



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Edson de Castro Homem

A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur

Rio de Janeiro

2004

Edson de Castro Homem

A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Olinto Antônio Pegoraro

Rio de Janeiro

2004

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

H765 Homem, Edson de Castro.
A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur/ Edson de
Castro Homem. – 2004.
163 f.

Orientador: Olinto Antonio Pegoraro.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Filosofia francesa – Teses.
I. Pegoraro, Olinto Antonio, 1934 - II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Edson de Castro Homem

A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de agosto de 2004.

Banca Examinadora:

Olinto Antônio Pegoraro (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Elena Moraes Garcia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Maria Luiza Landim
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Alino Lorenzon
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Luigi Bordin
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2004

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia do Curso de Doutorado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ – que contribuíram com avaliações e críticas, no período de elaboração e pré-defesa.

Agradeço à professora Sandra Maria Aparecida da Silva pelas sugestões e formatação e a Alex Carlos da Silva pela digitação.

RESUMO

HOMEM, Edson de Castro. **A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur.** 2004. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur é a referência básica da hermenêutica do si ao qual sempre retorna. Ela estabelece a constante mediação reflexiva em oposição à pretensa posição imediata do sujeito. A mesmidade do si tem como contrapartida o outro. Na comparação, a mesmidade é sinônimo de identidade-idem em oposição à ipseidade-ipse que inclui a alteridade. Esta inclusão questiona a capacidade do si construtivo da ética e, portanto, responsável jurídica e moralmente nas várias injunções do outro. O projeto ético de Ricoeur é compreensível a partir e dentro de sua peculiar metodologia que ele denomina de dialética entre a ética teleológica e a moral deontológica. Esta dialética se fundamenta na tríade do desejo, do dever e da sabedoria prática em recíproca atividade, privilegiando a dimensão teleológica do desejo da vida boa com o outro e para o outro em instituições justas. A ética argumentativa tem a função de dar conteúdo as duas dialéticas pela inclusão do outro no si mesmo sem o qual a reflexão sobre a ipseidade perderia o sentido. A sabedoria prática da ética e do julgamento moral em situação inclui a discussão porque o conflito é insuperável e determina o argumento para o consenso eventual. Nossa tese é a afirmação da capacidade do si mesmo atuar ações construtivas. Além da crítica à ideologia e à utopia, Ricoeur fundamenta a dialética entre o princípio-esperança e o princípio de responsabilidade mediante a via utópica do futuro e a via realista da preocupação com o presente diante dos casos inéditos em que a vida e o ecossistema se associam. A imputação pessoal e coletiva desde o passado, no presente para o futuro é devida à responsabilidade. A ipseidade constrói o futuro no presente através de decisões éticas.

Palavras-chaves: Atestação. Ipseidade. Dialética. Capacidade. Ética. Moral. Ideologia. Utopia. Imputabilidade. Esperança. Responsabilidade. Julgamento. Tríade. Desejo. Dever. Sabedoria. Conflito.

ABSTRACT

The ipseity in ethic's argumentative of Paul Ricoeur is the basic reference of the hermeneutic of the selfhood that he always returns. She settles the constant reflexive mediation in the opposition supposed immediate position of the subject. The sameness of the selfhood has like counterpoint the other. In the comparison, it is a synonym of identity-ditto an opposition ipseity-ipse that it includes the others. This inclusion questions the capacity of the self to be ethical and, ergo responsible juridical and morals in the various junction of the other. The ethical project of Ricoeur is comprehensible from and inside his peculiar methodology that he nominates *dialectics* between the teleological ethics and the deontological moral. This dialectics settles the triad of desire, obligation and practical wisdom in reciprocal activity, privileging the teleological dimension of the desire good's life with the other and for other in fair institutions. The ethics argumentative has the function to give contents the two *triads*, through the inclusion of the other in selfhood without the reflection about ipseity would lose sense. The practical wisdom of the ethical and moral judgement in situation includes discussion because the conflict is insuperable and it determines the best argument for the eventual consensus. Our thesis is the affirmation capacity's of selfhood to actuate constructive actions. By critique on ideology and utopia Ricoeur bases the *dialectics* between the *principle–hope* and the *principle of responsibility* through utopian way of future and realistic way of preoccupation with the present in front of the *hard cases* that life and the ecosystem are associated. The personal and collective ascription on the past, in the present towards the future is due to the moral responsibility. The selfhood constructs the future in the present by your ethics decisions. It deals about ethical capacity of selfhood.

Keywords: Certification. Selfhood. Dialectics. Capacity. Ethics. Moral. Ideology. Utopia. Ascription. Hope. Responsibility. Judgement. Triad. Desire. Obligation. Wisdom. Conflict.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Capítulo I	
A DIALÉTICA DO SI MESMO E DO OUTRO SOB O SIGNO DA ÉTICA E DA MORAL E DO JULGAMENTO DA SABEDORIA PRÁTICA.....	5
1.1 O ser-si.....	5
1.2 O si e o desejo.....	11
1.3 O si e o dever.....	16
1.4 O si e o julgamento ético em situação.....	21
a. O si e o ambiente institucional.....	21
b. O si e a pluralidade das pessoas.....	30
c. O si universal.....	35
1.5 O si mesmo em responsabilidade e reconhecimento.....	44
1.6 Considerações.....	49
Capítulo II	
O SI MESMO E O OUTRO NA INJUNÇÃO DA DIALÉTICA ENTRE O PRINCÍPIO-ESPERANÇA E O PRINCÍPIO DE RESPONSABILIDADE.....	57
2.1 Princípio-esperança.....	58
2.2 Ideologia e utopia.....	63
a. em Do texto à ação.....	64
b. Em Lições sobre ideologia e utopia.....	69
2.3 Princípio de responsabilidade.....	75
a. Conceito de responsabilidade.....	76
b. Conceito moral de responsabilidade.....	79
2.4. Considerações.....	86
Capítulo III	
O SI MESMO E O OUTRO NO INTERIOR DOS ASPECTOS DIALÉTICOS E DESCONTÍNUOS DO PROJETO ÉTICO DE RICOEUR	92
3.1 Hermenêutica como sistema de interpretação.....	94
3.2 Confronto com a hermenêutica do si.....	97
3.3 Filosofia e projeto ético.....	102
3.4 Reflexão filosófica e interpretação criadora dos símbolos religiosos.....	104
3.5 O mal como questão.....	108
3.6 Aproximação de opostos.....	111
3.7 Considerações.....	113
CONCLUSÃO	117

Introdução

Defendemos a tese que a ipseidade na ética de Paul Ricoeur é a capacidade do si mesmo atuar ações construtivas e reconstrutoras que visam à vida boa com o outro e para o outro em instituições justas. Tal capacidade é atestada em vários modos de passividade e de inflexão do si pelas quais estabelece polarizações para atingir a justa medida como unidade de opostos. Na dialética do si, contestador e consensual, é reconhecido crítico, flexível, criativo e aberto ao engendrar novos discursos e práticas para a construção de novos eventos.

Nosso primeiro percurso, aquele em busca do si, é descritivo e apropriativo do texto. O segundo percurso é elucidativo ao desvelar a metodologia da ética argumentativa a integrar o conteúdo textual com a interlocução autoral no procedimento dialético que Ricoeur estabelece. Ambos os itinerários se encontram no retorno ao si como referência constante a ipseidade. Daí, a convergência de ambos: a ipseidade na ética argumentativa.

Abordamos a questão da ipseidade em sintonia com a teoria da interpretação sobre *a linguagem como obra*, de acordo com a concepção ricoeuriana de

hermenêutica pela qual as condições de possibilidade do discurso são as mesmas do texto e o evento lingüístico é sempre submetido a polaridades dialéticas: evento e significação; sentido e referência; destinação e apropriação, explicação e compreensão, conjectura e validação. Assim sendo, a hermenêutica é interpretação orientada para textos ou para a linguagem escrita cuja referência é o mundo aberto, projetado e possível pelas exigências referenciais dele. É também o traço dialético entre a alteridade e distanciamento do texto, no espaço e no tempo, e a ipseidade que visa a sua autocompreensão. É igualmente a dialética corretiva na leitura entre a compreensão e a explicação do texto: na explicação se desdobram as proposições e significados em função da estrutura analítica do texto; na compreensão se apreende o texto como um todo no elo dos sentidos parciais numa síntese em função da unidade intencional do discurso. Em suma, o texto, objetivado e desistorizado, é a mediação entre o escritor e o leitor. O ato de apropriação do leitor é o objetivo último da hermenêutica que atualiza a significação do texto tornado evento como sentido do próprio texto. Trata-se da oposição entre o si mesmo que parte da compreensão do texto ao eu que pretende precedê-lo. Assim sendo, é o texto que fornece um si mesmo ao eu, pois só o texto tem o poder universal de desvelar um mundo possível⁽¹⁾.

1. RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**. Lisboa: ed. 70, 1976, pp. 35.37.49.54-55.83-85.106. A teoria da interpretação constitui a filosofia da linguagem integral de Ricoeur que explica a unidade da linguagem em vista de sua diversidade de funções. Nas obras anteriores, investigava os diversos usos da linguagem enquanto discurso.

Conseqüentemente, a leitura é expositiva de nossa compreensão e permanece nos limites de nosso interesse, no círculo da assimilação e da reprodução, mas com o intuito de desvelar o si construtivo, capaz de se posicionar na ação. Portanto, visamos ao si mesmo como alteridade sem a qual a ética seria infundada.

No distanciamento objetivo e na apropriação subjetiva do texto ricoeuriano, no primeiro capítulo, nós percorremos o itinerário do si mesmo e do outro na *pequena ética* perguntando, inicialmente, pelo ser-si enquanto atestação. Ela diz que o si é verdadeiro, através das mediações que o objetivam: a linguagem, a reflexão, a ação, a narração, os predicados éticos e morais, as utopias, as ideologias, as convenções e as convicções. A seguir, descrevemos o que se torna o si quando é afetado pelo desejo, o dever, a sabedoria prática e a imputação jurídica e moral. Enquanto desejo, o si reconstrói a justiça nas instituições, através da solicitude pelo outro. Enquanto dever, o si o internaliza, no exercício da autonomia, em função do desejo da justiça nas instituições pelo respeito devido ao outro, vinculado à solicitude. Enquanto sabedoria prática, o si julga, em situação de conflito, para deliberar com responsabilidade mediante a discussão, o melhor argumento, a prudência e o conselho. Nas Considerações, apresentamos as principais discussões divergentes ou diferenciadoras que, no entanto, demarcam os traços próprios da obra ricoeuriana. A crítica e a divergência, quando sensatas ou pertinentes, têm o mérito de delinear o texto. Afirma-o.

No segundo capítulo, importa-nos reconhecer o si afetado dialeticamente pelo *princípio-esperança* e o *princípio-responsabilidade*. O si projeta a vida boa articulada com a justiça, mediante a imaginação criadora com a *paixão pelo possível* e a responsabilidade pela duração e a imputabilidade no tempo. Trata-se de atos morais que afetam o futuro no presente. Nesta visada, o outro e o mundo provocam a responsabilidade conforme as normas do Direito e as máximas da Moral.

No terceiro capítulo, interessa-nos a busca de um sentido comum nos aspectos dialéticos, contínuos e descontínuos do projeto ético de Ricoeur numa visão de conjunto. Trata-se de constatar os desvios, a continuidade e a descontinuidade conforme nossa perspectiva de confrontar Ricoeur consigo mesmo.

Embora sempre consideremos a possibilidade de um mundo aberto e projetado na apropriação dos textos analisados, na perspectiva circunscrita do si mesmo, somente na Conclusão podemos *conjeturar* uma compreensão referencial, não da intenção do autor, mas das possibilidades textuais, para um horizonte mais amplo: o da construção de um tipo de mundo societário da vida boa em instituições justas. Da conjetura chegamos à validação como simples atestação. Assim nos posicionamos diante do si: a ipseidade em Ricoeur. O si é capaz de construir e de reconstruir, apesar da suspeita que paira sobre a ipseidade. Suspeita que, aliás, nosso autor sempre reconhece.

Ricoeur soma mais de trezentos trabalhos entre livros, artigos, comentários e entrevistas. Limitamo-nos aos livros porque expõem a substância de sua filosofia e entrevistas, alguns artigos e uma carta na proporção do interesse de nossa pesquisa ou simplesmente porque dispomos do material⁽²⁾. Além dos autores citados na bibliografia complementar, aproveitamos a colaboração de Dosse e de Kemp quanto a sua posição crítica ou divergente.

