sperber e levamos em conta a crítica

do debate moral *in absentia* na França, a partir dos anos 60, sobretudo no quesito que necessariamente inter-relaciona moralidade e subjetividade, talvez tenhamos um lance ou vislumbre do porquê da progressiva rejeição da filosofia que Ricœur praticava.

Concordamos e discordamos de Thomasset. Nossa discordância se dá segundo o caráter dos limites da *pequena ética*, que defendemos mais adiante em nossa predicação da ética ricœuriana. Não pensamos, no campo do empenhamento filosófico de Ricœur, que a poética da liberdade possa relacionar uma conformação entre sua ética filosófica e sua meditação teológica. Embora não se deixe de cogitar sobre zonas de convergência, parece-nos que há dois planos e o patamar da ética se reconhece por aquilo que Ricœur considera como o *tempo da vida* ou *dos vivos*, de modo que se há alguma complementaridade em jogo, esta se dá antes pela distinção, de sorte que o que um resolve o outro não resolve. Por isso, compreendemos e nos comprometemos com a exigência de Ricœur em explicitar a estrita dimensão agnóstica de *Soi-même*.

Do divisar da filosofia prática enveredamos no segundo capítulo sobre o problema da liberdade que moveu o pensamento de Ricœur.

Por que Kierkegaard, Heidegger e Sartre, Jaspers e Marcel?

Dissemos, inicialmente, que o reconhecimento das interlocuções deveria ser tomado como uma virtude pessoal e procedimental de Ricœur.

Mas havia mais, porque se tratava das fontes de uma orientação que trilhava a questão da liberdade, extrapolando o primado e mesmo as demandas do entendimento, da racionalidade teórica e até da percepção - no sentido da abordagem de Merleau-Ponty -, que conquistou e determinou a atenção e dedicação original de Ricœur.

Sua rota sobre a liberdade, seu sentido de sobredeterminação da liberdade, percorreu e, noutros parâmetros, reviveu esses autores. Pareceu-nos que, para efeito de nossas intenções, alguns fios desta trama poderiam ser reconquistados.

Se Hume fez Kant despertar do sono dogmático ou pré-crítico, foi Kierkegaard e, não somente Nietzsche, quem impulsionou em Heidegger ou Jaspers o deslindamento da inocência crítica ou, ao menos, o atinar de seus limites e reduções.

Sartre como sabemos se fez tributário de Heidegger e confrontava com Marcel uma concepção de ser fundamental à ontologia de Ricœur. Marcel, ele mesmo, precisou vencer o idealismo de sua formação.

Deste modo, começar por Kierkegaard foi, na verdade, anunciar o marco existencial de uma trajetória. Havia uma urdidura de conceitos e intenções a serem desvelados sob a baliza de um discurso da existência ou da liberdade que resgataria o discurso em geral, inclusive o filosófico, de se pretender uma última instância.

Recobremos que foi com Marcel que Ricœur se iniciou no pleito configurador da alteridade constitutiva da subjetividade - avançando sobre o corpo próprio e no eco da consciência moral - ou nesse ser *com* que a metafísica do *toi* ensinou a respeitar. Por esse curso, o peso da alteridade na configuração do ético foi sustentado posteriormente junto com Lévinas, mas em lances distintos de fundamentação.

Com Jaspers, depois de um reclamado esquecimento reforçado pela frequência hermenêutica de Heidegger – como Dosse registrou, sua relação com Heidegger foi complexa e ambivalente –, recordamos que Ricœur viu reiterada a sugestão crítico-existencial da ética. Anotamos nesse reforço jasperiano que a advertência crítica, kantiana,

não se diluiu ante o primado reflexivo requerido pelo pensamento nabertiano; nem se recolheu diante da justa denúncia do estágio ético promovida por Kierkegaard.

Se com Nabert se reaprende a interpretação da atividade crítica, como propedêutica da experiência reflexiva da imanência, de modo a se aceder à *atestação interior* do espírito; nele também vemos o movimento que Ricœur requereu desta liberdade abstrata que se efetua no *testemunho exterior* da vida. A reflexão, então, cumpria recapitular a inteireza da experiência moral.

Uma avaliação subjacente nos permite entrever nessa dialética específica entre atestação e testemunho uma inspiração aos elementos para uma ética de Ricœur, quer dizer, para a sua *pequena ética*. E foi sob essa camada de sentido mais expressiva que Ricœur não cansava de reiterar que permanecia filósofo reflexivo, quer dizer, filósofo do si ou do *ipse*. Entre a promessa – que justifica e é realizada na atestação - que se insinuou da aspiração ou perspectiva ética e o conflito que exige o constrangimento da norma, a dialética entre a ipseidade e alteridade, ética como tal, forjava o sentido da identidade do si.

Vencido esse itinerário formativo, aconteceu de nos movimentarmos no terceiro, quarto e quinto capítulos sobre a *pequena ética*. Queríamos descobri-la e lhe qualificar o mérito em sua dinâmica própria para melhor incrementar a assertiva de *Le juste*, onde Ricœur nos diz que se considere o teor de “*Soi-même comme un autre (estudos sétimo, oitavo e nono) que, em conjunto, constitui minha contribuição à filosofia moral*”².

