

Subjectividade e Racionalidade

Uma abordagem
fenomenológico-hermenêutica

Coordenação de **Maria José Cantista**

Andrej Wiercinski | Ângela Ales Bello | Eliane Escoubas

Emmanuel Falque | Fernanda Henriques

Irene Borges-Duarte | Isabel Matos Dias

Luís Umbelino | Mafalda Blanc

Maria José Cantista | Maria Luísa Portocarrero

Natalie Depraz | Pedro M. S. Alves

Rudolf Bernet | Stella Zita de Azevedo

Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver¹

Paul Ricoeur é, desde sempre, um cidadão comprometido com a paz, com a democracia e com a justiça². Nessa medida, a sua obra representa a tentativa de fazer valer a palavra contra a violência, ressaltando o poder da argumentação e do confronto racional contra qualquer tipo de afirmação unilateral da verdade.

Esta vontade de sentido e de diálogo, por outro lado, faz com que Paul Ricoeur seja um pensador da *via longa*, do *conflito interpretativo* e da *promessa*, conceitos que representam, cada um à sua maneira, formas de reconhecimento e de abertura ao outro, na sua diferença e na sua especificidade própria. Por isso, ele é também um *pensador trágico*, por saber que a historicidade inerente à vida é incompatível com processos acabados e repostas finais.

Assim, a alteridade desempenha um papel fulcral na compreensão da obra ricoeuriana³.

¹ Este trabalho reproduz uma parte do meu texto "A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricoeur", in AAVV, *Hermenêutica y Responsabilidad*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2005, pp. 243-274.

² Para compreender, na totalidade do seu sentido, o compromisso de Paul Ricoeur, ver a obra de François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les Sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

³ A questão da alteridade, seja sob a forma de dimensão ontológica, enquanto um dos grandes géneros, à maneira de Platão, no quadro da oposição identida-

Em *Soi-même comme un autre*, uma das obras mais importantes da hermenêutica de Paul Ricoeur, o autor faz o seguinte esclarecimento, a propósito do que está em jogo no título:

Soi-même comme un autre sugere, imediatamente, que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que, de preferência, uma passa na outra, como se diria em linguagem hegeliana. Ao “como” queríamos ligar a significação forte, não apenas de uma comparação – o si-mesmo como sendo semelhante à alteridade –, mas mais de uma implicação: o si-mesmo enquanto... outro.⁴

Esta citação de Ricoeur ajuda a compreender o sentido do conceito de alteridade que ele convoca e cuja matriz fundamental parece ser a dupla: *polaridade e abertura*. Na verdade, o texto

de-diferença, seja na sua dimensão ético-antropológica, no quadro da oposição eu-outro, é uma velha questão filosófica, acerca da qual a respectiva literatura é tão abundante quanto polémica. Por outro lado, o próprio Paul Ricoeur se confronta tematicamente com a questão da alteridade, nomeadamente, em diálogo com Heidegger e Lévinas, em *Soi-même comme un autre*.

Nesta perspectiva, propor uma leitura de Paul Ricoeur a partir do papel nele desempenhado pelo tema da alteridade obriga a clarificar o que está semanticamente em causa no conceito de alteridade. Não pretendo com este tema entrar no referido velho debate filosófico da alteridade, nem tão-pouco debruçar-me sobre a análise específica da questão em si mesma, tal como Paul Ricoeur a constitui. Todavia, o conteúdo semântico do conceito de alteridade com que vou operar resulta, não só da minha própria absorção teórica do debate filosófico sobre a questão, como também do sentido que Ricoeur lhe atribui. Deste modo, salientaria como vectores semânticos fundamentais do conceito de alteridade presentes neste trabalho, a sua *estrutura polarizada*, por um lado, e, por outro, a sua dimensão de *abertura*.

⁴ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 14. Na sua última grande obra *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, Ricoeur reitera a mesma preocupação em relação à polaridade entre o si mesmo e a alteridade ao mostrar que a polissemia do termo *reconhecimento* se organiza em torno de três significações essenciais: a *identificação*, o *reconhecimento de si* e o *reconhecimento mútuo*.

afirma que o si-mesmo – representando aqui a identidade mais própria – só é pensável a partir da alteridade, ou, melhor ainda, só é pensável como alteridade, o que significa pensar a identidade e a diferença numa relação inseparável e indiscernível. O mesmo é dizer que a ipseidade e a alteridade têm uma estrutura polarizada, ou seja, que a caracterização de cada uma delas supõe a referência ao seu contrário, porque a sua semântica se alimenta de uma relação, que, no caso, é uma relação antinômica, a saber, a relação entre o mesmo e o outro.

A questão da alteridade convoca, assim, a força da própria dinâmica da dialéctica para o interior do processo de pensar, introduzindo nele uma estrutura inquietante, de confrontos e de determinações recíprocas.