²-Indicamos VANSINA, Frans. **Paul Ricoeur**. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984), Bibliothèque philosophique de Louvain, 31. Louvain-la-Neuve: l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985; Id., **Bibliographie de Paul Ricoeur** (jusqu'en 1990); Id., **Selected Bibliography of Ricoeur's English Works** (1965-1987). In: VVAA. The Narrative Path. The Later Works of Paul Ricoeur. London: MIT Press, 1989, pp.103-121; THOMASSET, A. **Écrits de Paul Ricoeur**. In: Paul Ricoeur. Une poétique de la morale (1935-1994). Presses Universitaires de Louvain, 1996, pp. 661-680. O livro de François Dosse, intitulado **Paul Ricoeur**. Les sens d'une vie. Paris: La Découverte, 1997, embora não tenha um intuito bibliográfico, é valioso instrumento para nossa compreensão do conjunto da obra ricoeuriana, que ele cita detalhada e cronologicamente.

Capítulo I

A dialética do si mesmo e do outro sob o signo da ética e da moral e do julgamento da sabedoria prática

Percorreremos o itinerário do si mesmo e do outro para analisar a tríade de Paul Ricoeur com a qual designa e expõe sua *pequena ética*. Cinco perguntas direcionam nossa investigação: Que o si? Que é o si desejar e procurar a vida boa? Que é o si obedecer a um dever? Que é o si resolver um problema ético prático inédito? Que é o si tornar-se e reconhecer-se imputável?

1.1. O ser-si

O que é o si mesmo como um outro? Esta pergunta pela ipseidade corresponde a primeira questão presente nas demais⁽¹⁾. O texto ricoeuriano a responde quando se abre à ontologia mediante a interlocução com Aristóteles, Heidegger, Spinoza e até Lévinas. Para afirmar o si, o termo atestação é usado como sinônimo de crédito e confiança a fim de superar a pretensão do Cogito exaltado e a ilusão do Cogito humilhado, temas recorrentes na obra ricoeuriana. Atestação é a segurança de existir na ipseidade. Ela não está imunizada de toda suspeita. Apesar desta, mantém algo de específico que é importante sublinhar. A atestação diz ser verdadeiro o si, através das mediações que o objetivam: linguagem, reflexão, ação, narração, predicados éticos e morais da ação, utopias e ideologias, convenções e convicções. Entretanto, também a suspeita se introduz aqui devido a tantas mediações. Ela freqüente e atravessa a própria atestação. Logo, o que é atestado é a ipseidade na sua diferença com respeito a mesmidade e sua relação dialética com a alteridade. Em palavras mais precisas: a atestação é a segurança, crédito e confiança de

1- A questão do ser-si está no décimo estudo sobre a ontologia. In: Ricoeur, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: du Seuil, 1990, pp. 347-369. Trad. bras.: **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Campinas, 1998, pp.354-396

existir no modo da ipseidade. A existência na ipseidade é o núcleo depositário e gerador de conflitos. Então, a atestação é o reconhecimento da conflitividade como verdade do si.

A atestação enquanto crença pode ressoar como sendo um frágil argumento para dogmáticos ou metafísicos, pois é apenas credibilidade da verdade do si e não sua possibilidade de atingir a verdade como *adequação da mente ao ser*. É o que resta para além dos signos que exprimem o sentido do mundo e da vida. Contudo, é forte o argumento se for confrontado com os estruturalistas para os quais o significado é apenas efeito do significante e o sujeito é o simples efeito de estruturas lingüísticas, inconscientes ou sociais que o geram sem que ele o saiba. O si é relevado como verdadeiro pela atestação de sua conflitividade entre o ipse e o idem. O argumento também é forte porque inclui a alteridade, que é a presença ativa do outro, na afirmação reflexiva do si. Argumento que é a abertura a certa ontologia.

Embora oposto à ontologia sem ética de Heidegger, a reflexão sobre o si mesmo, apropriando-se da ontologia aristotélica supõe o *dasein* heideggeriano, pois somente um ente que é um si está no mundo. Logo, o ser do si supõe o mundo como totalidade que é o horizonte de seu pensamento, de seu fazer, de seu sentir, de sua preocupação. Por conseguinte, o ser do mundo é o correlato do ser do si, pois não há si sem um mundo praticável de qualquer maneira. Trata-se da relação de *concernimento*. Esta expressão tirada de Brague indica

que o si é essencialmente abertura ao mundo. O *concernimento* prossegue do ser em vida ao pensamento militante. Passa pela práxis e pelo bem viver. Assim sendo, não é um si vazio ou *tabula rasa* à semelhança da *res cogitans* que o exalta ao separá-lo da *res extensa* que é o mundo ou a vida no qual já se encontra desde que se descobre conscientemente. Também não é um si mero produto de estruturas invisíveis a serem reconhecidas posteriormente como elemento extrínseco não constitutivo.

O *conatus* de Spinoza é outro revezamento entre a fenomenologia do si e a ipseidade. Enquanto Heidegger conjugou o si e o ser no mundo, Spinoza articulou o *conatus*, na ética do desejo como esforço para permanecer no ser, a *essentia actuosa*. Com efeito, é sobre este *fundo do ser, efetivo e poderoso*, que o si exerce poder e é capaz de agir. Logo, é fundamental a relação dialética entre ipseidade e alteridade do mundo ou do ser; é básico o contraste entre ipseidade e mesmidade. Quer dizer que a alteridade do *si mesmo* não é acrescentada, de fora, a ipseidade, mas lhe pertence ontológica e intrinsecamente. É a alteridade no centro da ipseidade.

A alteridade é a variedade de experiências de passividade nos modos múltiplos do agir humano. A passividade é a própria atestação da alteridade. Assim sendo, o si não é o fundamento. Ele se assemelha ao Cogito partido ou ferido em contraposição ao Cogito exaltado ou humilhado. Logo, trata-se de atestação também partida ou dilacerada, pois a alteridade com a ipseidade se

afirmam em experiências díspares com vários focos de alteridade. Diz respeito à passividade na experiência do próprio corpo como mediadora entre o si e o mundo; à passividade pela relação do si com o diverso de si que é a intersubjetividade; à passividade dissimulada do si com o si mesmo que é a consciência moral. Conseqüentemente, a própria consciência é também atestação.

A alteridade não é somente a contrapartida do mesmo. É a constituição íntima do seu sentido. Nos planos que mais nos interessam, para nossa tese, a afecção de si pelo outro reveste os traços específicos do plano ético e do plano moral. No plano ético, da vida boa com e para o outro, em instituições justas, ela é concebida com a afecção do projeto de viver bem mediante a solícitude pelo outro, simultaneamente exercida e recebida. É a dialética da ação e da afecção. Diz respeito à relação do si com o desejo que tem como finalidade o outro. O mesmo se diga do plano moral, ou seja, do imperativo do dever, sob o signo da Regra de Ouro. Pela reversibilidade dos papéis, cada agente é o paciente do outro e o si é investido pela responsabilidade do outro. Aqui a fenomenologia do si, agindo e sofrendo, é a afecção realizada mediante o diverso de si. Diz respeito à relação do si com o dever sem o qual o desejo não se realiza como finalidade do outro. Em suma, a ipseidade do si mesmo é a atestação da alteridade que lhe é intrínseca, de sorte que uma não é pensada sem a outra, uma passa na outra, se atravessam reciprocamente ou se entrecruzam até se assemelharem: o si mesmo como um outro.

Percebe-se que o refúgio da atestação é sempre a pergunta: Quem? Esta persistente questão, quando proposta à prática, é dirigida ao sujeito da ação, não ao ego ou a um simples eu. É direcionada ao si mesmo enquanto responsável ou imputável, agindo e afetado pelo outro. Ocorre de modo específico e instigante mediante a decisão nos casos inéditos ou nos casos de consciência quando a sabedoria prática precisa intervir no julgamento ético e moral nestas situações de conflito. O si mesmo como um outro o fará como ato que lhe é imputável ao reconhecer para atuar sua capacidade de julgar e de agir responsabilmente, no Direito e na Moral. No espaço público das ações democráticas é a capacidade exercida de deliberar responsabilmente, através do melhor argumento, como fruto da discussão crítica e sensata.

Sendo o si a modalidade de pensar o sujeito ético ou de compreender a pessoa presente a si mesma enquanto capacidade para a realização de atos morais, portanto responsáveis, o ser si é a atestação e o reconhecimento de uma vida na qual a ética é narrada. Ela pode ser narrada porque é reconhecida e atestada. Tal ética narrativa no âmbito de uma vida só pode ser verificada no fim do seu percurso. Seu próprio percurso é também sua atestação. É o reconhecimento do si⁽²⁾.

²-Thomasset avalia que a identidade narrativa serve de suporte para uma concepção de identidade-ipse que recusa o reducionismo da egologia narcisística. Refere-se a ipseidade integrada ao outro no interior de si mesma. Esta integração é essencialmente prática ou ética. Portanto, diz respeito ao agir humano. Abre-se a uma nova reflexão, não somente sobre a criatividade social e cultural, mas sobre o problema do sujeito do agir coletivo que a narrativa da história imita. THOMASSET, A. Paul Ricoeur. Une poétique de la morale (1935-1994). Presses Universitaires de Louvain. Belgique: 1996, pp. 467-468. Em outras palavras: "A pessoa que fala, o agente de cuja ação depende são uma história, eles são sua própria história. A identidade pessoal só pode se articular na dimensão temporal da existência humana, é por isso que a teoria narrativa é necessária ao aprofundamento desta identidade". Id., p. 158.

Ao contrário da mesmidade imutável, a ipseidade é o reenvio do si à temporalidade e à vontade da identidade narrativa, porém através das experiências pessoais do tempo e das provações pessoais do mal. Logo, o si não pode experimentar nada de definitivo na ordem do ser. Há somente a possibilidade de atestar-se no ato de confiança pessoal quando o agir investe o si mesmo como um outro.

Enfim, a atestação não se reduz à ética da pessoa, equivalente ao *particular de base*, referente à identidade-idem, mas se abre à reflexibilidade do si como identidade-ipse. Tal abertura é a que reconhece o si comprometido, na experiência histórica, quando é afetado, articulado e confrontado com o outro e com o tempo num processo dinâmico de reconstrução. O problema ético se instaura na junção de vários na intersubjetividade ou na pluralidade do si universal quando o confronto se debate para as decisões. Então, o que se torna o si? É a fonte parcial do conflito. Conflitado e conflitante, o si é simultaneamente determinado e determinante do conflito.

O que é a ética determinada pela ipseidade? É centrada no si que, paradoxalmente, não é fundamento, pois ele sofre a passividade das mediações do mundo, da intersubjetividade e da consciência moral.

Como se desvencilhar da convenção, pois sem adequação ao ser, a ética exige o mínimo de ontologia que é a abertura à alteridade constitutiva do si? Pela capacidade de fazer ou do agir humano. Ela busca superar o conflito mediante a decisão do si. Daí, a primeira questão sobre a ipseidade permanecer e avançar em todas as questões ulteriores no retorno ao si atuante⁽³⁾

3- Na avaliação de Thomasset, Ricoeur refaz a ontologia segundo as categorias dinâmicas de ato e potência, não conforme o conceito estático de substância. Ato e potência expressam melhor a ontologia da ação. Cf. THOMASSET, A., *op.sup.cit.*, p. 470. Melhor seria inverter “da potência ao ato”, como veremos na argumentação conclusiva do capítulo.

1.2. O si e o desejo

Que é o si desejar e procurar a vida boa? Esta pergunta ao texto de Ricoeur tem a resposta no primeiro nível da tríade. Dá-se através da interlocução com Aristóteles e os aspectos éticos de autores recentes: MacIntyre, Lévinas, Hannah Arendt e John Rawls⁽⁴⁾. A resposta é o si que vive bem, junto com o outro, portador de um rosto, e o outro, anônimo nas instituições justas. Estas não de ser justas como realização do desejo posto que, sendo boas, favorecem a intenção do si em viver bem. A pergunta pelo si é a resposta da necessária inclusão da ética como dimensão política da vida pessoal e social. É indicação que a política é a ação intrínseca ao si que desautoriza tanto o amoralismo e o ceticismo quanto o indiferentismo ético.

O si mesmo é o ponto de partida para o significado do desejo. Sem a referência ao si ou a ipseidade é impossível dizer algo sobre a teleologia do desejo. O si é a atestação no desejo da construção da vida boa, independentemente do que se entenda por viver bem. Assim sendo, a ética tem relação com a prática da bondade. O próprio bem é sua finalidade. Logo, o desejo inclui a ação ética como algo que lhe é intrínseco, posto que ele é

4- RICOEUR, Paul. Id. pp. 199-236; trad. bras., pp. 199-236.

relacional. Daí, a inclusão do outro e para o outro enquanto vida realizada. A amizade e a solicitude são expressões concretizadas do desejo de viver bem. Conseqüentemente, o viver bem inclui a relação de reciprocidade e de alteridade, características da amizade e da solicitude. Tal relação é a dialética do si mesmo e do outro.