A *pequena ética* explora essa *capacidade* do agente de assumir a autoria da ação segundo o seu caráter da *imputabilidade* e nós a percorremos em três conjuntos de dinâmicas que integram o projeto do si-mesmo. Ela se desdobrou num momento teleológico que correspondeu à ética fundamental; num momento deontológico que

² Ricœur, P, *LJ*, p. 13.

correspondeu à moralidade e, encontrou o momento do conflito ético ligado às situações do trágico da ação, mormente nos contextos de ética aplicada, que têm como guia a sabedoria prática, ou simplesmente a sabedoria própria ao *phronimos*.

Entendemos que o que se pôde denominar o núcleo da *pequena ética* partiu da intenção ética que corresponde à ética fundamental, definida como “*intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas*”³.

Em torno desta estruturação foram reunidos, numa sorte de progressivo explicitamento do si moral, os três componentes da intenção ética ou da estima de si, que por homologia estrutural remeteram aos três componentes do momento moral ou do respeito de si. Foi num remate, que o *si* da moralidade, o *outro* da pluralidade e o *terceiro* das instituições orientadas pela regra da justiça se viram remetidos, finalmente, à sabedoria prática, enquanto recurso ordenador do imperativo da norma com o optativo da ética pela mediação intransferível da vida com seus problemas ético-práticos cotidianos e inéditos.

Tratava-se de uma arquitetura de dois eixos: i. um eixo horizontal que desvelava a constituição dialógica do si; ii. um eixo vertical ocupado com o desdobramento progressivo dos predicados *bom*, *obrigatório* e *equitável*, que constituem a ação humana sob a alçada da filosofia moral.

Foi nesta empresa - que talvez não represente um esforço pioneiro ao menos em sua motivação, mas que consideramos corajosa e, que nos pareceu promissora - que Ricœur pretendeu o rompimento com o curto-circuito da relação antagônica entre o teleológico da ética, exemplificado por Aristóteles e o deontológico da moral, expresso por Kant.

Tinha-se mesmo que denunciar e superar o universo ideológico da ruptura ou divisão ético-moral que, em princípio, Ricœur adotou como um procedimento didático.

³ Ricœur, P, *SM*, p. 202.

Dissemos que a densidade da *pequena ética* estava naquilo que ela suportava. Seguiu-se, então, que perseguimos nesta tese uma trajetória de unidade e sua culminância para dizer que a força motriz da *pequena ética* estava em seu embasamento construído em 50 anos de atividade filosófica. Por isso, compreendemos o lance teleológico e o lance deontológico de sua estruturação não como uma confissão implícita de algum ecletismo oportunista ou de uma contemporização de ocasião, mas como os desdobramentos conseqüentes de um trabalho previamente constituído e fundamentado cujos indícios estão amplamente disponibilizados, por exemplo, com o equacionamento de aporias tais como: a aporia explicar-compreender apontada por Schleiermacher-Dilthey; a aporia tradição x crítica das ideologias que gerou a polêmica entre Habermas e Gadamer; a aporia crítica x convicção que movimenta embates como os ocorridos entre os universalistas da moral e os contextualistas da ética.

O palco efetivo da vivência ética, Kant o reconheceria – e aqui levamos em conta o projeto da *Metafísica dos costumes e a Reflexões sobre a educação* que inquire sobre a mediação entre a legalidade e a moralidade enquanto a questão determinante da educação que, aliás, parecia-lhe o problema mais exigente -, não é redutível nem ao mundo da vontade pura, nem ao mundo da vontade condicionada pelas injunções sensíveis ou pelos dispositivos heterônomos em geral, que se estendem dos apetites do corpo à autoridade do *ethos*. A ação não acontece segundo a abstração de qualquer destes mundos nem está em um lugar nenhum de qualquer paralelismo.

Nessas condições, foi sob o conflito dos deveres - de onde a *Antígona* de Sófocles se insurgiu por modelo -, que sulcou a racionalidade prática da moralidade após sua mediação crítica à aspiração ética, que alcançamos a figura do *phronimos* crítico que se

apresentou para o juízo moral em situação, segundo o exercício de uma sabedoria prática entronizada a uma hermenêutica da *aplicação*. Encontramos o agente e a realidade ética efetivos, desde uma movimentação antropológica e ontologicamente informada por uma interpretação do si.

Mas o que aprendemos? Desde as escolhas, delimitações e análises dos capítulos anteriores, procuramos salientar esta empreitada com a reflexão dos últimos capítulos e nesta conclusão.

Aprendemos que a ética de Paul Ricœur se resolve, seguindo-se a sua filosofia prática, como uma ética da condição humana.

A *pequena ética* foi a sua declaração, um seu compromisso inderrogável de pertença ao mundo de onde pensamos, de partida, no legado da atitude existencial ou no desafio da existência e seus paradoxos; na lei do dia e na paixão da noite, se recordamos Jaspers; nas sínteses sempre projetadas e não realizadas que perpassam a trama do desejo e do dever e exigem o julgamento do sábio sempre impregnado pela singularidade de sua situação ou da vida, a qual se julga que é breve e que está diante da morte, que é certa.

Mas, como já se disse, há que se deslindar a alegria do sim na tristeza do finito. De fato, é preciso aceitar ou reconhecer que se morre, é preciso mesmo se negar a não morrer como fizera Ulisses na *Odisseia*, demarcando sua excelência propriamente humana, mas é, sobretudo, preciso viver até o fim. Ressalve-se, no entanto, que não é de uma linha heideggeriana de interpretação do ser-para-a-morte que se está em vista, porque Ricœur dá preferência antes – e quanto a isso ele é obsessivo – ao vocabulário e à demanda de ser até a morte. Este o horizonte da *pequena ética*.