Por seu lado, esta polaridade aponta, ao mesmo tempo, para a ideia de abertura, ou, por outras palavras, para uma dinâmica de referências e de integrações. De facto, se pensar a alteridade equivale a querer tornar inteligíveis a transformação e a diferença, então a introdução de tal conceito remete para um processo reflexivo que procura compreender a transitividade, a mudança e, por isso, tem de saber responder à emergência do novo em termos inclusivos e integradores.

Tal como interpreto a obra de Paul Ricoeur, estes dois traços – o da polaridade e o da inclusão ou abertura – trabalham profundamente nos seus textos e nos seus temas, de tal modo que se pode pacificamente dizer que o seu mais próprio pensamento se enleia com diferentes alteridades textuais, sendo nesse enleamento, através de uma abertura interpretativa, que se constitui e afirma como próprio e pessoal; nessa medida, a sua hermenêutica pode ser lida como a protagonização da dialéctica entre o si-mesmo e o outro, ou entre a identidade e a diferença.

Procurarei mostrar aqui como a questão da alteridade é uma determinante central no modo como Ricoeur pensa o agir humano, introduzindo na sua dinâmica a figura do trágico, mas no horizonte da esperança de que seja possível constituir um falar-viver em comum.

A alteridade ao nível do viver.

A figura do trágico na dinâmica do agir

A questão da acção é central no pensamento e na obra de Paul Ricoeur. Numa entrevista concedida a Carlos de Oliveira, na Universidade de Munique, no ano lectivo de 1986-87, Ricoeur explica que se mobilizou desde o início da sua prática filosófica para desenvolver "(...) uma grande tradição da *praxis* em filosofia que vinha de Aristóteles e que desembocava, simultaneamente, numa ética e numa política"⁵, sendo nesse quadro que o seu projecto filosófico, a *Filosofia da Vontade*, deveria ser interpretado.

Um olhar atento sobre a obra ricoeuriana permite, efectivamente, reconhecer a fidelidade que ela manteve ao voto inicial do autor. Na verdade, toda a sua obra demonstra uma preocupação com a acção humana que é encarada como um fenómeno de natureza complexa, pondo, sobretudo, de manifesto que ela tem sempre implicações ao nível do espaço público, ou do viver em comum. Nessa medida, embora o seu projecto inicial de construir uma *Filosofia da Vontade* tenha sofrido uma evolução, a questão da *praxis* está espelhada nas diferentes temáticas que ocuparam a sua produção textual, ao longo dos mais de trinta anos que separam a sua obra sobre a vontade, *Le Volontaire et l'involontaire*, da trilogia sobre o tempo e a narrativa, *Temps et récit*, onde, umas vezes mais circunstancialmente, outras menos, vai desenvolvendo as suas reflexões em torno das implicações éticas e políticas do agir, bem como do papel do político na determinação do humano como totalidade, ou, como Ricoeur dirá a seu tempo, do humano como ser que age e padece. São exemplos paradigmáticos do que referi:

⁵ Para Ricoeur era um facto estranho e, simultaneamente, interpelador que a linha de investigação fenomenológica de Merleau-Ponty, por quem ele nutria uma profunda admiração, continuasse apenas centrada na temática da percepção, deixando totalmente a descoberto o domínio do agir. Este espaço em aberto da *praxis* mobilizou os interesses de Ricoeur, cujo trabalho procurou activar.

- o texto escrito a propósito do acontecimento de Budapeste, *Le paradoxe politique*⁶, que não só é a estrutura matricial do pensamento ricoeuriano a respeito do tema do político, como é um texto de referência incontornável para quem se dedica à filosofia política, na contemporaneidade;

- o conjunto dos textos que foram publicados no primeiro volume da trilogia *Lectures*⁷, subtitulada *Autour du politique*, na qual estão reunidos alguns dos seus textos sobre as questões políticas e éticas, e que demonstra como Ricoeur ia aprofundando a sua investigação nesta área, paralela e subterraneamente a outras publicações de maior relevo que ia fazendo.

Patenteiam o mesmo interesse de Paul Ricoeur pelas implicações públicas e políticas do agir humano os seus escritos dos anos 90, em torno da ideia de justiça, e que tiveram publicação conjunta em duas obras, *Le Juste* e *Le Juste 2*⁸. Estes trabalhos, paulatinamente construídos no quadro do *Conflito de Interpretações*, dão bem a medida do esforço ricoeuriano para pensar a acção dentro do que se poderia designar por *via longa* de confronto com as suas diferentes determinações constituintes, sempre no horizonte de que, tal como o pensar, também o agir se faz *com os outros* e, algumas vezes, *a partir dos outros*.

Dentro desta linha de referências, não é possível não ter em conta, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, que, debaixo do imenso aparato de erudição que a consubstancia, tem uma preocupação central com a questão do perdão como sendo, porventura, uma das mediações que nos restam para, sem esquecermos os crimes e as vítimas, podermos, ainda, dignamente, viver em comum⁹.

⁶ Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 260-285.

⁷ Paul RICOEUR, *Lectures*, 1,2,3, Paris, Seuil, 1991, 1992, 1994.