MacIntyre permite a extensão da noção aristotélica de vida boa à unidade narrativa da vida, através dos padrões de excelência e dos bens imanentes à prática que constituem a teleologia interna à ação. Pelas práticas são expressas as noções de interesse e de satisfação que dão o apoio inicial para a reflexão sobre a estima de si. Quer dizer: apreciando nossas ações, nós nos apreciamos como seu autor.

Quanto à solicitude, ela é a compreensão da vida boa com e para o outro. Por conseguinte, não se liga de fora à estima de si, mas se desdobra numa dimensão dialogal de mútua inclusão. Logo, a mediação do outro fundamenta o eu. Fundamenta-o como sendo o si para que não se caia numa visão egocêntrica do eu. O si é destinado à responsabilidade pelo outro, como insiste Lévinas. Tal destinação funda a dialética do si mesmo e do outro. Na prática significa que a solicitude é o ato simultâneo e responsável de dar e de receber.

Do ponto de vista da solicitude, a finalidade intrínseca da ação ética só considera boa ação aquela que é feita a favor de outrem. É sobretudo pelo sofrimento que se dá à injunção do outro. Não só pela simpatia e pela compaixão que provocam a iniciativa do si mesmo, mas por tudo que procede do outro sofredor mediante sua fraqueza. Esta injunção do outro sofredor ocorre pelo reconhecimento pelo si da responsabilidade pelo outro.

Do ponto de vista da ipseidade, a exigência da solicitude ligada à estima de si enseja o primado da ética sobre a moral e o primado do desejo sobre o dever. A ipseidade reclama e manifesta a intersubjetividade mediante a solicitude pelo outro. O si mesmo se torna, então, responsável ao constituir-se em ser-si ético. Tal atestação do homem como ser-si social ou político estabelece o terceiro elemento do desejo: a inclusão de instituições justas. Portanto, elas são fruto do desejo efetivado do ser-si ético do homem.

Na medida em que as instituições aprimoram a aplicação da justiça, pela distribuição e pela partilha, vão ao encontro dos traços éticos da solicitude pela exigência da igualdade. Elas estendem as relações interpessoais pela bondade. Quer dizer: as instituições são boas porque são justas enquanto realização do desejo. Pela legalidade, o sistema judiciário confere coerência à lei e coesão ao direito. Por isso, a lei e o direito são extensivos às instituições justas no exercício da igualdade visada.

Conseqüentemente, a ética incorre pelos espaços filosóficos da política e do direito sem perder o ponto de apoio na ipseidade, ou seja, na estima de si e na conseqüente solicitude pelo outro.

A dimensão política da ética enseja a interlocução com Hannah Arendt de quem Ricoeur aceita a distância que separa o poder em comum e a dominação, referente aos constrangimentos dos sistemas jurídicos e da organização política. O poder em comum procede da ação. Esta não se reduz às atividades de trabalho e de obra. Ele adquire significação política que não se restringe à gestão estatal. Nele se incluem as idéias de pluralidade e de *concertação*. A pluralidade se estende às relações entre os homens: aos terceiros e a todos; além da relação dialogal e binária eu-tu. Os terceiros são aqueles não explicitados em rostos concretos. Significa a defesa do anônimo. Deve ser mostrada na duração. Por isso, cabe a instituição dar-lhe a dimensão temporal de referência ao passado, ao futuro e à ambição de permanecer. A concertação diz respeito à ação pública em que a vida humana tece sua história de relações. No espaço público de aparição são incluídas as atividades ou práticas.

Devido às relações de dominação encobertas nas instituições, Rawls entra como interlocutor na conversação ricoeuriana, quanto à aplicação da justiça, pois ela é outro componente do desejo. De fato, querer agir e viver junto é desejar ou aspirar a aplicação ou efetivação da justiça.

São indicados os traços teleológicos na obra de Rawls, devido ao emprego aristotélico que faz da justiça uma virtude: a primeira virtude das instituições sociais. Daí, a sinalização que o justo olha para dois lados: do lado bom, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições; do lado legal, o sistema judiciário confere à lei coerência e direito de coesão. Segue-se a necessidade teleológica intrínseca de equacionar a instituição e a justiça. Portanto, a política e a ética. Tal equação é intrínseca ao desejo da construção da vida boa. A bondade e a justiça se unem de forma complementar ou dialética.

Quanto aos bens relativos à prosperidade e à diversidade, o vício de querer ter sempre mais e a desigualdade se determinam mutuamente. Por isso, é necessária a mediação institucional. Compete à comunidade política realizar a distribuição como primeira espécie de justiça. É imprescindível que haja instituições justas ou políticas institucionais geradoras de justiça distributiva. A distribuição é flexível. É caracterizada pela repartição. Exprime a outra face da partilha. O sistema de distribuição derruba o muro entre o indivíduo e a sociedade. Garante a coesão entre os componentes individuais, interpessoais e sociais da perspectiva ética.

A igualdade é para a vida nas instituições o que é a solicitude para as relações interpessoais. A solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto. A igualdade lhe dá como comparação um outro que é cada um. Assim sendo, o caráter distributivo de cada um passa para o plano ético. Por aí, o senso

da justiça não cerceia a solicitude. Ao contrário, a supõe, visto que ela tem as pessoas como insubstituíveis. Além do mais, a justiça acrescenta à solicitude, pois o campo da aplicação da igualdade é toda a humanidade.

Retornando ao si, a realização do desejo é o estabelecimento da justiça igualitária nas instituições que a servem, através de políticas públicas. É a reconstrução de instituições construtoras de justiça.

1.3. O si e o dever

Que é o si obedecer a um dever? Esta pergunta feita ao texto de Ricoeur tem sua resposta no segundo nível da tríade. Dá-se através da interlocução estabelecida com Aristóteles, Kant, passando pela Regra de Ouro, e Rawls⁽⁵⁾. A resposta é a atuação da autonomia do si no cumprimento das máximas. Elas regulam a distribuição da justiça pelo critério de universalização e as exigências da ética. O si efetua a própria liberdade no cumprimento da lei como realização do desejo, sinônimo da boa vontade no exercício da convivência social.

O ponto de partida para a inclusão do dever também é o si à semelhança da referência do desejo. Por isso, também o dever não vem de fora, pela necessidade extrínseca da norma. Ao contrário, passa pela relação do eu enquanto si mesmo. Não poderia ser de outra forma, pois o interesse pela vida boa é articulado dialeticamente com a obrigação ou o dever. Por isso, a perspectiva ética é submetida à prova da norma. Inclusive os conflitos do formalismo são conduzidos da moral à ética, através da norma, no julgamento moral em situação. Então, o julgamento é a atuação do si.

⁵-RICOEUR, P. *Opus sup. cit.*, pp. 237-278. Trad. bras., pp. 237-280

O teleológico e o deontológico se aproximam pela referência ao si mesmo incluído na boa vontade. Daí, o enfoque sobre o elemento teleológico da afirmação kantiana: *não existe nada que possa sem restrição ser considerado bom se não existe boa vontade*. O predicado bom conserva a impressão teleológica. A reserva *sem restrição* exclui tudo o que possa retirar a marca moral do uso do predicado bom. Assim sendo, a vontade é o portador do predicado bom a preservar certa continuidade com a perspectiva ética.

A vontade ocupa na moral kantiana o lugar que o desejo razoável tinha na ética aristotélica. Desse modo, o desejo é reconhecido pela vontade, na sua relação com a lei, tornando-se o lugar da pergunta kantiana: Que devo fazer? A pergunta é feita pelo eu. Equivale à referência a ipseidade sempre articulada com a alteridade. É o si mesmo da intersubjetividade. Também a noção kantiana de *respeito de si* é a variante da *estima de si* que passou à prova do critério de universalização, através da norma. Trata-se da *estima de si* sob o regime da lei.

É devido à presença do mal que a perspectiva da vida boa deve assumir a prova da obrigação moral. Justifica a incursão ricoeuriana na temática kantiana do mal. O mal se apresenta no lugar em que uma *máxima má* se torna o fundamento subjetivo de todas as máximas más. Tal máxima primordial é a propensão ao mal. Ela afeta a capacidade de agir por dever. Atinge a capacidade da liberdade ser efetivamente autônoma. Daí, a convicção que é do mal e da inescrutável constituição do (livre) arbítrio que dela resulta que decorre a

necessidade da ética assumir os traços da moral. Porque o mal existe, a perspectiva da vida boa deve assumir a prova da obrigação moral. Esta é a razão ricoeuriana mais convincente da necessidade de aproximar a dimensão deontológica da perspectiva teleológica ou o respeito de si à estima de si. Em termos kantianos, trata-se do seguinte imperativo: *Age unicamente segundo a máxima que faz com que possas querer que ao mesmo tempo não seja o que não deveria ser, a saber, o mal.*

O respeito devido às pessoas é desenvolvido na estrutura dialógica que está implícita no plano da obrigação e da regra. A norma do respeito, devido às pessoas, também se vincula à solicitude. Liga-se à estrutura dialogal da perspectiva ética. Portanto, o respeito devido às pessoas tem, no plano moral, com a autonomia, a mesma relação que a solicitude estabelece com a perspectiva da vida boa no plano ético. Tal procedimento é que torna compreensível a transição kantiana da formulação geral do imperativo categórico para a noção da *pessoa como fim em si mesma* na segunda formulação secundária do imperativo.

Quanto à Regra de Ouro, incluída na interlocução, ela é a fórmula de transição entre a solicitude pelo outro e o segundo imperativo de Kant. Simultaneamente, ela faz parte das noções que a ética aristotélica reclama, esclarece e justifica. Independentemente de ser parcial ou imperfeitamente formal, a Regra de Ouro passa pela prova da universalização, pois elimina todo

aquele que não fizer seu teste. As noções kantianas de matéria e de objeto do dever, identificadas com as de fim em si, são o mesmo que a Regra de Ouro enuncia no plano da sabedoria popular. Trata-se da mesma intenção de não usar a humanidade como um meio a exercer sobre a vontade de outrem o poder de influência a desencadear formas de violência, inclusive a tortura, pela dessimetria entre o que um faz e o que é feito pelo outro. Portanto, a Regra de Ouro e o imperativo do respeito devido às pessoas têm a mesma perspectiva de estabelecer a reciprocidade onde ela falta. Por detrás da Regra emerge a intuição, inerente à solicitude, da alteridade que está na raiz da pluralidade das pessoas.

Às instituições se aplica em primeiro lugar a virtude da justiça com as variadas estruturas do querer viver junto para assegurar duração, coesão e distinção ao desejo de convivência. Por isso, é posto o conceito de distribuição, proveniente da justiça distributiva da ética aristotélica, na confluência da perspectiva ética e da moral do dever. A perspectiva deontológica se dá no campo institucional pela aplicação da idéia de justiça, através da conjunção com a tradição contratualista, mediante a ficção do contrato social. Daí a interlocução com Rawls. Pelo contrato fictício, indivíduos superam o suposto estado primitivo de natureza para aceder ao estado de direito. A ficção do contrato tem por fim e por função separar o justo do bom. Dá-se pela substituição do processo da deliberação imaginária a todo compromisso prévio quanto a um pretendido bem comum. Supõe que o processo contratual seja gerador do

princípio de justiça. Para Rawls, a equidade caracteriza a situação original do contrato do qual supõe que derive a justiça das instituições de base. Trata-se da idéia do contrato social originário entre pessoas livres e racionais em função de seus interesses individuais ⁽⁶⁾.

A concepção puramente processual da justiça formaliza um senso de justiça que não cessa de ser pressuposto. Assim sendo, estabelece que o contrato equivale no plano das instituições à autonomia que rege a idéia da pessoa como fim em si. Entretanto, enquanto a autonomia é um fato da razão, o contrato social apenas se vale de uma ficção, ainda que fundadora. A ficção iguala o contrato e o princípio de autonomia e este da pessoa, fim em si mesma. Apesar da ficção, a idéia do contrato original indica o senso de justiça na pretensão de uma origem

A concepção puramente processual da justiça formaliza um senso de justiça que não cessa de ser pressuposto. Assim sendo, estabelece que o contrato equivale no plano das instituições à autonomia que rege a idéia da pessoa como fim em si. Entretanto, enquanto a autonomia é um fato da razão, o contrato social apenas se vale de uma ficção, ainda que fundadora. A ficção iguala o contrato e o princípio de autonomia e este da pessoa, fim em si mesma. Apesar da ficção, a

6- Segundo Thomasset, a permanência da teleologia na política exige que Ricoeur se justifique diante das filosofias herdeiras do kantismo que fundamentam a justiça no procedimento deontológico. A questão é saber se a justiça, virtude central das instituições, pode se emancipar da influência de toda definição do bem. THOMASSET, A., opus sup. cit., p. 500.

idéia do contrato original indica o senso de justiça na pretensão de uma origem fundadora. O senso de justiça como equidade manifesta o desejo de bem viver junto, intrínseco à obrigação do cumprimento do contrato social, ainda que fictício.