A ética da condição humana de Ricœur tem a marca da finitude e do sentido da subjetividade do si.

Quando se diz finitude, está-se ante a transcendência das filosofias da existência ou mesmo daquela dialética finito-infinito que se depreendeu da antropologia da desproporção, desde as considerações da *filosofia da vontade*. A finitude da visada ética, no entanto, se comparada com o que Ricœur denominou suas leituras e medições teológicas e diante de conceitos como vida e sobrevivência, pode ser medida pela distinção entre fim (*fin*) e limite (*borne*). Com o fim, há somente o aquém do mundo da vida e sua temporalidade.

Os limites da ética estão nos limites da filosofia, que Ricœur trata como uma antropologia. A hermenêutica do si que aprendemos em *Soi-même comme un autre*, com as suas respostas à questão *quem sou eu?*, é rigorosa quanto a essa orientação calcada numa antropologia.

De fato, falar na manutenção de si ou no cuidado de si deve reverter sobre o que é especificamente ético que, então, reivindica uma intersecção com a ordem do político e do econômico, mas se distingue da ordem não filosófica do religioso, para a qual deve-se desinvestir do si e de seu cuidado. Esta a limitação propriamente ética, declarada sob a esfera do si, que deve estar inserta à poética da liberdade.

Com isso, se consideramos o que diz respeito a um diálogo com as fronteiras da filosofia, não polemizaremos com Thomasset que complementou a poética da liberdade ricœuriana pelo viés dos estudos teológicos de Ricœur. Discutindo, emblematicamente, a liberdade segundo a esperança ou a regeneração da liberdade - que Kant apontava como

problema da religião - ou confrontando as questões do amor e da justiça, Ricœur expõe e dialoga, bem-entendido, com as fronteiras da ética⁴.

Realmente, considerando o ponto de vista do *bem viver* aristotélico ou no âmbito da *autonomia* kantiana - superados no que tange às suas disposições dicotômicas, conforme a injunção constitutiva da identidade de si, principalmente no capítulo da alteridade -, Ricœur não pode não propor uma ética fora dos limites da situação humana atento ao *preço a pagar* por essa condição do homem agente e sofredor.

Mas, registre-se que essa dimensão do sofrimento humano não corresponde à adesão numa cultura de sofrimento animada pela calúnia da vida que Nietzsche denunciara. É, ainda, o âmbito de uma filosofia da finitude que consideramos e onde estamos levando em conta, remetendo-nos à alçada dos elementos para uma ética, os condicionantes da *passividade* e podemos pensar aqui no *corpo próprio*; da *fragilidade*, e recordamos a fragilidade da bondade de que nos fala Marta Nussbaum; da *vulnerabilidade* e rememoramos a reflexão de Axel Honneth⁵.

⁴ Ele vê naquilo que denominou uma *economia do dom*, uma dimensão moral própria e distinta da moral filosófica que, no entanto, não as torna indisponíveis. Neste seguimento, é ainda à luz da noção de cuidado que encontramos na reflexão de Foucault o repensar do político. Com a sua investigação ele registra uma leitura da antiguidade greco-romana apontada à dimensão de um sujeito do cuidado de si que contrastava com a dimensão do sujeito do conhecimento de si, formulada a partir da cristandade medieval. Uma consideração de Monique Canto-Sperber, parece-nos, pode sintetizar um cenário que Ricœur suportaria perante as problemáticas contemporâneas que rebateram na fundação da moral e na polêmica entre as grandes éticas religiosas e as grandes éticas laicas. Diz-nos ela: “A moral não pode tomar o lugar da consolação religiosa. Ela tampouco tem de provar sua especificidade em relação ao religioso. Duas atitudes mentais terão uma virtude catártica: a renúncia à tese errônea segundo a qual a religião representaria, antes da “modernidade”, o único conteúdo da moral; o abandono do preconceito segundo o qual a moral de hoje está separada da religião” (Canto-Sperber, Monique. *A inquietude moral e a vida humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 52).

⁵ Sucessor de Habermas naquilo que hoje se denomina a terceira geração da Escola de Frankfurt, Axel Honneth desenvolve uma fenomenologia da experiência moral que pode ser aproximada de Ricœur em pelo menos dois pontos: i. investigando o conceito de reconhecimento ele identifica a formação da identidade da subjetividade prática, no caso, a identidade moral, segundo uma experiência da relação com outrem; ii. atestando a necessidade de reconhecimento em virtude da vulnerabilidade, das experiências negativas da condição humana e, de seu clamor por respeito e justiça, como registrará o professor Hervé Pourtois da Universidade de Louvain. Cf.: De Portois: Portois, H.. Reconnaissance morale et constitution de l'identité. *La Revue Philosophique de Louvain* (Tomo 91), N°92, Novembre, 1993; *Le point de vue moral et le principe*

Avançando-se, podemos depreender um fundamento objetivo - no sentido aristotélico - ou subjetivo - no sentido kantiano - que podemos identificar na *pequena ética*?