⁸ Paul RICOEUR, *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995: *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.

⁹ Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Este texto tem, a meu ver, um texto matricial precedente: «Le pardon peut-il guérir?», *Esprit*, 210, Paris, 1995, pp. 77-82.

Também na última obra, *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur se volta a ocupar do problema do agir humano e da sua justeza, no âmbito da temática do reconhecimento.

Contudo, é importante salientar que o tema da acção sofre, no decurso da extensa obra ricoeuriana uma transformação, no quadro de dois traços fundamentais:

1. por um lado, a passagem da problemática da *intenção* do agir ou *projecto* da vontade para a centralidade da questão da *acção* com o arrastar do facto de esta se inserir no curso das coisas e ter, por isso, uma manifestação pública.

2. por outro, a passagem do carácter *solitário* da vontade à necessidade de pensar a interacção e a inserção no espaço institucional e nas relações de cooperação ou competitividade implicadas pela acção.¹⁰

A dinâmica do agir

A compreensão da perspectiva ricoeuriana sobre a *praxis*, neste contexto de vida em comum ou de viver em comum, passa pela identificação de quatro conceitos: *conflito*, *negociação*, *compromisso* e *reconciliação*. Estes conceitos são inerentes quer às relações de cada um consigo próprio, quer às relações interpessoais, quer, por fim, às relações institucionais, e são eles

¹⁰ Em *Réflexion Faite*, Paris, Esprit, 1995, p. 52, a propósito da sua obra *Temps et récit*, Paul Ricoeur acentua esta diferença da seguinte maneira: "Eu explico-o, retrospectivamente, da seguinte maneira: em primeiro lugar, pode-se ver neste interesse o ressurgir sob outro nome do problema que foi o meu primeiro domínio de investigação, a vontade, tendo em conta esta importante diferença – antes, a vontade definia-se, prioritariamente, pela sua intenção, a que chamava, outrora, *projecto*, e a acção define-se pela sua efectuação, portanto, pela sua inserção no curso das coisas e pela sua manifestação pública. A isto acrescenta-se a segunda diferença, a de a vontade poder ser solitária (...) e a acção não, porque implica interacção e inserção nas instituições e relações de cooperação ou de competição."

que, no fundo, definem o horizonte trágico em que se desenrola todo o agir humano.

Começemos pelo conflito porque ele é o pólo determinante da dinâmica do agir.

Para Paul Ricoeur, o conflito é inerente ao agir humano, sendo a dimensão conflitual da acção directamente proporcional à complexificação das sociedades, uma vez que tal dimensão decorre do concurso de duas determinações: por um lado, o facto da pertença múltipla de cada pessoa a papéis, interesses, direitos e deveres diversificados e, muitas vezes, antagónicos, e, por outro lado, o facto de não ser concebível pela racionalidade humana nenhuma metacategoria perfeita e inapelável, capaz de resolver cada situação sem um elemento residual. Dito de outra forma, a maneira como Ricoeur concebe a acção humana não a subtrai à dinâmica do *Conflito de Interpretações* que aquele filósofo estruturou, para a construção do saber e para o exercício do pensar; por isso, também no plano do agir não há unidade concebível de verdade, unidade que pudesse ser materializada numa hierarquia estável e irrefutável de valores de referência. Para Paul Ricoeur, o pior dos males, ou seja, o mal do mal, é, exactamente, toda a tentativa de unificação total ou de totalização, seja no plano do saber, seja, mais ainda, na esfera do agir. Di-lo de uma forma categórica, no seu notável artigo *La Liberté selon l'espérance*:

O mal verdadeiro, o mal do mal, não é a violação de um interdito, a subversão da lei, a desobediência, mas sim a fraude na obra de totalização. (...) se o mal do mal nasce na via da totalização, ele só aparece numa patologia da esperança, como a perversão inerente à problemática da realização plena e da totalização. Para o dizer de uma forma sintética, a verdadeira maldade do ser humano só aparece no Estado e na Igreja, enquanto instituições de congregação, de recapitulação, de totalização.¹¹

¹¹ Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 414.

Importa-me salientar nesta posição de Paul Ricoeur duas perspectivas, independentes e complementares; de uma parte, a ideia de que toda a unificação total é, em virtude da natureza complexa da realidade e da finitude da razão humana, uma afirmação unilateral, representando, por isso, uma posição excluyente, que deixa de fora a multitude de diferenças que constituem as dinâmicas reais; além disso, e complementarmente, a denúncia feita no texto sobre a raiz dos fundamentalismos, quer sejam religiosos, quer sejam políticos.

Em razão do que ficou dito, só resta ao agir humano enfrentar a sua natureza conflitual e geri-la pela negociação e pelo compromisso.

Convém, antes de mais, explicitar que nenhum destes dois conceitos tem qualquer carga pejorativa, nem aponta para nenhum tipo de renúncia impotente; pelo contrário, eles releavam de um olhar discriminador e realista, assentando na ideia de que os seres humanos *são capazes*, ou seja, têm capacidade para se assumirem como responsáveis e imputáveis.