Retornando ao si, ele obedece a um dever que lhe é inerente quando efetiva o desejo de construção da vida boa com e para o outro nas instituições justas. O cumprimento do dever é motivado pelo desejo da realização ética, própria do si mesmo. O optativo do desejo se torna, então, um imperativo moral internalizado. O si se apropria do imperativo da lei, internalizando-o como dever ligado ao desejo na atuação da autonomia: porque deve, é capaz de fazer. O imperativo só se sustém se mantiver e construir a visada do desejo.

1.4. O si e o julgamento ético em situação

Que é o si resolver um problema ético prático inédito? Esta pergunta feita ao texto de Ricoeur tem sua resposta no terceiro nível da tríade que corresponde à moral da obrigação geradora de situações conflitantes. Hegel aparece como o grande interlocutor, acompanhado de Aristóteles, Kant, Rawls, Hannah Arendt e novos parceiros como Lefort, Dworkin, Walzer, Donagan e Habermas⁽⁷⁾.

A relação entre o si mesmo e a sabedoria prática, pela ótica da convicção, é o terceiro aspecto da ética do si. Por ela, a moral da obrigação gera situações conflitantes em que a sabedoria prática, no julgamento em situação, recorre à intuição inicial da ética, isto é, à perspectiva da *vida boa com e para o outro nas instituições justas*.

O trágico da ação reconduz o formalismo moral à ética nas três regiões: o si universal, a pluralidade das pessoas e o ambiente institucional. Metodicamente, o percurso é feito na ordem inversa, começando pelo ambiente institucional.

7- Id., pp. 291-337. Trad. bras., pp. 293-339

1.4.1- O si e o ambiente institucional

A resposta à questão do si, posicionado no ambiente institucional, é sua atuação exigida pelo estado de Direito, intrínseco às democracias ocidentais. Ao resolver um problema ético prático, o si sofre e atua a injunção da sabedoria, no julgamento da situação conflitante, mediante a deliberação, fruto da discussão pública, em concordância com o estatuto normativo da Constituição.

O itinerário argumentativo que fundamenta o si, posicionado no ambiente institucional, tem como ponto de partida da discussão a regra da justiça. Ocorre pela interlocução da *teoria da justiça* de Rawls porque a possibilidade do conflito se inscreve na estrutura equívoca da idéia de *distribuição justa*. Esta permite uma dupla questão: visa a delimitar interesses individuais mutuamente desinteressados ou a reforçar o vínculo de cooperação? As expressões de *parte* e *repartição* parecem trazer este equívoco no nível da linguagem. A formalização operada por Rawls confirma e reforça o equívoco. A falha entre as duas versões da idéia de *distribuição justa* é mascarada pela idéia de um *equilíbrio refletido* entre a teoria da justiça e *nossas convicções bem pesadas*. Os indivíduos colocados na fictícia *situação original* são indivíduos racionais independentes uns dos outros e preocupados em promover seus interesses sem levar em conta os dos outros. O princípio *maximizar a parte mínima*, ao ser visto de modo isolado, se reduz a uma forma de cálculo utilitário. Exceto se for equilibrado por

convicções bem pesadas em que o mais favorecido ponto de vista é tomado como termo de referência. O ato de *tomar em consideração* repousa na regra de reciprocidade. Sua finalidade é retificar a dessimetria inicial ligada ao poder que *um agente exerce sobre o paciente de sua ação* e que a violência transforma em exploração.

A situação conflitante aparece quando se desnuda a diversidade entre os bens distribuídos: os lucros e os patrimônios, as vantagens sociais e os encargos correspondentes, as posições de responsabilidade e de autoridade, as honras e as censuras. A diversidade das contribuições individuais ou coletivas dá lugar a um problema de distribuição. Porque a diversidade se apóia sobre as estimativas ou avaliações que determinam os bens a serem divididos, é introduzido o pensamento de Walzer na interlocução. Este desmembra a idéia unitária de justiça em prol da idéia de esferas de justiça cujas regras regem a cidadania. Tais regras tratam das condições de aquisição ou de perda, do direito dos residentes estrangeiros, dos emigrantes, dos exilados políticos que criam problemas que remetem a posições de natureza ética sobre a natureza política. Há outras esferas de justiça. A esfera da segurança e da assistência pública que responde às necessidades estimadas nas sociedades que solicitam a proteção e o auxílio do poder público. A esfera do dinheiro e das mercadorias, delimitada pela questão em saber o que, pela natureza de bem, pode ser comprado ou vendido, cujas práticas tem suas exigências e limites próprios. A esfera dos empregos cuja distribuição repousa não na hereditariedade ou na

fortuna, mas nas qualificações avaliadas por processos públicos, tema que se encontra com o da igualdade de oportunidades e da abertura a todos os lugares ou posições⁽⁸⁾.

Em sua interlocução com Walzer, a intenção ricoeuriana é a *arbitragem que requer a concorrência das esferas de justiça e a ameaça de usurpação*. Refere-se ao *conflito social*. O conceito hegeliano de Direito envolverá toda a empreitada enquanto realização e efetuação da liberdade. Através da mediação institucional, as capacidades e disposições que distinguem o agir humano podem se expandir. Inclusive o indivíduo se torna humano sob certas instituições. A obrigação de servi-las é para que o agente humano continue a se desenvolver. Por isso, a noção hegeliana de **Sittlichkeit** é tida como instrutiva para a mediação e o vínculo orgânico entre os homens sobre a relação jurídica e a econômica. Trata-se da teoria hegeliana do Estado, interpretada como teoria do Estado liberal, devido a Constituição. A tese hegeliana do *espírito objetivo* e seu corolário do Estado, erigido em instância superior dotada do saber de si, são recusados.

8- Mongin recorda que a proposição de Walzer está na origem de uma crítica de Rawls que reprova avaliar somente os bens negociáveis e pôr insuficientemente em relação os tipos de *bem* e as formas de deliberações apropriadas. A crítica comunitarista que põe antes o critério de pertença a uma comunidade histórica é substituída então pela crítica segundo a qual os critérios de justiça devem diferenciar em função dos bens levados em conta. MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction** In: VVAA. *Éthique et responsabilité*. Paul Ricoeur. Boudry- Neuchâtel -Suisse: A la Baconnière, 1994, p. 64. Avalia o pensamento de Walzer sobre as esferas de justiça que dá lugar a um deslocamento semântico esclarecedor a favorecer o desvio da discussão entre Antigos e Modernos: não se fala mais de Bem, de Fim, mas de fins e de bens no plural. Id, pp. 64-65. A visão teleológica e cosmológica tradicional se metamorfoseia de sorte que a questão do Bem e do Fim se desdobra em várias concepções de bem e de fim. Id.,p. 65. Ricoeur toma parte na controvérsia em torno de palavras-chaves como segurança, prosperidade, justiça, igualdade, em torno de polémicas que alimentam a discussão sobre os fins do bom governo. Ibidem.

Hegel também é rechaçado quando se insurge contra a consciência moral erigida em tribunal supremo na ignorância da **Sittlichkeit** encarnada no espírito de um povo. A rejeição se deve ao fenômeno totalitário do século XX, através das vítimas do domínio político. Daí, a constatação que quando o espírito de um povo é pervertido até alimentar uma **Sittlichkeit** homicida, é na consciência moral de um pequeno número de indivíduos que não cede ao medo e à corrupção que o espírito desertado das instituições criminais encontra refúgio. Conserva um valor de recordação e de advertência.

Hannah Arendt é introduzida na interlocução por distinguir poder e dominação. Privilegia a idéia de poder que só existe quando o *querer viver e agir em comum* subsiste numa comunidade histórica. O poder é a *expressão mais alta da práxis* e tem por finalidade sua própria conservação, estabilidade e durabilidade. É *esquecido* como origem da instância política e é *recoberto* pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados. A dominação é submetida ao *controle do poder comum*. É a tarefa que define a democracia. Tarefa sem fim pela qual nova instância de dominação procede de uma anterior da mesma natureza.

A distância se expressa entre poder e dominação dentro da estrutura estatal no *paradoxo político* em que a forma e a força não cessam de se afrontar. A forma tem sua expressão na aproximação pela Constituição da relação de reconhecimento mútuo entre os indivíduos e entre estes da instância superior. A

força tem sua marca em todas as cicatrizes que a fundação deixou na violência de todos os Estados tornados estados de direito. A força e a forma se conjugam no uso legítimo da violência⁽⁹⁾.

Quanto à política, ela é o *conjunto das práticas organizadas relativas à distribuição do poder político*, entendido como dominação. Tais práticas organizadas se referem à *relação vertical* que existe entre governantes e governados e à *relação horizontal* entre grupos rivais na distribuição do poder político. Portanto, o labirinto do político também se inscreve no *paradoxo político*⁽¹⁰⁾.

9- Ricoeur confessa que ficou impressionado pela idéia de *poder*, em Hannah Arendt, entendido por ela como *querer viver junto*. Reformula a idéia quando afirma que ao lado do *laço horizontal do querer viver*, o político se estrutura também pelo *laço vertical da diferenciação entre governantes e governados* na qual pode se associar a violência. Aqui interessa, sobretudo, sublinhar o laço horizontal. Por ele, o poder decorre da decisão das pessoas que querem coexistir. Vontade silenciosa e dissimulada. Contudo, evidencia-se e aparece quando sua existência se decompõe ou está ameaçada. Trata-se da experiência da pátria em perigo que Ricoeur chama de período *das grandes des-feitas que são também períodos em que o laço político se des-faz*. RICOEUR, Paul. **La Critique et la Conviction**. Calmann-Lévy, Paris, 1996, pp.152-153. Na avaliação de Mongin, as duas partes do paradoxo político não são esquecidas por Ricoeur: *a política só é apreendida pela dupla vertente, a do viver junto e a do Estado, e não pode se subtrair à ameaça da violência* (MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction**. In: **Éthique et Responsabilité**. Paul Ricoeur. Suisse: Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p.70. Ricoeur também supera *aqueles que refutam a hipótese de uma deliberação suscetível de orquestrar um debate entre opiniões necessariamente distanciadas, e os defensores de uma ética da comunicação que insistem no seu caráter transcendental*, pois reconhece o papel das convicções e *sublinha simultaneamente a violência possível*. Além disso, admite que a opinião *pode se tornar violenta, injusta, predadora se a existência de um espaço público não vier pacificá-la e o espaço público se encontra, então, na confluência da dupla violência possível, a do Estado e a da convicção do indivíduo ou de um grupo de indivíduos*. Portanto, *a instituição de um espaço público torna possível a instituição de um `consenso conflitante`: consenso sem o qual as convicções mais fortes podem dominar os mais fracos, os mais vulneráveis*. Em suma, *trata-se de consenso conflitante porque uma comunidade política não pode se subtrair ao conflito e à divisão*. Ibidem.