É preciso se perguntar o que pretendemos com essa questão. Mesmo porque se falamos aristotelicamente no bem para o homem, estamos falando no que é passível de interpretação, num sentido fortemente hermenêutico, ainda quando as nossas menções à *eudaimonia* ou à formação do homem de acordo com o seu autêntico ser – a *Paidéia* - transcendam ao julgamento da crítica kantiana a esses conceitos clássicos. No outro espectro, se reconhecemos o direito ao livre pensar, por exemplo, de uma dada leitura neotomista, quando pensamos na autonomia da razão prática em Kant não estaremos simplesmente diante do que carece de fundamento, de razão ou de causa, na medida em que podemos pretender considerar, somente, a dimensão teórica da idéia de fundamento?

De outra parte, definimos como fundamental aquilo que diz respeito às estruturas de base ou aquilo que diz respeito às condições de universalidade?

Em Ricœur, na medida em que a compreensão do bem viver reflete a intenção ética fundamental, conforme a demanda da vida verdadeira enraizada na afirmação da liberdade, nesta medida estamos diante de um fundamento que precede mas não prescinde da lei moral segundo o espírito de um princípio de universalização que, no caso de Kant, se encontra na fórmula do imperativo categórico. De fato, parece-lhe, a ética fundamental não pode abdicar de uma crítica ou de uma criteriologia dos valores, mesmo porque há uma objetividade na resistência da norma ao desejo. E, assim ocorre que um princípio para a moral também comunica a noção de uma base para a filosofia moral.

d'universalisation. De Kant à Habermas <<http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH48html>>. Acesso em 05/06/03.

Em todo caso, tais considerações não são as motivações desencadeadoras do projeto da filosofia da vontade e seu desfecho por uma ética.

Desse modo, como o defendem o filósofo dinamarquês Peter Kemp e o filósofo belga Alain Thomasset, mesmo se acatarmos posteriormente um caráter narrativo e hermenêutico à ética de Ricœur, não estaremos decidindo sobre uma opção de viés puramente aristotélico, sem Kant. É, aliás, nas bases desse trâmite que Ricœur relutou na defesa de uma ética narrativa – quer se considere as grandes narrativas, a exemplo de uma fenomenologia do espírito; quer se privilegie as narrativas contextuais ou comunitárias. Ocorre, porém, que quanto ao caráter hermenêutico – inserto (ou se preferirmos, sobredeterminante) à dimensão ética do si -, fortemente demarcado pela finitude da compreensão, deve-se decorrer a renúncia à idéia de fundação última.

Se o problema de um fundamento objetivo, quer este se relacione ou não à religião, ou o problema de um fundamento subjetivo, solucionada ou não a crise da subjetividade, de seu caráter monológico e de seu transcendentalismo abstrato, não foi o ordenador da meditação prática de Ricœur, o que o motivou?

Ricœur está interessado primeiramente em uma fenomenologia da vontade e nos desdobramentos conceituais e metodológicos que constituem a estrutura da ordem prática e desvelam a experiência moral enquanto tal, isto é, em sua inteireza. Sua compreensão de razão prática segue este curso e não o contrário.

O procedimento fenomenológico-hermenêutico; a concepção reflexivo-existencial; a antropologia da falibilidade, mais tarde evolvida para a antropologia das capacidades e as várias condições da ontologia do agir, foram variáveis condicionantes ou inclinadas sobre uma urdidura de fundação que não se deu à preocupação prévia de fundamentação segundo um referencial ou princípio de universalização subjetivo ou objetivo. Que a dimensão ética

do si significa que o homem necessita de um solo ético consistente parece evidente a Ricœur, mas ele parte do explicitamento de como se dá ou como se resolve a vivência ética conforme este projeto realizado de uma hermenêutica da condição humana e, por isso, é provável que o problema do fundamento seja matizado mais pelo desenvolvimento ou processo ético do si e, mesmo, o desvelamento da culminância do si pelo ético. Nessa direção, destaca-se mais expressamente o sentido da ética como fundamento do que o sentido do fundamento da ética.

Ainda, a eleição do juízo moral em situação e a convocação reiterada do *phronimos* na cumeada da *pequena ética* aproximam Ricœur de outras perspectivas em moral, a exemplo daquela de McIntyre?⁶

A importância que McIntyre atribui aos grandes lineamentos do conceito de *unidade de uma vida* e o resgate da noção de *phronimos* oferece a medida de uma interlocução entre ele e Ricœur. Nos dois conceitos há a mediação de Aristóteles.

De fato, o conceito de *unidade narrativa de uma vida*, que deve ser relacionado à comunidade ética, será uma chave das duas éticas. Também, o conceito de *phronimos* lhes aparece como fundamental.

Mas, daí, não podemos inferir que Ricœur é um comunitarista. O papel da normatividade que MacIntyre exclui em Aristóteles e nele mesmo, vem ocupar com Ricœur a mediação necessária para o *phronimos* que ele defende em sua proposição de sabedoria prática. Para aumentar a dificuldade ou a precipitação de uma classificação basta que recordemos suas posições em torno da efetividade dialética entre a crítica e a convicção; a

⁶ Reconhecendo que essa pergunta é sem dúvidas promissora e poderia merecer algum destaque e aprofundamento, compreendemos, não obstante, sua extrapolação dos limites desta tese e desta conclusão. No entanto, algumas considerações ampliariam o esclarecimento da ética da condição humana de Ricœur.

sua relutância kantiana em reconhecer a ética narrativa ou a sua posição na confrontação entre a *Hermenêutica das tradições* de Gadamer e a *Crítica das ideologias* de Habermas.