É esta ideia de *capacidade* que alimenta todo o discurso argumentativo de *Soi-même comme un autre*. *Ser capaz*, explicita Ricoeur no *Prefácio* dessa obra, é poder dizer *eu posso*, sendo que o *eu posso* se deixa desmembrar ao longo de *Soi-même comme un autre* em quatro dimensões: *posso falar, posso fazer ou agir, posso narrar, posso ser imputável*. É da conjunção destas esferas da capacidade humana, que representam o seu poder de fazer ou a sua possibilidade de iniciativa, que se configura a identidade de cada ser humano como um ser que age e sofre.

Paul Ricoeur pensa a questão da negociação e do compromisso no quadro da *fronesis* aristotélica, que os latinos traduziram por prudência, mas que o filósofo francês prefere traduzir por *sabedoria prática* (*sagesse pratique*) ou por *sabedoria de julgar ou de apreciação* (*sagesse de jugement*)¹², definindo-a nestes termos:

¹² Cf. Paul RICOEUR, *Le Juste*, *op. cit.*, p. 219.

A sabedoria de julgar ou de apreciação (*sagesse de jugement*) consiste em elaborar compromissos frágeis onde se trata de decidir menos entre o bem e o mal, entre o branco e o preto, e mais entre o cinzento e o cinzento ou, em caso altamente trágico, entre o mal e o pior.¹³

Tomando como contexto a totalidade da obra ricoeuriana, pode-se ver nesta ideia de *sabedoria de julgar ou de apreciação* a ressonância da sua perspectiva de uma liberdade em situação, própria de um sujeito que, por ser incarnado, não é pura espontaneidade.

Um outro aspecto que interessa afastar dos conceitos de negociação e de compromisso é o de fatalidade. Na verdade, embora insista na ideia de que a vida em comum resulta de compromissos frágeis e de negociações difíceis, Ricoeur considera que o ser humano é portador de um *projecto de reconciliação* que, no fundo, assegura o sentido de cada decisão. Esta ideia de *reconciliação possível* tem apenas o valor de horizonte ou *ideia-limite*, isto é, representa algo inacessível à realização histórica, mas é eficaz no plano da convicção e das motivações do agir.

Tal horizonte enraíza-se na perspectiva ricoeuriana da prioridade da afirmação ou do sentido sobre o nada ou o absurdo, sendo, indiscutivelmente, a *convicção* radical do seu filosofar e a razão última de compreensão da sua opção pela Hermenêutica como Filosofia. Na realidade, partir do facto da *afirmação* como *originária* corresponde a instituir uma descontinuidade e mesmo uma ruptura entre o sentido e a consciência dele e, simultaneamente, reconhecer que a constituição do sentido não resulta da reflexividade. Pelo contrário, é cada subjectividade que dá conta de si sempre já posta no sentido e, nessa medida, a tarefa reflexiva encontra-se, à partida, sujeita ao círculo receber-decifrar ou crer-compreender, definindo-se, assim, como uma hermenêutica,

¹³ *Ibidem*, p. 220.

ou seja, como uma actividade interpretativa na qual o sujeito que interpreta está, irremediavelmente, implicado na interpretação, e esta desenvolve-se como uma tarefa de dilucidação conceptual a partir de um enraizamento insuperável de opacidade. A originalidade ou a prioridade da afirmação é fonte de alimento para o pensar, conferindo-lhe uma significação positiva, mas, em contrapartida, condiciona a discursividade humana, por um lado, a começar sempre *in medias res* e, por outro, a conceber uma unificação total apenas a título de utopia.

Nesta medida, convém sublinhar que, apesar do fundo de esperança que sustenta o modelo ricoeuriano de pensar, é no interior de uma tarefa intrinsecamente frágil que a vida humana se pode conceber e projectar, pelo que as acções, pessoais ou colectivas são comandadas pela incerteza e pela marca inelutável do trágico. Numa entrevista a Roger Pol Droit, de 1991¹⁴, Ricoeur comenta deste modo o nosso viver em comum: "A Cidade é, fundamentalmente, perecível (*périssable* – mortal). A sua sobrevivência depende de nós." É no quadro desta afirmação que ganha sentido a sua adopção do princípio de responsabilidade de Hans Jonas, cuja amplitude alarga, englobando nele a ideia de que temos de nos reconhecer encarregados de proteger a fragilidade das sociedades humanas e das democracias.

Toda esta forma de pensar o viver em comum está patente na maneira como Paul Ricoeur tem trabalhado a sua concepção de vida moral, cuja especificidade resulta, por um lado, da distinção que faz entre ética e moral e do modo como estrutura a sua relação e, por outro, de conceber a vida moral fora dos quadros do individualismo e da privacidade, marcando-a, desde a origem, como pertença da vida pública.

¹⁴ Cf. *Le Monde*, 29 de Outubro de 1991.