10- Delineia-se o paradoxo político com sua racionalidade e irracionalidade, além de sua relação vertical e horizontal. Em outro lugar, Ricoeur explicita melhor: 1) Primeiramente, o caráter da dupla face do poder político. Antes de tudo a racionalidade do Estado, no sentido hegeliano, como organismo ou organização em contraposição ao individualismo da tradição contratualista. A racionalidade se expressa pela constituição que rege o Estado. Tal racionalidade implica a *garantia da unidade territorial ou a unidade geográfica de jurisdição do aparelho das leis*, assegura *uma duração mais vasta do que a existência efêmera de um ser humano* e permite a *integração intergeracional, ou seja, a integração de uma tradição recebida e de um projeto que compromete o futuro da comunidade histórica considerada como um todo*. RICOEUR, Paul. **La Critique et la Conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995, pp.149-150. Vale ainda transcrever: *A racionalidade do Estado se deve a esta função de permutador entre heranças e projetos, sempre ameaçados*

Num Estado de direito cujas regras do jogo são o objeto de amplo consentimento, o *conflito existente é o da regra nas atividades de deliberação*. A deliberação política tem por objeto o estabelecimento provisório e revisório de uma *ordem de prioridade* entre os requerimentos concorrentes das esferas de justiça. A deliberação e a tomada de posição quanto a tais conflitos comuns permitem inflectir a **Sittlichkeit** hegeliana em direção à sabedoria aristotélica. A inflexão é feita porque, no estado de direito, a noção aristotélica de deliberação coincide com a discussão pública ou estatuto público, reclamado pelos iluministas. A sabedoria aristotélica equivale ao julgamento em situação, procedente da eleição livre.

pela ausência de memória, característica da racionalidade puramente instrumental; porque a técnica é privada do passado, apaga os seus vestígios à medida que avança e só tem em vista a ferramenta futura, mais apta que a precedente. O Estado é precisamente o que resiste ao empreendimento do tecnológico sem memória, compondo a herança das gerações com os projetos de modernidade moldados pelos mercados, portanto, pela produção, pelo consumo e pelo lazer. Id., pp.150-151. Entretanto, o Estado tem o avesso da racionalidade que é o resíduo da violência fundadora. Deve-se também a uma herança singular de natureza enigmática: o político é quase sem origem; sempre houve político antes do político; antes de César existe um outro César, antes de Alexandre houve potentados.... Trata-se da tradição da autoridade, bem mais que a autoridade da tradição, que constituía o ponto cego da soberania. Não sabemos de onde ela vem (Id., p.151). Por isso, Ricoeur pensa que existe qualquer coisa de outra natureza, que é o vestígio da violência dos fundadores; porque, no fundo, não existe provavelmente Estado que não tenha nascido de uma violência, quer se trate de uma conquista, de uma usurpação, de um casamento forçado ou de proezas guerreiras de qualquer grande acumulador de terras. Id., pp.151-152. Esta violência residual ou esta força arcaica de irracionalidade impõe ao cidadão um dever de vigilância a respeito das irrupções de violência que permanecem inscritas na própria estrutura do político. Id., p.152; 2) Servindo-se da contribuição de Hannah Arendt, reformula o paradoxo político pela sua estrutura ortogonal com um plano horizontal e um plano vertical: o laço horizontal do querer viver junto que, para ela, é o poder emanado desta vontade de coexistência; e o laço vertical e hierárquico o qual diferencia governantes e governados, e que Max Weber associava a utilização legítima e última da violência. Id., pp.152-153. Nesta estrutura em desequilíbrio, reside, para Ricoeur, o caráter enigmático do político, o desejo de que todo o poder possa emanar do querer viver junto, que a relação vertical seja inteiramente reabsorvida na relação horizontal... e que a função regente do político só se possa exercer quando se encontra e gera um compromisso entre a relação hierárquica e a relação consensual (Id., p.153). Trata-se do reconhecimento estabelecido entre o cidadão e o poder. Finalmente, ao lado do paradoxo político há que se acrescentar o labirinto do político. Trata-se do sonho impossível de combinar o hierárquico e o convivial. Id., p.66. O efeito de tal labirinto, Ricoeur experimentou na própria carne quando se demitiu, em 1970, da Universidade em Nanterre. Confessa: Meu fracasso fundamental foi ter querido reconstituir a relação hierárquica a partir da relação horizontal (Id., p.65). Admite que o episódio frutificou em suas reflexões ulteriores sobre a política, como vimos acima, e que ele resume nos seguintes termos: a relação vertical não poderia efetivamente desaparecer, porque é irredutível: a instância de decisão nunca pode corresponder perfeitamente à representação ideal de uma democracia direta, em que todos e cada um participariam de fato em cada tomada de decisão. Ibidem.

O conceito ricoeuriano de democracia expressa um regime no qual os conflitos estão abertos e são negociáveis, segundo as regras de arbitragem conhecida⁽¹¹⁾. A discussão política é sem conclusões, ainda que não seja sem decisão a qual pode ser revogada. Numerosas pretensões se afrontam e priorizam, numa cultura e numa conjuntura histórica determinada, os *bens primários* que definem as esferas de justiça e as *preferências* a presidir a relação das esferas de justiça. Neste *juízo em situação* que as democracias avançadas identificam com o voto majoritário, o *único equivalente da boa deliberação é o juízo esclarecido que advém do debate público*.

É amplo o debate sobre os *fins do bom governo* que integra a mediação política pela qual se aspira a uma vida realizada, situado no *retorno da moral à ética, no juízo político em situação*. A controvérsia sobre os *fins do bom governo* se faz em torno de palavras-chaves a dominar a discussão política: segurança; prosperidade; liberdade; igualdade; solidariedade e outros. A função de discuti-los é a de justificar não a obrigação de viver num Estado em geral, mas

11- Ricoeur alude ao tema explorado anteriormente, em trabalho apresentado nas Semanas Sociais, realizadas em Lião, na França, em dezembro de 1972, sob o título de **Le conflit** –*signe de contradiction et d'unité?* In: *Chronique sociale de France*, n. 5/6, 1972, trad. JAPIASSU, Hilton. In: RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1998, pp.152-153: Os novos conflitos nas sociedades industriais avançadas se referem ao mito do simples a eliminar a crítica econômica e social pelo esgotamento do sonho de dominação da natureza pela ciência e a técnica mediante o lucro, propondo uma sociedade não arcaica, artesanal e agreste. Então, vê perigos neste mito do simples, pois está convencido que a sociedade futura não será mais simples que a nossa, nela havendo cidades e computadores e problemas de comunicação mais complexos no plano administrativo e político. Além disso, não vê como se possa subestimar o potencial de violência acumulado na fronteira entre a sociedade organizada e a sociedade alternativa.

a preferência por uma forma de Estado. O debate se dá a meio caminho entre as regras de deliberação no interior de uma forma já consentida de Constituição e os princípios de legitimação⁽¹²⁾.

Os fins do bom governo possuem carga emocional, superior ao seu conteúdo de sentido. Estão à mercê da manipulação e da propaganda. Por isso, a tarefa da filosofia política é a de extrair o núcleo de sentido dos fins como apreciativos diante da sua irredutível pluralidade. Sua realização não pode ser obtida sem prejudicar outro valor igual, pois é impossível servir a todos os fins ao mesmo tempo. Daí, a necessidade de outra inflexão da **Sittlichkeit** hegeliana ao lado da sabedoria prática aristotélica, elevada ao nível de busca da boa Constituição pela convicção dos constituintes e pelo senso de justiça.

Como fazer derivar visivelmente a dominação do querer viver junto? Para responder, é introduzida a análise de Claude Lefort quanto à indeterminação dos fundamentos do Poder, da Lei e do Saber, e do fundamento da relação de um com o outro em todos os registros da vida social. A democracia, regime que aceita suas contradições, institucionalizando o conflito, não tem fundamento

12- Mongin esclarece que, segundo Ricoeur, a *idéia de consenso conflitante leva a pensar diferentemente e de comum acordo o papel do Estado e o da deliberação entre indivíduos. Esta dupla orientação é inseparável de uma reflexão sobre as democracias contemporâneas, mas é ainda a ocasião de desdobrar as duas faces do paradoxo político: o Estado e as convicções individuais.* MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction**. In: *Éthique et Responsabilité*. Paul Ricoeur. Suisse: Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p.70

determinado⁽¹³⁾. No entanto, os homens têm razões em preferir um regime tão incerto do fundamento de sua legitimidade ao regime totalitário. As razões são as mesmas constitutivas do querer viver junto e das quais, uma das maneiras de tomar consciência, é a projeção da ficção de um contrato social. Elas se misturam a pretensões à universalidade e contingências históricas. Muitas heranças culturais entrecruzam: o pensamento dos iluministas e a tradições grega, judaica, cristã⁽¹⁴⁾.

Como resposta à crise de legitimação são oferecidos a reminiscência e o entrecruzamento das tradições no espaço público. Ambos dão lugar à tolerância e ao pluralismo por convicção interna e não por concessão às pressões externas. Cabe ao *bom conselho* diante da crise de legitimação criar lembranças de todos

13. Todavia, Ricoeur se diz separado de Lefort que, *perante o enigma da origem do poder, insiste na ausência de fundamento peculiar à democracia como primeiro regime que não se fundou sobre coisa alguma, mas sobre si mesmo, ou seja, sobre o vazio. Daí, sua extrema fragilidade* (RICOEUR, Paul. **La Critique et la Conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995, p.157). Com efeito, a contrapartida é dizer que o poder se *assenta sempre na anterioridade de si mesmo em relação a si mesmo*. Chama isto de *fundação*, no sentido de *acontecimentos fundadores*. Entretanto, reconhece que também os *acontecimentos fundadores presumidos não escapam ao enigma da origem fugaz ou à dialética da origem imemorial e do começo datado*. Ibidem. No tocante à sua fundação, as democracias são herdeiras dos regimes de estrutura hierárquica, de um teológico-político ou de uma autoridade divina. Se tal pretensão terminou quanto ao eixo vertical da autoridade, algo dela permanece no lado do *querer viver junto* como prática da fraternidade. Por isso, surpreendentemente, afirma: *Estou persuadido de que existem a este respeito, na noção de povo de Deus e na sua componente de perfeita reciprocidade eclesial, os verdadeiros recursos para pensar um modelo político*. Id., p. 162. Vale transcrever a argumentação seguinte: *Parece-me possível revisitar atualmente, após a morte do teológico-político de tendência teocrática, o esquema bíblico. Deparamos aqui com a possibilidade de um teológico-político absolutamente original, capaz de subsistir após o desaparecimento do teológico-político autoritário. Historicamente, foi a este tipo de fundação teológica que a nossa democracia sucedeu. Neste sentido, não podemos dizer, como Claude Lefort, que ela é doravante sem fundamento, a não ser que o teológico de tipo autoritário seja o único possível. Penso que ele consistia de fato numa forma ideologizada, e que só esta ideologia teológica é que morreu. Mas a democracia, na medida em que permanece sob o signo do paradoxo, continua a beneficiar-se da realidade da transmissão do poder e da tradição da autoridade*. Id., pp. 163-164.

14. Mongin nos recorda que *freqüentemente Ricoeur evoca a pluralidade de heranças culturais suscetíveis de irrigar convicções em vista de animar a democracia*. MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction**. In: *Éthique et Responsabilité*. Paul Ricoeur. Suisse: Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 73 .

os começos, reinícios e tradições. Quando este prevalece, o debate público e a tomada de decisão que dele resultam constituem a única instância que corrige a crise de legitimação.

Retornando à questão do si, ele sofre e atua a injunção da sabedoria no julgamento em situação conflitante, no ambiente institucional que é determinado pelo estado de direito. O julgamento do si ocorre mediante a deliberação, produzida pela discussão pública e respeitosa da Constituição, inerente às sociedades democráticas. Portanto, a discussão é construtiva para o Direito e para as democracias. Nada impede que o debate também reconstrua a Constituição.

1.4.2- O si e a pluralidade das pessoas

A posição do si diante da pluralidade das pessoas quando existe conflito entre a alteridade ou individualidade das mesmas e a universalidade das normas, reclama-lhe a afecção e a atuação da prudência e do bom conselho. São traços da sabedoria prática em ordem à decisão. É o modo do si priorizar as exigências éticas diante da alteridade ou individualidade das pessoas quando se sente conflitado pela urgência de deliberar. Neste caso, a posição do si não universaliza a exceção como regra, ainda que se deixe afetar pela sabedoria sempre situada.

Kant é retomado na interlocução a indicar outra região de conflitos através do segundo imperativo: *tratar a humanidade na sua própria pessoa e naquela de outrem como um fim em si e não apenas como um meio*. Trata-se de percorrer a linha divisória que separa a vertente universalista do imperativo categórico, simbolizado pela idéia de humanidade e a vertente pluralista simbolizada pela idéia das pessoas como fim em si mesmas.

Para Kant, não há nenhuma oposição entre ambas as vertentes, pois a humanidade designa a dignidade enquanto que as pessoas são respeitáveis a despeito de sua pluralidade. Todavia, pela interpretação ricoeuriana existe a possibilidade de um conflito entre as vertentes na medida em que a alteridade das

peças, própria à idéia de pluralidade humana, não se coordenar, em certas circunstâncias, com a universalidade das regras subentendidas na idéia de humanidade.

O respeito tende a se cindir entre o respeito da lei e o respeito das pessoas. A sabedoria prática prioriza o respeito das pessoas, em nome da solicitude às mesmas na sua singularidade. Exemplifica-se com a promessa que acentua a cesura entre o respeito pela regra e o respeito pelas pessoas. A possibilidade de conflitos está inscrita na estrutura da reciprocidade da promessa. A fidelidade é a resposta à expectativa do outro e deve ser tomada como medida da aplicação da regra. Exemplifica-se igualmente com o conflito de dizer a verdade ou não ao moribundo e o direito ou não do feto viver. Compete à sabedoria prática inventar condutas que satisfaçam à exceção que requer a solicitude, traindo o menos possível a regra.