Noutra conjuntura, poderemos propor o encontro de Ricœur com Höhle?

No artigo denominado *Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Höhle*, o professor Manoel Oliveira faz uma consideração que certamente desencadearia um diálogo. Ele comenta que “*Vittorio Höhle elabora uma proposta de ética que pretende “superar”, num nível superior, as duas grandes correntes da ética moderna: as éticas deontológicas e as éticas teleológicas*”⁷.

Com estes últimos registros, somos conduzidos a reiterar que a *pequena ética* apóia a sua consistência na obra que a precedeu. Neste caso, ela refletiu a obra de Ricœur em seu itinerário formativo e propositivo. Tal foi a centralidade da tese que expusemos.

Com isso, nós nos reorientamos nos temas caros a Ricœur e reconhecemos, entre outras coordenadas determinantes, a exigência de um sentido antropológico e ontológico do ético. Foi assim que a hermenêutica do si consagrou e se realizou nesta figura do *phronimos*.

Diremos, doravante, que não é nem a aspiração, nem a crítica, mas é a aspiração criticamente instruída que, sem poder se desvencilhar do conflito do julgamento, efetivamente enfrenta a ingência da ação na pessoa ética do *phronimos*.

Esta figura, particular e universal, é quem exercita a singularidade de ser um agente moral livre e responsável na pessoa ética, também cidadã.

⁷ Oliveira, M. A. *Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Höhle*. In: OLIVEIRA, Manoel A. de. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. Uma análise comparativa entre filosofias morais é sem dúvidas frutuosa. Destacamos McIntyre e Höhle em virtude de alguns eixos fundamentais que inicialmente os familiarizam com Ricœur. Isto, no entanto, não nos conduz a uma conclusão prévia no plano da pesquisa comparada. Este seria um trabalho que careceria de outro espaço.

Mas não se é um *phronimos* previamente, é a experiência que o forja, porquanto é na vida efetivamente vivida que ele se faz.

Ora, a vida efetivamente vivida corresponde à vida realizada? Não é o caso de mais uma vez recordarmos o destino de Príamo?

Permanece que a vida é inacabamento, incerta e cheia de aflições. Há riscos e, não obstante, aspirações. O homem que é capaz de lembrar das aflições, também deve ser capaz do *esquecimento da aflição* que não é a mesma coisa que enveredar pelo divertimento ordinário.

Eis o que Ricœur nos convida a fazer no antepenúltimo parágrafo de seu último livro sistemático que foi *Mémoire, histoire, l'oubli*. Conforme a recomendação de Kierkegaard: esquecer da aflição para se poder *examinar quanto é magnífico ser homem*.

Essa a discreta tarefa que se projeta da *pequena ética*: apesar e a despeito do malogro, do trágico ou da *tyche*, afirmar ou reafirmar no curso da vida, pela estatura ética do *si* - não aquele *si* inflado por egolatrias e por egologias, nem o *si* que foi aniquilado numa circunstância acontecimental que o precedia, o qual precisou renunciar à responsabilidade, ao projeto ou à ação -, o quanto é magnífico ser homem no cumprimento da dignidade de ser *si-mesmo* vivendo, *com e para os outros em instituições justas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. FONTES PRIMÁRIAS.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990 (*O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus Editora, 1991).

RICŒUR, Paul et Dufrenne, M. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil, 1947.

_____. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, 1948.

_____. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

_____. Renouveau de l'ontologie. In: *Encyclopédie Française XIX*, 1957, 19.16.15-19.18.3.

_____. La phénoménologie existentielle. In: *Encyclopédie française: Philosophie, Religion XIX*, 1957.

_____. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1: l'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.

_____. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

_____. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-54. Paris: 1960.

_____. Préface. In Nabert, Jean. *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.

_____. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil. 1964.

_____. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. (*O conflito das interpretações*. Porto: Rés Editora, 1988).

_____. Liberté. In: *Encyclopedia universalis IX*, Paris 1971, p. 979-985.

_____. Ontologie. In: *Encyclopedia universalis*, Bd. XII, Paris 1972, p. 94-102.

_____. Ethics and Culture. Habermas and Gadamer. *Dialogue. Phil Today* 17/1973, p. 153-165.

_____. Le problème du fondement de la morale. *Sapienzia* 28/1975, p. 313-337.

_____. *La sémantique de l'action - Phénoménologie et herméneutique*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

- ____. *Temps et récit 1 – L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- ____. *Temps et récit 2 - La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- ____. El yo, el tu y la institucion – Los fundamentos de la moral: la intención ética. In *Educacion y política – De la historia personal a la Comunion de Libertades*. Buenos Aires: Editorial Docência, 1984.
- ____. *Temps et récit 3 – Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- ____. *Le mal. Un défi à la philosophie et à théologie*. Genève, Labor et Fides, 1986 (Trad.: *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988).
- ____. Ipseité, Altérité, Socialite. *Arquivo di Filosofia*. Roma, n. 1/3, ano LIV, p. 17-33, 1986.
- ____. Sympathie et respect – phénoménologie et éthique de la seconde personne. In: *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- ____. L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite. In: *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- ____. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- ____. *Du texte à l'action. Essais de herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986. (*Do texto à acção*. Porto: Rés Editora, 1989).
- ____. De la volonté á l'acte. Un entretein de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira. In: Bouchidhomme, C. ; ROCHLITZ, RAINER. '*Temps et récit*' de Paul Ricœur en debat. Paris: Éditions du Cerf, 1990. p. 17-36.
- ____. John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction de contrat social. *Revue de Metaphysique et Morale* 95, Jul-Sept. 1990, p. 367-384.
- ____. Éthique et Morale. *Rev Portuguesa de Filosofia* 46, Jan-Mar, 1990, p. 5-17.
- ____. *Amour et justice*. Tübingen: Paul Siebeck, 1990.
- ____. *Lectures 1- Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991 (*Leituras 1 – Em torno ao político*. São Paulo: Edições Loyola, 1995).
- ____. *Lectures 2 – La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992 (*Leituras 2 – A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996).
- ____. Abordagem da pessoa. In: *Leituras 2 – A região dos filósofos*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ____. L'arbre de la philosophie réflexive. In Nabert, J.. *L'expérience intérieure de la liberté*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1994.