Ética e moral: definição e relação

Para Paul Ricoeur, é preciso distinguir entre ética e moral, embora o autor reconheça que nem a etimologia, nem a história do uso de ambas as palavras o impõem, uma vez que as duas remetem para o campo dos costumes, a despeito de uma vir do grego (*ethos*) e outra do latim (*mores*). Por isso, diz ele:

É por convenção que reservarei o termo “ética” para o ideal (*visée*) de uma vida realizada sob o signo das acções consideradas boas e o de “moral” para o lado obrigatório, marcado pelas normas, pelas obrigações, pelas indicações caracterizadas, simultaneamente, por um efeito de universalidade e por um efeito de coacção (*contrainte*).¹⁵

No quadro desta distinção, em que ele próprio reconhece a conjunção da herança aristotélica, de uma *perspectiva teleológica*, e da herança kantiana, de uma *perspectiva deontológica*, propõe uma articulação entre ética e moral, em três momentos:

1. a ética tem predomínio sobre a moral;
2. a perspectiva ética tem de passar pelo crivo da norma;
3. sempre que a norma conduza a conflitos complexos, deve haver um recurso à perspectiva do desígnio ético.

O que me parece resultar claro desta forma de propor a distinção e a articulação entre a esfera da ética e a esfera da moral é a ideia de uma confrontação dinâmica, ou de uma conflitualidade produtiva, em suma, a ideia de um debate inevitável, mas fecundo, como motor do agir e do próprio pensar sobre o agir. Na verdade, os três momentos apontados por Ricoeur como fazendo parte da estrutura relacional entre ética e moral descrevem uma circularidade hermenêutica, mostrando a sua constitutiva inseparabilidade, ou seja, a sua interdependência intrínseca. Interpretar o sentido dessa circularidade hermenêutica significa reconhecer:

¹⁵ Paul RICOEUR, *Lectures 1, op. cit.*, p. 256.

1. antes de mais, que as normas, ou as regras, não são, em si, um começo; elas apenas dão forma empírica e histórica aos princípios éticos ou à sua intencionalidade; ou seja, a prescrição restrita e coerciva radica num princípio ou horizonte que a contextualiza, antecede e ultrapassa;

2. em seguida, a necessidade dessa, digamos, incarnação histórica dos princípios éticos, uma vez que, embora seja reconhecido como fundante da moral, é, ao mesmo nível, postulado que o plano ético tem de passar pelo crivo da moral, para se efectivar;

3. por fim, a prioridade que, neste modo de pensar a relação entre ética e moral, é conferida à ideia de *abertura* sobre a de *fechamento*, não só pelas duas razões antes anunciadas, como também pelo facto de se propor a esfera ética como a estrutura de arbitragem dos conflitos problemáticos.

Este modo de conceber a distinção entre ética e moral pode ajudar a compreender melhor o que atrás ficou dito, a propósito do carácter conflitual do agir humano e da significação que aí cobram a negociação e o compromisso, como modos de ultrapassar a solução trágica da acção.

Nesta medida, a *sabedoria de julgar ou de apreciação*, que, como se viu, é a expressão com que Ricoeur assume a *fronesis* de Aristóteles, sendo ancorada na ética e na sua capacidade de arbitragem, nos casos em que a estreiteza das normas cria situações dilemáticas, quer ser uma forma de superar uma outra sabedoria, também herdada dos gregos – a da tragédia.

É o próprio Ricoeur que introduz esta questão no seu debate em torno da ética, ao confrontar-se com a tragédia *Antígona*, de Sófocles, procurando mostrar como a possível abertura à consideração da legitimidade da posição do outro, ou seja, à aceitação de que o outro pode ter razão, permite pensar um desfecho não fatal para o conflito¹⁶.

¹⁶ Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 281-290.

Ricoeur explora a *Antígona* pela mão de Hegel, que põe em evidência que a raiz do trágico, na peça de Sófocles, reside “(...) na estreiteza do ângulo de empenhamento de cada uma das personagens”¹⁷, pelo que “são bem duas visões parciais e unívocas da justiça o que opõe os protagonistas”¹⁸. Assim, Creonte, assente numa perspectiva empobrecida e estreita do que deve ser servir a *polis*, apenas considera bom cidadão o que se articula com o seu governo directo, deixando de fora o sentido da virtude da *pietade*. *Antígona* assume a posição limite oposta a esta, rejeitando, enquanto sagradas, as leis da cidade e só considerando como amigo o parente morto. Neste contexto, o trágico da tragédia é a incapacidade que cada um tem de sair da unilateralidade e de perspectivar de outra maneira e a partir de outras raízes a mesma situação. O dilema e a fatalidade ficam, por isso, ligados à limitação e ao empobrecimento próprio das leituras fechadas.