Os três traços da sabedoria prática ricœuriana incorporada a bioética são a prudência, o conselho e o arbítrio. A prudência assegura que as posições adversas se valem do mesmo princípio de respeito. Só diferem sobre a amplitude do campo de aplicação, na zona intermediária entre a coisa e a pessoa moralmente desenvolvida. O *bom conselho* é a pesquisa da *justa medida* (*mesotés*), sem valor de princípio universal e diverso de fraco compromisso. Ele próprio é um extremo. As decisões morais mais graves consistem em tirar a linha de divisão entre a permissão e o proibido. O arbitrário do

juízo moral em situação é menor quando há conselho de homens e mulheres mais competentes e sábios. A convicção sela a decisão. Esta se beneficia pelo *debate plural e responsabilmente mediado*. Trata-se de solicitude crítica, não ingênua porque atravessou a prova das condições morais do respeito e dos conflitos.

O percurso ao contrário reconduz Ricoeur a Kant. A moralidade, pelos conflitos por ela suscitados, sobre a base de suas pressuposições, *remete à afirmação ética mais originária* e encontra seu último ponto de aplicação. A assertiva se apóia nos argumentos que convergem entre a *pretensão universalista* ligada às regras - a reclamar do princípio da moralidade - e o reconhecimento dos valores aferentes aos *contextos históricos e comunitários* de efetuação destas regras.

A leitura ricoeuriana ao contrário, pondo a autonomia no fim e não no começo da reflexão moral, derruba a ordem metódica kantiana: da forma (unidade) à matéria (pluralidade) e à determinação completa (totalidade). O sentido da autonomia é afetado por esta desordem da ordem, ao pô-la no fim do percurso. Entretanto, a aproximação da autonomia pela regra de justiça, no plano das instituições, e a regra de reciprocidade, no plano interpessoal, faz frutificar três aporias. A primeira, na discussão sobre o fato da razão, é o reconhecimento de certa receptividade. Por ela, a liberdade é afetada pela própria lei que se dá. A autopoção é pensada com a auto-afecção. A segunda está ligada ao respeito

como móvel pelo qual a razão de um ser finito afetando sua própria sensibilidade se faz razão afetada, pelos opostos da humilhação e da exaltação. *A terceira é radical como o mal radical.* Após o arbítrio se encontrar submetido à propensão ao mal, afeta a capacidade de agir por dever, mas não destrói a disposição para o bem⁽¹⁵⁾.

A abordagem ao contrário da autonomia é conciliada com as marcas de receptividade, de passividade e de impotência através da ponderação de uma autonomia solidária da regra de justiça e da regra de reciprocidade. Trata-se de autonomia não mais auto-suficiente. Ela é *dependente da exterioridade*, ligada à condição dialógica, segundo a interioridade. Distingue e opõe autonomia e heteronomia. A heteronomia equivale ao estado de menoridade de se colocar sob a tutela de outrem, de modo que o próprio julgamento dependa do julgamento de outrem. A autonomia, ao contrário, é a responsabilidade do próprio julgamento. Ricoeur julga que a idéia kantiana não considera que a responsabilidade é solidária da regra de reciprocidade da justiça que a coloca no mesmo espaço de pluralidade em que se usa o estado de menoridade.

15-. Quanto à aporia da propensão ao mal no qual se insere o arbítrio, para Ricoeur, o totalitarismo é a expressão mais horrenda de ambos. Por isso, ao discorrer sobre o mal absoluto, imputa-lhe o totalitarismo. Trata-se de *totalizar as relações humanas, dissolvendo todos os outros laços sociais; é produzir uma humanidade-massa tal que já não obedeça a nenhum outro princípio organizador a não ser o Estado, encarnado na pessoa do chefe. Não foi, portanto, por acaso, que o totalitarismo produziu a exterminação, ou seja a morte infligida em massa: pela destruição dos laços inter-humanos, a humanidade torna-se uma 'massa perdida', em que os moribundos e os mortos são quase indiscerníveis . É o caso dos judeus, em primeiro lugar, mas também é preciso pensar nos outros exterminados...* RICOEUR, Paul. **La Critique et la Conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995, pp.165-166

A autonomia aparece assim tributária da heteronomia, mas num sentido diverso do outro: *o outro da liberdade* sob a forma da lei que, todavia, se dá a liberdade; *o outro do sentimento* sob a forma do respeito; *o outro do mal* sob a forma da inclinação. Esta tríplice alteridade *torna a autonomia solidária e dependente da regra de justiça e da regra de reciprocidade.*

Retornando à questão do si, ele prioriza as exigências éticas universais, ao servir-se da prudência e do conselho, quando se sente conflitado pela urgência de deliberar diante das exigências da alteridade ou pluralidade das pessoas. A deliberação responde à pluralidade, através da exceção da regra, como atuação da sabedoria prática. Não se trata, no entanto, de universalizar a exceção. Toda deliberação em contexto conflitante, sobretudo de exceção, é ação exigida da reconstrutora capacidade do si.

1.4.3- O si universal

A pergunta pelo si, fundado na dimensão de universalidade, é o ato de resolver um problema ético prático inédito. O si decide com autonomia, pelo exercício da sabedoria, obtido do melhor argumento, após ter pesado ou avaliado crenças, convenções e convicções. Portanto, a situação do si universal é sua relação e afecção do outro, sobretudo a alteridade das instituições, mediante o Direito nos regimes democráticos, diante dos casos inéditos em que se decide o bem e a justiça. O mesmo se diga nos casos de consciência, advindos da medicina ou dos fatos da vida cotidiana em que o melhor argumento exige que o si se confronte responsabilmente com a alteridade de interlocutores, inclusive o bom conselho, para ser capaz de efetuar a livre decisão. Portanto, é incluída no si universal a ampla dimensão dialógica, tanto na perspectiva interpessoal quanto na institucional.

No itinerário argumentativo de Ricoeur, Kant é criticado pelo uso restritivo de universalização com relação ao qual o princípio de autonomia representa o papel de metacritério: uma máxima não é moral se ao for elevada à regra universal se revelar sede de uma contradição interna. No entanto, a questão ricoeuriana não é saber se uma máxima isolada contradiz-se ou não, mas se a derivação de

deveres, a partir do segundo imperativo categórico kantiano, exprime uma produtividade do pensamento e preserva a coerência do conjunto das regras.

Propondo a necessidade de clareza sobre o alcance e o limite da coerência dos sistemas de moral, adentra na coerência do raciocínio jurídico dos autores ingleses que são articuladores da flexibilidade com a inventividade, seja no direito, seja na moral. Para tanto, introduz a teoria da moralidade de Alan Donagan na interlocução, tomando como exemplo a *queixa com um pedido de reparação*. O caso se baseia no direito legal à vida privada e não foi objeto de decisão jurídica anterior. Trata-se de *casos difíceis ou inéditos*.

O juiz averiguará se casos precedentes se parecem ao menos pela pertinência. Mesmo sem ver, para o caso, nenhuma exemplificação de intuições morais comparáveis, em termos de evidência factual, tratá-lo-á como especificação de um caso a construir, englobando precedentes e inéditos. Isto é feito, em nome da responsabilidade do juiz com respeito à coerência que prevaleceu até então. Aí já desponta a idéia de um conflito entre as convicções racionais investidas nos casos precedentes e nos casos inéditos.

A pressuposição é que toda concepção de justiça requer uma coerência de punir e de construir. Há um parentesco desta pressuposição com o critério kantiano de universalização, embora o caráter construtivo da operação seja diferente do uso kantiano canônico. Trata-se de um conceito jurídico, derivado de

casos semelhantes. Depois ele é aplicado aos casos novos, especialmente a um *caso rebelde* que requer a construção de novo conceito.

É diferente a coerência de um sistema moral e a coerência de um sistema jurídico. No domínio jurídico, a noção de precedentes tem sentido preciso. Diz respeito a veredictos pronunciados por cortes de justiça. Têm força de lei enquanto não forem modificados ou revogados. Além disso, há instâncias públicas que autorizaram a construção de nova coerência requerida pelos casos inéditos. Soma-se a responsabilidade do juiz com respeito à coerência expressa pela sua convicção. Os sistemas jurídicos só cobrem as relações de interação em que os conflitos se sujeitam à jurisdição do veredicto dos tribunais.

A respeito da coerência entre o sistema moral e sistema jurídico, Ricoeur valoriza a teoria da moralidade de Donagan. A teoria recoloca a derivação de uma pluralidade de deveres, a partir do imperativo do respeito devido às pessoas como seres racionais, considerando os recursos construtivos do modelo jurídico e subordinando a legalidade à moralidade, segundo Kant. Conserva da reconstrução de Donagan o papel destinado às premissas adicionais ou especificadoras na discussão das objeções que o contextualismo opõe ao universalismo moral. As premissas delimitam, corrigem e estendem a classe das ações à qual se aplica o imperativo formal. Se for a derivação conduzida corretamente, nenhuma ação da espécie tomada como tal, falta com o respeito devido a todo ser humano como ser racional. Então, a tarefa da

filosofia moral é redefinir as classes de ação, de maneira que o conteúdo da regra seja adequado à forma do princípio.

Ricoeur concorda com Donagan quanto à legitimidade da filosofia impulsionar a reconstrução de um sistema moral mais digno à pretensão de universalidade. O formalismo deriva uma pluralidade de deveres a partir do imperativo que ordena respeitar todas as pessoas como seres racionais. Tais deveres, embora não deriváveis uns dos outros, não hão de gerar situações que, para obedecer a um precisaria desobedecer ao outro, como mentir para não matar ou matar para não mentir. Um conflito de deveres é inconcebível se a regra for um dever, ou seja, se for corretamente derivada do princípio. Enfim, as regras de derivação hão de ser tais que os conteúdos concordem com a regra imediatamente superior. A filosofia moral estabelece a crítica dos processos de interpretação construtiva, que são próximos do raciocínio legal, e também dos preconceitos e dos resíduos ideológicos, na reconstrução das premissas especificadoras, suscetíveis de assegurarem a coerência do sistema moral. O racionalismo recruza a sabedoria prática.

Surge o trágico da ação, através da exigência de universalidade da moralidade, pela reconstrução do formalismo fundamentado numa moral da comunicação. Esta funde os três imperativos categóricos kantianos em uma única problemática, nos seguintes termos: *o si é fundado na sua dimensão de universalidade e na sua dimensão dialógica, tanto interpessoal quanto*

institucional. Trata-se de explicar a razão da dimensão moral da ipseidade e aos aspectos da ética da discussão referente à fundação do si. Para tanto, introduz na interlocução a questão habermasiana: *Como o princípio de universalização, que é o único a poder tornar possível a compreensão mútua pela argumentação, pode ser ele próprio fundado na razão?*

Considera como adquiridos, de Habermas, tanto o reconhecimento do vínculo entre expectativa normativa e atividade comunicativa quanto o reconhecimento do vínculo entre expectativa normativa e validade por razões. A lógica da discussão prática assume o lugar que ocupava a análise das condições de coerência dos sistemas morais. Enquanto a coerência era conduzida para a dimensão dialógica do princípio da moralidade, a teoria da argumentação se desenvolve no âmbito da atividade comunicativa. Trata-se de conflitos da vida cotidiana que suscitam a expectativa normativa na lógica da discussão prática. A preocupação habermasiana quanto às argumentações entre participantes diferentes é que o afasta da ficção de uma situação original e da fábula do contrato hipotético, de Rawls. Portanto, a discussão prática é uma discussão real. Refere-se ao princípio de universalização que subentende a ética da discussão e não as condições históricas de efetuação da discussão prática. Quanto à pressuposição de uma *comunidade ilimitada de comunicação*, ela enuncia a congruência entre a autonomia do julgamento de cada um e a expectativa do consenso de todas as pessoas que dizem respeito à discussão

prática. A pretensão é a de levar à *exigência de universalidade à credibilidade* porque os conflitos que dão crédito aos contextualistas se encontram mais no trajeto da efetuação do que no da justificação.

No contextualismo, são discutidos os mesmos conflitos quanto às condições de efetuação da regra de justiça e as regras de reciprocidade. Trata-se do *caráter histórica e culturalmente determinado das estimações* entre as quais o julgamento moral deve orientar-se. As *estimações* regem a significação dos bens como cidadania, necessidades, mercadorias, posição de responsabilidade ou de autoridade, e outros. Elas põem em primeiro plano o caráter histórico e comunitário destes bens em separado. Toda distribuição de bens, no sentido lato, é problemática, pois não existe sistema de distribuição universalmente válido. Todos os sistemas exprimem escolhas aleatórias, revogáveis, e ligadas a lutas que demarcam a história violenta das sociedades. A historicidade das escolhas afeta todos os níveis da prática política ao jogar tanto com a distribuição do poder quanto com a distribuição dos bens. Em todos os níveis da prática política há uma indeterminação dos fins perseguidos: desde o debate político institucionalizado nas democracias pluralistas à discussão sobre os *fins do bom governo*.