- ____. *Éthique et responsabilité*. Neuchâtel: La Baconnière. 1994.
- ____. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- ____. *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- ____. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1996 (Trad.: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997).
- ____. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF, 1997.
- ____; CHANGEUX, Jean-Pierre. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- ____. *Paul Ricœur – O único e o singular*. São Paulo: Editora UNESP – UEPA, 1999.
- ____. L' universal et l' historique. *Magazine Littéraire – Dossier Paul Ricoeur*. Septembre, 2000.
- ____. *Le juste II*. Paris: Éditions Esprit, 2001.
- ____. *Éthique – De la morale à l'éthique et aux éthiques*. In Canto-Sperber, Monique. Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris, PUF(3^a édition), 2000.
- ____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- ____. *Parcours de la reconnaissance – Trois études*. Paris: Éditions Stock, 2004.

II. FONTES SECUNDÁRIAS.

1. Sobre Ricœur.

- ANDRADE, Abrahão C.. *Ricœur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- BOUCHIDHOMME, C.; ROCHLITZ, Rainer. *'Temps et récit' de Paul Ricœur en débat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
- CESAR, Constança Marcondes (Org.). *Paul Ricœur*. São Paulo. Paulus. 1998.
- ____. (org) *A hermenêutica francesa – Paul Ricœur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*. Paris: Éditions la Découverte, 1997.
- ESPRIT, *Paul Ricœur. Esprit*, N° 7-8, 1988.

FAFIAN, Manuel Maceiras. La antropologia hermenéutica de Paul Ricœur. In: *Antropologias del Siglo XX*. Salamanca: Sigueme, 1976, p. 125-148.

GILBERT, Muriel. *L'identité narrative – Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*. Genève: Labor et fides, 2001.

GILBERT, P.. Paul Ricœur: Réflexion, ontologie et action. *Nouvelle Revue Théologique*, 117(1995).

GREISCH, Jean. *Paul Ricœur – L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

_____. Kearney, R.. *Paul Ricœur. Métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Éd.Du Cerf, 1992.

_____. (org). *Paul Ricœur – L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*. Paris: Ed. Beauchesne, 1995.

GRONDIN, Jean. L'herméneutique positive de Paul Ricœur: Du temps au récit. In: BOUCHIDHOMME, C. & ROCHLITZ, Rainer. *'Temps et récit' de Paul Ricœur en débat*. Paris: Éditions du Cerf, 1990.

HAHN, Lews Edwin(org.). *The philosophy of Paul Ricœur*. Chicago: The library of Living Philosophers, 1995.

_____. *A filosofia de Paul Ricœur – 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricœur aos seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HOLZAPFEL, Cristóbal. Sentido externo y interno del mal – A propósito de lo ético en Paul Ricoeur. *HYPNOS*, Ano 4/Nº 5, p. 144-158, 1999.

IHDE, D. *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

JERVOLINO, Domênico. *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur* [1984]. Prefácio de Paul Ricœur. Genova: Marietti, 1993.

_____. *Paul Ricœur – Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.

KEARNEY, R. *Poétique du possible – phénoménologie herméneutique de la figuration*. Paris: Beuachesne Éditeur, 1984.

KEMP, P. Éthique et Narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricœur: Temps et Récit. *Aquinas: Rivista internazionale di filosofia* 29, 1986.

_____. Pour une éthique et narrative. Um point entre l'éthique et la réflexion narrative chez Paul Ricœur. In: GREISCH, J; KEARNEY, R (dir.). *Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf. 1991.

L'EXPRESS. Paul Ricœur. Paris: julho, 1998.