No final da sua análise da *Antígona*, Ricoeur estabelece um conjunto de considerações que deixa claro o sentido da sua passagem pelo ensinamento da tragédia; pergunta ele: “O que é que torna inevitável o conflito ético?” – a que responde: “não somente a unilateralidade dos caracteres, mas a própria unilateralidade dos princípios morais confrontados com a complexidade da vida é fonte de conflitos”. No contexto desta leitura pode, pois, concluir que “(...) no interior dos conflitos que a moral suscita, apenas um recurso ao fundo ético sobre o qual a moral se destaca pode suscitar a sabedoria de julgar em situação”¹⁹.

Ética e moral: os conteúdos

Do meu ponto de vista, a importância que a tragédia, nomeadamente a *Antígona*, tem no pensamento ético ricoeuriano, advém-lhe também do facto de o recurso a tal exemplo como

¹⁷ *Ibidem*, p. 284.

¹⁸ *Ibidem*, p. 285.

¹⁹ *Ibidem*, p. 290.

paradigmático representar a outra importante vertente da sua concepção ético-moral, a de projectar o agir no espaço público do viver comum.

A precedência do ético

Segundo a perspectiva de Ricoeur, como se acabou de ver, o que dá alento ao agir, o que marca a sua amplitude e dignidade é a sua intencionalidade ética, que Ricoeur define como sendo “o ideal de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”²⁰, deixando totalmente explícito que o ideal ético é concebido nos quadros de uma tripla preocupação: a preocupação ou cuidado de cada um consigo mesmo, de cada um com os outros e com as instituições. Ricoeur procurará manter a especificidade de cada uma destas três preocupações, tanto no plano ético, como na sua passagem à esfera moral. Assim, a dimensão ternária da sua visão ética é apresentada a partir de três especificações: a *estima de si mesmo*, a *solicitude* e o *sentido de justiça*. Cada uma destas especificações representa o correlato reflexivo da dinâmica ternária da intencionalidade ética.

A *estima de si mesmo* corresponde ao resultado do reconhecimento, por parte do sujeito ético, de uma dupla capacidade – a capacidade de agir, intencionalmente, ou seja, de escolher segundo razões, e a capacidade de *iniciativa*, isto é, a possibilidade de introduzir mudanças no curso do mundo. Por isso, “(...) a estima de si mesmo é o momento reflexivo da *praxis*: [porque] é ao avaliar as nossas acções que nos avaliamos a nós próprios como sendo seu autor, e, portanto, como sendo algo de diferente das simples forças da natureza ou simples instrumentos.”²¹

Mas, diz Ricoeur, é preciso prestar atenção ao que está verdadeiramente em jogo na *estima de si mesmo* e que não tem

²⁰ Cf., por exemplo, *Lectures 1, op. cit.*, p. 257.

²¹ *Ibidem*, p. 257.

nada a ver com um fechamento ou encerramento na esfera egocêntrica. Nesse contexto, o filósofo esclarece que dizer “*si mesmo (soi)* não é dizer eu (*moi*). O *si mesmo* implica alteridade, para que se possa dizer que alguém se estima a *si mesmo* como um outro”²².

Daqui que a *solicitude*, como momento reflexivo da segunda determinação ética, a de desejar uma vida boa *com e para os outros*, esteja implicada na própria *estima de si mesmo*. A *solicitude* é o nome para descrever a reciprocidade constitutiva da vida ética, sendo a *amizade* a sua figura mais acabada e perfeita. A *solicitude* quer expressar o momento intersubjectivo da acção.

Que o ideal de *vida boa* postule a existência de *instituições justas* significa, por sua vez, o reconhecimento do carácter público e político do agir. A exigência ética de instituições justas reflecte que o ético não se esgota nas relações interpessoais e precisa do momento institucional, onde a questão da *igualdade* se defina e configure num esquema diferente do da amizade. Por outras palavras, a intencionalidade ética só está totalmente descrita quando a abertura ao outro ser humano não se limitar a um face-a-face, ao que é conhecido e está próximo, mas se dimensionar no plano do distante e desconhecido, ou seja, supuser uma abertura *a cada um, a quem quer que seja*.

Esta última dimensão da intencionalidade ética marca a zona de cruzamento entre o ético e o político; para Paul Ricoeur, tal como a verdade, também a dinâmica do agir descreve esferas que têm, simultaneamente, a sua autonomia própria e as suas zonas de intercepção, como é o caso das esferas económica, ética e política.

Este cruzamento entre o ético e o político, no contexto da articulação entre o ideal de uma vida boa e o ideal da justiça, é particularmente importante, porque é com base nesta perspectiva que Paul Ricoeur se vai enfrentar com John Rawls, argu-

²² *Ibidem*, p. 258.

mentando contra a possibilidade de uma concepção totalmente processual ou jurídica da justiça. Em oposição dialogante com este ponto de vista, Ricoeur configurará a sua posição de considerar que a justiça se situa entre a esfera do legal e a esfera do bem²³.

A passagem da ética à moral

Segundo o pensamento de Ricoeur, o ideal ético tem de passar pelo crivo da moral, como se viu, e essa passagem, de acordo com a sua definição de moral, corresponde a um pensamento da acção, no quadro de dois requisitos: o da universalidade e o da coacção ou constrangimento. A moral é da esfera da obrigação e define-se pelo seu carácter normativo.