As relações interpessoais são fontes de conflitos derivados da cisão entre o respeito à lei e o respeito às pessoas. É o problema ocasionado pela pluralidade das pessoas antes da pluralidade dos bens. É a alteridade

das pessoas diante do aspecto unitário do conceito de humanidade. Manifesta-se nos casos de consciência, em termos de conflitos com a exigência universal, ligada ao princípio do respeito devido às pessoas como seres racionais e a busca de soluções, na idade da técnica. Portanto, tem relação com soluções históricas. É o conflito entre universalismo e contextualismo.

Quanto mais uma concepção de justiça quer ser processual tanto mais há de se dedicar a uma ética argumentativa para resolver os conflitos gerados por ela, inclusive os *casos de consciência*. A pesquisa do *melhor argumento* pressupõe requisitos universalistas que justificam a ética da argumentação. Ricoeur adota-a até certo ponto e em oposição ao uso das objeções contextualistas da observação do modo pelo qual são tratados e resolvidos os conflitos em comunidades históricas diferentes. Ironiza a *apologia da diferença pela diferença* que torna todas as diferenças indiferentes a inutilizar toda a discussão. Adota-a também a ponto de criticá-la. A crítica não se dirige ao convite para pesquisar o *melhor argumento* em todas as circunstâncias e discussões, mas à reconstrução sob o título de *purificação* -estratégia retomada de Kant- que inviabiliza a mediação contextual. Sem esta, a ética da argumentação não tocara a realidade.

Distingue que Kant dirigia sua estratégia contra a inclinação, a pesquisa do prazer ou da felicidade, equivalente às modalidades afetivas confundidas, e que Habermas dirige sua estratégia contra tudo o que pode ser posto sob o título de *convenção*. Atribui este rigorismo da argumentação à interpretação da

modernidade a romper com o suposto passado, nas tradições submetidas ao princípio de autoridade, subtraídas à discussão pública. É o que explica a convenção ocupar, na ética da argumentação, o lugar dado por Kant à inclinação. Conseqüentemente, avalia que a ética da argumentação contribui para o impasse de uma *oposição estéril* entre um universalismo pelo menos tão processual quanto o de Rawls e de Dworkin e um *relativismo cultural* que se põe a si próprio fora do campo da discussão.

O antagonismo entre argumentação e convenção é substituído por uma *dialética fina entre argumentação e convicção* pela prática da arbitragem do julgamento moral em situação. Deste modo, à ética da argumentação são integradas as objeções do contextualismo. É valorizada a exigência de universalização, concentrando-se nas condições que contextualizam esta exigência. A argumentação inclui a mediação de outros jogos de linguagem. No entanto, é assumido o *papel corretivo* da capacidade argumentativa porque é antagonista da tradição e da convenção. A argumentação é também a *instância crítica* que opera nas convicções para elevá-las à categoria de *convicções bem pesadas* ou ao *equilíbrio refletido*. Logo, o *equilíbrio refletido* entre a exigência de universalização e o reconhecimento das limitações contextuais é o último lance do julgamento em situação no quadro dos conflitos. Não se elimina a convicção porque ela exprime as tomadas de posição que exprimem significações, interpretações, avaliações quanto aos bens múltiplos que delimitam a escala da práxis: práticas com seus bens imanentes; planos de vida; histórias da vida;

concepções sobre a vida realizada. Mesmo na prática política se discutem convicções, quanto aos *fins do bom governo* e à legitimidade da democracia, sobre *a vida realizada com e para o outro nas instituições justas*⁽¹⁶⁾.

A peculiaridade ricoeuriana é de evidenciar no *equilíbrio refletido* entre ética da argumentação e *convicções bem pesadas*, a articulação dialética entre deontologia e teleologia. É exemplificada com a discussão sobre os direitos humanos nos textos declarativos e não legislativos derivados da ética da argumentação e ratificados pelos Estados. Reconhece nestes textos o etnocentrismo enquanto fruto da história ocidental cujos valores não são partilhados por outras culturas, ainda que tenham sido ratificados pelos governos do planeta. No entanto, opina sobre a necessidade de se recusar esta direção para assumir o paradoxo. Trata-se da pretensão universal ligada a alguns valores nos quais o universal e o histórico se cruzam. Igualmente, trata-se de discutir tal pretensão como convicções inseridas nas formas de vida concreta, não em termos formais.

¹⁶- Observa Thomasset que, ao contrário de Habermas para o qual as tradições são simples convenções e de Rawls que exclui considerações religiosas ou metafísicas, Ricoeur pensa que as convenções veiculam convicções que podem ser indispensáveis para alimentar o debate público sobre grandes escolhas da sociedade. Daí a confrontação com as heranças culturais. THOMASSET, A., opus sup. cit., p. 602.

A discussão seria improdutiva se cada pretendente não admitisse que outros *universais em potência* se dissimulem nas culturas exóticas, pois o *consenso eventual* se dá a partir do reconhecimento mútuo, no plano da recepção, da admissão de uma verdade possível e de proposições de sentido ainda estranhas a nós. A noção de *universais em contexto* ou de *universais potenciais ou incoativos* explica o equilíbrio refletido entre universalidade e historicidade. A discussão de *universais em contexto* é real porque as convicções se elevam acima das convenções. A sabedoria prática resulta como arte da conversação pela qual a ética da argumentação é provada no conflito das convicções.

Retornando à questão do si, ele resolve um problema ético prático inédito como ato de decisão autônoma obtida do melhor argumento que pesa crenças, convenções ou convicções. O si mesmo é relacionado e afetado pela alteridade das instituições, mediante o Direito, nos regimes democráticos, diante dos casos inéditos em que se decide o bem e a justiça. É relacionado e afetado pelo melhor argumento dos interlocutores diante de casos de consciência. O melhor argumento é ação construtiva do si. A decisão que dele procede constrói novo evento de bondade e de justiça em resposta à solicitação dos casos inéditos.

1.5- O si mesmo em responsabilidade e reconhecimento

De tudo o que foi dito a respeito do si, quanto ao desejo, ao dever e à sabedoria prática, brota a última pergunta: Que é o si tornar-se e reconhecer-se imputável? Esta pergunta feita ao texto ricoeuriano se encontra explicitamente na conclusão do terceiro nível da tríade. Dá-se através da interlocução com Lalande, Hegel e, sobretudo, Hans Jonas⁽¹⁷⁾.

A imputabilidade ricoeuriana se inscreve no prolongamento da *ascrição* no sentido que *imputável é aquilo que pode ser posto em conta de tal pessoa*. Logo, a imputabilidade se caracteriza pela *relação do ato com o agente*, abstraindo-se o valor moral do agente e as recompensas e castigos e perdas ou danos que podem resultar do ato¹⁸. Ela se dissocia da incriminação. Dá-se pela distinção que faz entre o plano ético e o plano moral. No plano ético ocorre o núcleo formador do conceito de imputável. O conceito é enviado à estima de si, mediada pelo percurso inteiro das determinações do justo, do bom, do obrigatório, do justo processual e do

17- RICOEUR. P. **Soi-même comme un autre**, pp. 337-344; trad. bras., pp.339-345.

18- Ricoeur opta pelo neologismo *ascrição*, do termo *ascription*, ao invés da tradução *atribuição* ou *imputação*. Porém, *ascrever* é imputar. Convém lembrar ainda que o termo *ascrição* fora posto, alhures, no contexto da explicação do conceito primitivo de pessoa. Na ocasião, via a conveniência da determinação de pessoa por meio de predicados que lhe atribuímos, mas sublinhando que a *questão do si* prosseguia porque a *ascrição* desses predicados à pessoa não trazia nenhum caráter específico que a distinguisse do processo comum de atribuição. Id., p. 49; trad. bras. Ibidem.

juízo moral em situação. Portanto, a ação é imputável ao si, capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético-morais da ação. No fim do percurso, a estima de si se torna convicção. Nela se encontram tanto os preceitos de primeira ordem quanto os preceitos de segunda ordem, as objetividades ético-morais da ação e a subjetividade do agente que faz voltar sobre si a partir e através destas objetividades.

Através do conceito de responsabilidade, é expressa a identidade do si e sua permanência no tempo. Então, a noção de responsabilidade retoma e eleva a dialética entre a manutenção do si e a persistência empírica. Do ângulo do futuro, a responsabilidade implica que alguém assuma as conseqüências de seus atos, de acordo com o senso comum. Portanto, os acontecimentos vindouros são representantes do si, embora não sejam previstos e desejados. Tais acontecimentos são, apesar do si, sua obra. Esta significação ocorre no Direito Civil quanto à obrigação de reparar os danos causados pela sua falta e, em casos determinados pela lei, pela responsabilidade da propriedade ou da guarda de animais, por exemplo. Esta significação também ocorre no Direito Penal em relação à obrigação de suportar o castigo. Porém, esta dupla prioridade do Direito, no uso do conceito de responsabilidade, não impede sua ligação a um sentido moral, à idéia de aceitar ou de suportar as conseqüências dos próprios atos, mesmo que o si não as possa determinar previamente.

Hans Jonas é introduzido na interlocução por ter reconstruído o *princípio-responsabilidade*, considerando as conseqüências das decisões do poder público e dos cidadãos na idade da técnica. Ele suscita, na avaliação ricoeuriana, uma *revolução* no conceito de responsabilidade, elevando-o à condição de um novo imperativo categórico: *agir de tal modo que uma humanidade futura “exista” ainda depois de nós no ambiente de uma terra habitável*. Trata-se de revolução, pois insistindo sobre as conseqüências de nossos atos, dirige o moralista seu olhar em sentido inverso da pesquisa das intenções mais ocultas como a isso inclina a noção de imputabilidade. Identifica um paradoxo seja *com* a noção de imputabilidade seja *com* a de responsabilidade. O paradoxo é a culpabilidade *sem execução e sem efetuação*, e é a culpabilidade *sem intenção*, quando se evidencia que o alcance dos atos ultrapassa o dos projetos.

A noção de responsabilidade também tem uma face voltada para o passado. Implica que o *si assuma um passado que o afeta sem que seja obra inteiramente sua*. A idéia de *dívida* depende da dimensão retrospectiva da responsabilidade. O reconhecimento do *si*, *em dívida*, é *ele considerar-se responsável*⁽¹⁹⁾. As acepções prospectiva e retrospectiva da responsabilidade se

¹⁹- Paul Ricoeur tratou do tema da dívida em **Temps et Récit III**. Le temps raconté, Éd. Du Seuil, 1985. Retoma suas análises no décimo nono estudo do **Soi-même comme un autre** quando se encaminha para uma ontologia, mormente nas páginas 402 a 403. O autor confessa, em contexto autobiográfico, que a *dívida por pagar* é um tema persistente, que reaparece muitas vezes em sua obra. RICOEUR, P. **La Critique et la Conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995, p. 14. Entendemos que a noção ricoeuriana de imputabilidade articulada com a de responsabilidade poderia ser enriquecida pela *purificação da memória*, expressão fartamente utilizada por João Paulo II no contexto religioso e eclesial católico, por ocasião do jubileu 2000. Ampliada para fora dos muros eclesiais, ela acrescentaria ao pensamento e à ação, pois não só se enquadraria no *princípio-responsabilidade* pelo passado no presente e pelo futuro, mas possibilita atitudes em prol da

juntam e se recobrem para a responsabilidade no presente. O presente não é o *momento-corte ou pontual do que se entende por tempo cronológico*. Tem a espessura da *dialética da mesmidade e da ipseidade* quanto à permanência no tempo. O conservar-se responsável agora é o si aceitar ser considerado hoje o mesmo que fez ontem e que fará amanhã.