- MADISON, Gary Brent. *Sens et existence – En hommage a Paul Ricœur*. Paris: 1975.
- MAGAZINE LITTÉRAIRE. *Paul Ricœur*. N° 390 - Septembre, 2000. Edição Especial.
- MARTY, F. L'unité analogique de l'agir. In: GREISCH, J.(org.). *Paul Ricœur – L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne Editeur, 1995.
- MATTEO, Vincenzo Di. *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano no Ensaio sobre Freud de Paul Ricœur*, 1999 (Tese defendida na UFMG).
- MISRAHI, Robert. La dialectique fictive de l'idem e de l'ipse: Paul Ricœur. In: *La problematique problematique du sujet aujourd'hui* : Encre Marine, 2002, p. 296-343.
- MONGIN, O.. *Paul Ricœur*. Paris. Éditions du Seuil. 1998.
- PHILIBERT, Michel. *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971.
- RAMOS, Sérgio Ricardo Vieira. *O cogito integral em Paul Ricoeur: as heranças filosóficas constitutivas*. Recife: Depto. de Fil. da UFPE, 2002 (Dissertação de mestrado).
- REAGAN, Charles E.. *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens/Ohio, 1979.
- _____. *Paul Ricœur. His life and his work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- RENAULD, M. O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Paul Ricœur. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1-3 Tomo XLVI, 1990.
- REZENDE, Emílio César P.. *A constituição metafórica originária da linguagem e do ser: Uma expansão ontológica da tese de Ricœur em "A metáfora viva"*, 2000 (Tese de doutorado defendida na UFMG).
- SKÚLASON, Páll. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: L'Harmattan. 2001.
- SUMARES, Manuel. *Para além da necessidade. O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricœur*. Braga: Editora Eros, 1987.
- TAYLOR, Charles. _____. Force et sens. In. Madison, Gary B.(org.). *Sens et existence – En hommage a Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. p. 124-137.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricœur, Une poétique de la morale – Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Press Universitaires de Louvain, 1996.

TILLIETTTE, X. *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricœur*. Archives de philosophie, nº16, 1961.

VILLAVERDE, Marcelino Agis, *Paul Ricœur – A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

2. Outros autores.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Oxford: Basic Blackwell, 1979.

APEL, K.-O. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. A situação do ser humano como problema ético. In: *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

ARENDT, H. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Levy, 1983.

ARISTOTE. *L'éthique à Nicomaque*, Intr., tr. e comm. Par R. A. Gauthier; Jolif, J.Y. Louvan-Paris, Ed. Universitaires, 2ª ed., 1970.

_____. *Éthique à Nicomaque* (Traduction, introduction e notes de J. Tricot). Paris: Vrin, 1959.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BRAGUE, R. *Aristote et la question du monde*. Paris: PUF, 1988.

_____. *Aristote et la question du monde*. Paris: PUF, 1988.

CANIVET, Michel. Le principe éthique d' universalité et la discussion. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 90, p. 32-49, fév., 1992.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2001.

_____. *L'inquietude morale et la vie humaine*. Paris: PUF, 2001.

CARTIER, A. *Existence et vérite – Philosophie blondélienne de l'Action et Problématique existentielle*. Toulouse: Privat Éditeur – PUF, 1955.

CHAUMONT, J.-M. L'être humain. *Revue philosophique de Louvain* (Tomo 89), Février, 1991.

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUPUY, J.-P. Les paradoxes de 'Théorie de la justice' - Introduction à l'œuvre de John Rawls. *Esprit*. Janvier, 1988.

DUMÉRY, H. *La philosophie de l'action – Essai sur l'intellectualisme blondelien*. Paris: Aubier, 1948.

DWORKIN R. *A Matter of Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1985.

ENGELHARD, H. T. *The foundations of Bioethics*. Oxford - New York: Oxford University Press, 1986.

FELIPE, Sônia T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRAISSE, J.-C. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1984.

FRANK, M. Comment fonder une morale aujourd'hui. *Revue Internationale de Philosophie*. N° 166, 3, 1988.

FREITAG, B; ROUANET, S. P(Orgs). *Habermas*. São Paulo: Editora Ática, 1980.

FOUQUIÉ, P. *Morale*. Paris: Les Éditions de l'École. 1959.

GADAMER, Hans G. *Verité et méthode Les grands lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

GAUTHIER, R.-A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1963.

GERWEN, J. V. Au-delà de la critique communautarien du libéralisme? *Revue philosophique de Louvain* (Tomo 89), Février, 1991.

GILSON, E (Présentation). *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Libraire Plon, 1947.

GRANIER, Jean. L'exigence morale. *Revue Philosophique*, N° 4, 1994. p. 401-420.

GREISCH, J. *L' age herméneutique de la raison*. Paris: CERF, 1985.

_____. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

HABERMAS, J. *O conceito de poder de Hanna Arendt* (In: Freitag, B; Rouanet, S. P. (Orgs). *Habermas*). São Paulo: Editora Ática, 1980.

_____. *Direito e democracia – entre facticidade e validade* (vols. 1 e 2). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Morale et communicationn – Conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Éditions du Cerf, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editora, 1985.

_____. *Que é metafísica?* (Tradução de Ernildo Stein). São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

HERRERO, F. Javier. O *ethos* atual e a ética. *Síntese*, vol. 31, nº 100, p. 5-11, 2004.

_____. A ética de Kant. *Síntese*, Nº 90, pp. 17-36, 2001.

_____. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A pragmática transcendental como ‘filosofia primeira’. *Síntese Nova Fase*, v.24, n.79, 1997. p. 497-512.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HOFFE, O. Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion).Suisse: Castella, 1985.

_____. *O que é justiça?*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *Estrategias de lo humano*. Buenos Aires: Alfa Argentina, 1979.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOTTOIS, G. *Aux fondements d’une éthique contemporaine – Hans Jonas et H. T. Engelhard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

HUME, D.. *Traité de la nature humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HUNUYADI, Mark. Le paralogisme identitaire: identité et droit dans la pensée communautarienne. *Revue de Métapysique et morale*, nº 1, p. 43-59, 2002.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

IROEGBU, P. La pensée de Rawls face au défi communautarien. *Revue Philosophique de Louvain* (Tomo 89), Février, 1991.

JANKÉLEVITCH, V. *Traité des vertus II – Les vertus et l’amour*. Paris: Flammarion, 1986.