De onde vem ao ideal ético que, como diz Ricoeur, está enraizado na vida e no desejo²⁴ esta necessidade de passar ao plano moral?

Para ele é claro que a resposta a esta interrogação se situa na problemática do mal, na sua figura de violência:

(...) é por causa da violência que é preciso passar da ética à moral. Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea do ser humano ao ser humano é, precisamente, a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interacção humana.²⁵

Esta citação dá conta da dimensão crítica do pensar ricoeuriano que, alimentado embora pela ideia do bem e da prioridade da afirmação sobre o negativo ou do sentido sobre o absurdo,

²³ Cf. Paul RICOEUR, "Le juste entre le légal et le bon", in *Lectures 1, op. cit.*, pp. 176-195.

²⁴ Cf. Paul RICOEUR, "De la moral à l'éthique et aux éthiques", in *Le Juste 2, op. cit.*, pp. 55-68.

²⁵ Paul RICOEUR, *Lectures 1, op. cit.*, p. 261.

se situa sempre, todavia, no plano recuado de quem se deixa instruir pela significação das figuras históricas da cultura humana e, a partir desse recuo de aprendizagem, elabora uma forma de compreensão reflexiva que *compõe e dialectiza, crítica e convicção*. A sua concepção ético-moral é um exemplo paradigmático desta *composição*, deste *misto*, entre crítica e convicção. Inquietado, existencial e ontologicamente, pela presença inexpugnável e escandalosa do mal, Paul Ricoeur procura que a sua filosofia da acção, por um lado, identifique e assuma o mal e, por outro, formule o *pensável possível* para o contornar ou minimizar.

Daí que o plano moral tenha de se impor pela normatividade que, não obstante ser limitativa, se mostra como a alteridade incontornável de um ideal humano de bem viver:

Perante as múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se por interdições: “Tu não matarás”, “Tu não mentirás”, etc. *A moral, neste sentido, é a figura que reveste a solicitude perante a violência e a ameaça de violência*. A todas as figuras do mal, da violência, responde a interdição moral. É aí, sem dúvida, que reside a razão última para a forma negativa da interdição ser inexpugnável.²⁶

Nesta medida, a passagem pela moral não representa o empobrecimento da ética, mas a sua contextualização necessária, na cultura e na história, como se fosse uma espécie de *via longa* da vida activa.

Essa contextualização, como Ricoeur adverte, na linha da herança kantiana onde escolheu situar-se, tem de se dimensionar, no entanto, no ideal de universalidade que, de alguma maneira, representa o horizonte de amplitude que compensa a estreiteza da regra. Assim, toda a regra tem de ser formulada no quadro do *Imperativo Categórico* de Kant: “Age de tal modo, que a máxima da tua conduta possa ser convertida em regra de acção universal”. Ricoeur vê na formulação deste imperativo,

²⁶ *Ibidem*, p. 262.

nomeadamente, na sua segunda expressão: “Age de tal modo, que trates a humanidade, na tua pessoa e na dos outros, não como um meio, mas como um fim”, como referia o texto atrás citado, a ressonância do ideal ético da *solicitude*, tanto mais que considera profundo o parentesco entre o *Imperativo Categórico* de Kant e a *Regra de Ouro*: “Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti” ou, na sua versão afirmativa, “Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti”.

O retorno da moral à ética

O pensamento ético de Ricoeur faz, no seu momento moral, um longo caminho com Kant. Afasta-se, contudo, dele a propósito da semântica do conceito de universal.

Para Kant o formalismo ético era total e significava o domínio puro do pensamento transcendental, ao nível da razão prática. Por isso, para Kant, o conflito entre os deveres não era pensável. Não é assim para Ricoeur, para quem o carácter limitativo da norma, confrontado com o seu ideal de universalidade, pode criar situações dilemáticas – como evidencia o exemplo poético de *Antígona*. Nestas situações, só um recuo ao plano ético e ao seu ideal de vida boa pode ajudar a superar tais situações, permitindo uma deliberação que, no entanto, como se viu antes, é sempre um compromisso frágil e, muitas vezes, uma escolha que tem de ser feita entre o mal e o pior, demonstrando que toda a acção humana se desenrola no horizonte do trágico, sendo isso que faz, simultaneamente, a sua grandeza e os seus limites.

O caso mais paradigmático desta situação parece-me ser o do confronto entre o ideal de universalidade dos direitos humanos, em toda a sua latitude – nomeadamente, os direitos das mulheres como direitos humanos –, e a defesa, também ela universal, das diferenças culturais, como valores inalienáveis. É no quadro deste e de outros dilemas que Ricoeur propõe a ideia de “universais em contexto ou universais potenciais ou

incoativos”, de modo a que se possa articular a universalidade e a historicidade.

Este retorno obrigatório da moral à ética, no caso da conflitualidade dilemática das normas, no horizonte do qual Paul Ricoeur dá corpo à perspectiva de *sabedoria de julgar ou de apreciação* (sabedoria prática) como alternativa a uma solução trágica das situações, só é compreensível no contexto do papel que a imaginação representa na racionalidade ricoeuriana, nomeadamente, na questão da acção. A imaginação é a dimensão da racionalidade que permite “a investigação do possível”, como Ricoeur diz reiteradamente. Por isso, cabe-lhe a capacidade e a função de procurar pensar, para lá do existente, a possibilidade de outras formas de viver e de ser. No caso particular dos dilemas do agir, é a imaginação de cenários possíveis de saída que alimenta o papel da *sabedoria de julgar ou de apreciação*, em cada situação.

O valor da imaginação para a vida prática, pessoal e colectiva, é um dos temas que alimentam o conjunto dos textos que Paul Ricoeur publica, sob o título *Du texte à l'action*, em 1986. Num desses textos, pode ler-se o seguinte, a propósito de um comentário a Husserl e a Gadamer:

(...) assim como o jogo liberta novas possibilidades na visão da realidade, que estavam prisioneiras pelo espírito “serioso”, assim o jogo abre também na subjectividade possibilidades de *metamorfose*, que uma visão puramente *moral* da subjectividade não permite ver. Variações imaginativas, jogo, metamorfose – todas estas expressões procuram acercar-se de um fenómeno fundamental, a saber, que é na *imaginação* que primeiro se forma em mim o novo. Quero dizer imaginação e não vontade. Porque o poder de se deixar apanhar por novas possibilidades precede o poder de decidir e de escolher.²⁷

²⁷ Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 132.

É neste poder poético da imaginação de ver novas possibilidades de articular a realidade, pela invenção de novos valores e de novas significações fora dos constrangimentos do que está estabelecido e normalizado, que Paul Ricoeur deposita a esperança que o retorno da moral à ética, ou da regra ao ideal que lhe dá vida, possa, em cada situação, encontrar a solução frágil que, contudo, a salva da fatalidade irremediável. É neste jogo-poder da imaginação que cobra sentido a questão da utopia em Ricoeur. Ela não aponta para um futuro desligado, que recusa o passado e o presente, mas quer ser, no presente, uma maneira livre e não repetitiva de viver o passado, abrindo-se a um futuro possível, dentro da dialéctica entre tradição e inovação.

A radicação poética do agir está bem protagonizada na ideia de *promessa*, como figura representativa da ética e como modelo da acção humana.

Em primeiro lugar, a *promessa* representa um jogo com o tempo. Num agora específico, partindo do que sou, comprometo-me a fazer algo, no futuro. A *promessa* é, totalmente, da esfera da possibilidade.

Em segundo lugar, a *promessa* é, simultaneamente, uma palavra e uma acção, patenteando a constitutiva ligação entre falar e fazer. Na *promessa* eu dou a outro ser humano a minha palavra acerca de algo. Cumprirei a minha palavra-promessa, quando efectivar aquilo a que me comprometi, por meio de um agir específico.

Em terceiro lugar, a *promessa*, enquanto compromisso de palavra, mobiliza a ideia da reciprocidade constitutiva do agir humano. Numa *promessa*, dois sujeitos ficam vinculados, embora de modo assimétrico: uma das partes promete e a outra conta com a manutenção do que é prometido. Este *contar com* a outra pessoa como pagadora de promessas é a única razão e a única garantia do vínculo estabelecido.

Em último lugar, a *promessa*, enquanto palavra que compromete uma acção, põe em jogo uma instituição que é a linguagem, considerada por Ricoeur a instituição das instituições.

A linguagem assenta na confiança depositada na sua utilização por quem a usa. Trair uma *promessa* é trair essa confiança na linguagem como estrutura matricial e garantia de sobrevivência do nosso viver em comum.

É importante salientar, para finalizar, que a confiança racional de Ricoeur se inscreve noutra confiança mais recuada – a do poder e da riqueza da linguagem que, pelo seu enraizamento ontológico, é portadora de esperança de sentido.

Deixo a palavra a Paul Ricoeur para expressar a sua dupla confiança:

(...) haverá sempre uma palavra poética, haverá sempre uma reflexão filosófica sobre essa palavra poética e um pensamento político capaz para os reunir a ambos.

Dito de outra maneira: a minha esperança está na linguagem; a esperança de que haja sempre poetas, de que haja sempre pessoas para reflectir sobre eles e de que haja pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política.

É que eu diria que a minha aposta tem a figura da esperança.²⁸

Fernanda Henriques
UNIVERSIDADE DE ÉVORA

²⁸ Paul RICOEUR, *L'Unique et le singulier*, Liège, Alice Éditions, 1999, p. 72. Em entrevista emitida a 3 de Novembro de 1993, pela Rádio Televisão Belga, Ricoeur escolhe como símbolo do seu filosofar o quadro de Rembrandt *Aristóteles contemplando um busto de Homero*.