- JOLIVET, R.. *Morale – Traité de philosophie*. Lyon-Paris: Emmanuel Vitte Éditeur, 1955.
- JONAS, H. *Le principe Responsabilité* (Trad. Jean Greisch). Paris: CERF, 1991.
 _____. Surcroît de responsabilité et perplexité (Entretien). *Esprit*. Paris, n° 206, novembre, 1994.
- KANT, E.. *Critique de la raison pratique*. Paris: PUF, 1965.
 _____. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative. In: *œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. Essai sur le mal radical. In: *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris: Vrin, 1968.
- _____. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *La Métaphysique des Mœurs-Doctrine du droit*. Paris: Libraire J. Vrin, 1988.
- _____. *Métaphysique des mœurs (Tome I et II) – Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris: GF Flammarion, 1994.
- _____. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- KEARNEY, R. *Poétique du possible – Phénoménologie et herméneutique de la figuration*. Paris: Beauchesne Editeur, 1984.
- KEMP, Peter. *Ethique et médecine*. Paris: Tierce-Médecine, 1987.
- KERKEVAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et morale*, N° 1, p. 33- 55, 1990.
- KIERKEGAARD, S. *Traité du Désespoir*. Paris: Galimard, 1949.
- _____. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial S.A, 1974.
- LAMBLIN, Robert. Le mal moral, pierre de touche de l'ontologie: monisme idéal et dualisme réel du sens de l'être. *Revue Philosophique*, n° 2, p. 209 - 222, 1996.
- LAVELLE, L. *Introduction a l'ontologie*. Paris: PUF, 1947.
- LEFORT, Claude. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981.
- LÉVINAS, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye- M. Nijhoff, 1974.
- _____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye- M. Nijhoff, 1974.

- ____. De la phénoménologie à l'éthique – entretien avec R. Kearney. *Esprit*, (juillet), 1997.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.
- ____. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- LOPES, Paula F. *A república: modelo de ética da boa vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MACINTYRE, A. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1994.
- ____. *After virtue, a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- ____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- MARCEL, G. Existence et objectivité. *Journal Métaphysique*.
- ____. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- ____. Regard en arrière. In: DELHOMME, Jeanne (org). *Existentialismen chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Librairie PLON, 1947.
- MARITAIN, Jacques. *La philosophie morale – Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris: Librairie Gallimard, 1960.
- MIRANDA, M. do Carmo. Introdução. In: HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- MOUNIER, E. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.
- NABERT, J. *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.
- ____. *L'expérience intérieure de la liberté (et autres essais de philosophie morale)*. Paris: PUF, 1994.
- NUSSBAUM, Martha. *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1986.
- ____. Virtue Revived in *Times Literary Supplement*. Julho, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PEGORARO, O. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PERELMAN, R. *Traité de l'Argumentation*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992.

PERINE, M. Ato e potência. Implicações éticas de uma doutrina metafísica. In: Perine, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PORTOIS, H. Reconnaissance morale et constitution de l'identité. *La Revue Philosophique de Louvain* (Tomo 91), N°92, Novembre, 1993.

_____. *Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas* <<http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH48html>>. Acesso em 05/06/03.

RAWLS, J. *Théorie de la justice*. Paris: Editions du Seuil, 1997.

_____. Un consensus par recoupement. *Revue de métaphysique et morale*, n° 1, p. 3-33, 1988.

_____. *Justiça como equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RENAUT, A. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.

RESCHER, N. *Pluralism – Against the demand for consensus*. New York: Oxford University Press, 1995.

ROLLAND, J. L'humain dans l'homme – quelques notes. *Esprit*, (juillet), 1997.

RORTY, Amélie O. Les multiples visages de la morale. *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 2, Avril-Juin, p. 205-222, 1994.

ROUANET, S. P. *Mal-estar da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARTRE, J.-P. *El ser y la nada – Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983.

SILVEIRA, Pablo. Aristote, MacIntyre et le role de la norme dans la vie morale. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 91, p. 548-575, nov., 1993.

SÓFOCLES. *Antígona*. São Paulo: Editora Paz e terra, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *O fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1995.

- STINER, George. *Les Antigones*. Paris: Gallimard, 1986.
- TAMINIAUX, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale – Essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1995.
- TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. *As fontes do self – A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____. *La liberte des modernes*. Paris: PUF, 1997.
- _____. Le juste et le bien. In: *Revue de Métaphysique et de morale* 93-Nº1, Janvier-Mars. 1988, p. 33-56.
- TERRA, Ricardo R. A doutrina kantiana da propriedade. In *Discurso 14 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP*. São Paulo: Editora Polis, 1983.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Escritos de filosofia V – Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- VERGEZ, A; Huisman, D. *História da filosofia ilustrada pelos textos*. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1982.
- WALL, J; SCHWEIKER, W; HALL, W. David. *Paul Ricœur and contemporary moral thought* Oxford-UK: Routledge, 2002.
- WÆLHENS, Alphonse de. *Phénoménologie et vérité*. Paris: PUF, 1953.
- WALZER, M. *Spheres of justice, a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.
- WEIL, É. *Problèmes kantiens*. Paris: Vrin, 1970.
- WILLIAMS, Bernard. La fortune morale. *Revue de Métaphysique et Morale*, nº 2, Avril-Juin, p. 181-204, 1994.
- _____. *Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.