As duas acepções da identidade, em concorrência recíproca, supõem certa continuidade física ou psicológica: a mesmidade com a qual se identifica o caráter e o reconhecimento da identidade moral nos casos de responsabilidade que interessam ao Direito Civil e ao Direito Penal. Também supõem os casos-limites quando, por critérios corporais ou psicológicos, a *mesmidade* se torna duvidosa a

superação dos entraves que a simples memória do passado estabelece para a efetuação de relações novas, do ponto de vista pessoal e coletivo, antecipando o futuro no presente. Sem a purificação da memória, o passado com sua imputabilidade se torna um peso que só aumenta a adição da dívida e agrava o sentimento de culpabilidade e de desesperança e até de rancor com a abertura de novas feridas. Portanto, a purificação da memória em articulação com a imputabilidade abriria o itinerário da atuação do *princípio- responsabilidade* pela reconciliação no presente para o futuro. JOÃO PAULO II. Bula Pontifícia **Incarnationis Mysterium** sobre a celebração do grande jubileu do ano 2000, de 29 de novembro de 1998, n.11. Cf. também **Memória e Reconciliação**: a Igreja e as culpas do passado, da Comissão Teológica Internacional. In: L'OSSERVATORE ROMANO, ed: em português, n.12 (1.579), ano XXXI, 18 de março de 2000. Ricoeur, por caminhos diferentes, parece chegar ao objetivo do Papa. Confessa-se perturbado pela questão da memória coletiva até porque pertence à geração que desaparece e que testemunhou os horrores cometidos entre 1933 e 1945. RICOEUR, Paul. **La Critique et la Conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1996, p.188. Tais recordações não são simplesmente privadas ou particulares. De fato, elas têm algo de coletivo e até universal. Avalia, pois, que a memória coletiva é o verdadeiro lugar da humilhação, da reivindicação, da culpabilidade, das celebrações, portanto, tanto da veneração quanto da execração (Ibidem). Aponta, então, para a necessidade de se realizar a terapia da memória pela cura da capacidade destrutiva das recordações. Distingue o esquecimento da dívida do esquecimento dos fatos, para inserir o perdão. Logo, o perdão quebra a dívida, mas não o esquecimento. Curiosa é sua percepção de anistia como caricatura, pois pretende ser o apagar da dívida e do fato, institucionalizando a amnésia. Por isso, defende que se deve recorrer o mínimo possível à disposição constitucional da anistia. Id., pp.190-191. É a memória contra o esquecimento. Em obra mais recente, retoma o conceito de cura ou *terapia da memória* como possibilidade do perdão. O perdão deve se encontrar com o imperdoável e o irreparável, e tem relação com a memória. Portanto, o projeto não é esquecer ou *romper com o esquecido*, mas *romper a dívida* ou dando pelo perdão um futuro à memória. Eis o sentido da expressão *cura da memória* que visa a libertá-la para grandes projetos. In: **Le Juste**. Paris: ed. Esprit, 1994., p. 297.

ponto de se dizer que o inculpado tornou-se desconhecível, no direito penal. Nestes casos limites, a manutenção do si, sinônimo de *identidade-ipse* é assumida por um sujeito moral que pede para ser considerado o mesmo que esse outro que parece ter se tornado. Esta responsabilidade no presente supõe a responsabilidade das conseqüências que virão, no futuro, e a das que já vieram, do passado, a respeito do qual o si se reconhece endividado.

Finalmente, o reconhecimento impulsiona o retorno ao si e corresponde às categorias de imputabilidade e de responsabilidade. O reconhecimento é *uma estrutura do si. Reflete tanto o movimento que leva a estima de si para a solitudine quanto o movimento da solitudine para a justiça. Atesta a díade e a pluralidade na própria constituição do si. Tal atestação significa que a mutualidade na amizade e a igualdade proporcional na justiça, refletindo-se na consciência do si mesmo, fazem da estima de si uma figura do reconhecimento. Portanto, o reconhecimento é o retorno ao si mesmo, imputável e responsável, na ética e na moral. O reconhecimento do si é o movimento dialético que lhe é inerente por razões estruturais da ipseidade.*

1.6- Considerações

A primeira análise que empreendemos é sobre a tridimensionalidade da *pequena ética* de Paul Ricoeur, em duas estruturas: a vertical e a horizontal. Na síntese do que foi dito, evidenciamos a intersecção triádica como elemento integrador da dialética da ação. A segunda análise é crítica e tem como base alguns autores cujas discussões são distanciadas ou divergentes quanto às abordagens da *pequena ética*.

1.6.1. A tridimensionalidade da ética

Como salientamos acima e agora chamamos de estrutura vertical, ela é elaborada a três níveis: a ética teleológica de cunho neo-aristotélico em torno da construção da vida boa; a moral deontológica de cunho kantiano em torno do dever ou da obrigação; a sabedoria prática, também de inspiração aristotélica, exercida no julgamento ético e moral da situação conflitante, a considerar a necessidade de construir decisões novas e responsáveis diante de casos inéditos, presentes no Direito, ou diante dos casos de consciência na medicina ou na vida cotidiana. Esta tríade corresponde a uma outra incluída em três perguntas: Que significa procurar ou desejar a vida boa? Que significa obedecer a um dever? Que é resolver um problema ético-prático inédito? Tais perguntas foram dirigidas ao eu que é o si mesmo como um outro. É a questão da ipseidade. Quer dizer que a estrutura vertical da tríade corresponde à operação do si, movido intrinsecamente pelo desejo, pelo dever e pela sabedoria prática na afecção também intrínseca da alteridade que o constitui.

Também se trata de itinerário dialético que consiste na transposição da tríade de um nível para o outro. No primeiro nível, a tríade é constituída pelo desejo de construção da vida boa como realização pessoal com e para o outro, sob a virtude da amizade e em relação a um terceiro, sob

a virtude da justiça na primeira característica do justo como figura do bom, com e para o outro, que é não só portador de um rosto, mas é o sócio encontrado através das instituições. Portanto, é o outro anônimo das instituições e não o outro explícito das relações interpessoais. No segundo nível, a tríade prossegue, mas reformulada nos termos: respeito de si; respeito do outro; respeito de todas as formas regradas da justiça através das estruturas processuais. No terceiro nível, as situações trágicas com suas perplexidades possibilitam que o si não se apóie numa constituição de *mesmidade*, mas se constitua como sendo um outro. A estrutura horizontal também é triádica e é subjacente na estrutura vertical: o mesmo; o outro, portador de um rosto; o terceiro, anônimo e sujeito da justiça. A horizontalidade é importantíssima, pois ratifica o conteúdo da tríade em qualquer nível e é a referência necessária da ética. Quer dizer que ela é radicada na exigência da razão prática que pensa o si e o outro em total reciprocidade. Independentemente do que a concepção ética entenda o que seja a construção da vida boa e a reconstrução de instituições justas, o mesmo e o outro se conjugam, se articulam e se afetam reciprocamente⁽²⁰⁾.

20- Sobre a imbricação estrutural da tríade, cf. RICOEUR, P. **La Critique et la Conviction**. Op.sup.cit., pp.142-143

A pergunta fundamental que acompanha ambas as estruturas é: que espécie de ser é o si? A resposta, básica e complexa, se funda na credibilidade da atestação. É o si que se reconhece como existente e posicionado na alteridade que o constitui como conflitado e conflitante, determinado e determinante por injunções tridimensionais.

Finalmente, nas tríades existe um quarto nível que é a dialética do autor consigo mesmo em confronto com sua obra na interlocução com os autores que o influenciam ou provocam seu pensamento. É o retorno reflexivo sobre o sujeito que reflete filosoficamente. O ápice do percurso é a posição do eu substituído pelo si que se torna um outro. Diz do próprio Ricoeur enquanto filósofo do si. Também ele se reconhece ou se atesta como sendo um outro na reconstrução do pensamento. Esta temática será abordada nos capítulos seguintes.

1.6.2. Discussões divergentes

Para Marc Richir, o aristotelismo marca sua primeira distância de Ricoeur no que se refere à justa medida (*mesotés*). Qualifica-o como pensador *bem ajustado* porque busca o equilíbrio. Tal comportamento é que o afasta da hipérbole filosófica e o leva a procurar uma terceira via, através da mediação reflexiva. Eis a segunda marca de distanciamento. A terceira ressalta a proximidade e a confrontação de Ricoeur com Heidegger. Embora Ricoeur aceite o conceito heideggeriano de atestação, busca *desontologizar a ontologização do texto aristotélico que foi feita por Heidegger, em Ser e Tempo*, insistindo que o *ipse* é *irredutível ao ser*. Este é polimórfico e polissêmico e não pode ser reduzido a fundamentos últimos. Contudo, Marc Richir reconhece a contribuição ricoeuriana à questão da ipseidade⁽²¹⁾.

Maior distanciamento até a divergência é expresso por Vincent Descombes, através do conceito de intenção, em Élisabeth Anscombe, para qual a ação do agente é intencional ou não, somente sob a descrição. Desvela a antinomia existente entre a filosofia analítica de Anscombe e a posição fenomenológica de

²¹-RICHIR, Marc, *Annuaire philosophique*, 1989-1990, pp.41-63 citado por DOSSE, François. **Paul Ricoeur**. *Les sens d'une vie*, pp.628-629

Ricoeur no tocante à intencionalidade. Portanto, a marca de sua própria distância. Enquanto para Anscombe a intenção é uma qualidade da ação e um jogo de linguagem, para Ricoeur é um ato do sujeito que lhe assegura a posse da ação governada pela própria intenção. Para Descombes, Ricoeur postula um dualismo ontológico das coisas em face às pessoas e o transporta para a diferença das duas formas de identidade: a mesmidade e a ipseidade. Trata-se de dualidade entre duas linguagens descritivas aplicadas às ações humanas⁽²²⁾.

Entre Ricoeur e Foucault a divergência é acentuada pela posição do sujeito submetido por modos diversos de poder. O poderio dos outros problematiza o de si mesmo e enseja a análise dos procedimentos pelos quais o sujeito se constitui como tal. Inclusive como sujeito ético. Nas últimas obras, como Ricoeur, ele dissocia a ética da moral e visa à percepção dos modos de produção do sujeito, problematizando sua existência numa ética e estética do si. Entretanto, a dissociação se faz a partir de sua própria experiência, já assinalada pela ação implacável da morte iminente em seu próprio corpo doente. Pensa as condições de possibilidade do exercício da liberdade no interior de estrutura pessoal, longe de qualquer concepção essencialista ou universalista do sujeito. Então, problematiza a autoconstituição do sujeito pela relação do si ao si a partir de sua intencionalidade ética. A mudança em prol da preocupação do si, embora o

22- DESCOMBES, Vincent. **Le pouvoir d'être soi**. Critique, n. 529-530, juin-juillet 1991, pp.545-559, citado por DOSSE, François. In: op.sup.cit., pp. 629-630.

aproxime do si ricoeuriano, o distancia também enquanto ele permanece numa perspectiva solipsista na qual o indivíduo se constitui como sujeito moral de sua conduta sem abrir-se à alteridade ou intersubjetividade⁽²³⁾.

Embora haja algumas diferenças, Lévinas mantém diálogo com Ricoeur e vice-versa. Para a concepção ética ricoeuriana, o diálogo recorrente é fecundo no que tange à alteridade. Entretanto, há divergências de apreciação que apresentamos sob a ótica ricoeuriana. Ele resiste em admitir a absolutização da alteridade de Lévinas, em nome da responsabilidade que esvazie o eu de toda consistência⁽²⁴⁾. Outra divergência vem da idéia que a ontologia é totalitária.

²³-FOUCAULT, Michel. **L'usage des plaisirs** e **Le Souci de soi**, citados por DOSSE, François, op.sup.cit., pp. 747-750.

²⁴-Cf. DOSSE, François, op.cit., p. 752. Em entrevista a Jean-Christophe, Paul Ricoeur admite sua proximidade e seu distanciamento a propósito da reciprocidade nos seguintes termos: *Quando eu vos digo "vos", vós pensais "eu" para vós mesmos, e quando vós me dirigis a palavra, vós me dizeis "vos" que eu recebo como "eu"*. Esta troca de pronomes constitui a estrutura fundamental da linguagem encontrada na interação, no jogo de personagens da narrativa e na promessa. Tal reciprocidade de pessoas é distante de Lévinas que põe o acento fundamental sobre a iniciativa do outro: *é pelo outro que sou chamado a assumir minha responsabilidade*. RICOEUR, Paul. **Entretien**.In: *Éthique et responsabilité* Paul Ricoeur. Suisse:Neuchâtel, À la Baconnière,1994, p. 64. Lévinas escreve a Ricoeur, em missiva datada em 28 de maio de 1990, dizendo-lhe: *Reprovas meu modo de compreender a "relação com o outro" como desconhecimento do que chamas de "estima de si" que, após tua análise, pertenceria necessariamente à generosidade do "para o outro" e de agora em diante a defenderia. Tento, com efeito, pensar o "para o outro" da responsabilidade como caridade original e primordial, como gratuidade diante da face do outro, que me parece preceder, mas para fundar ou chamar a justiça que, além do eu-tu do reencontro, já supõe ao menos a presença de um terceiro, do terceiro homem. Esta estima de si ou esta não indiferença a si mesmo ou esta "dignidade", não se reduz àquela da caridade e da justiça. Ela transparece, depois de mim, na responsabilidade inicial e inacessível –inacessível a ponto de ir até à substituição e à miséria do refém –à guisa de "dignidade do eleito" que- atestando de qualquer maneira uma significação religiosa ligada à face do outro, e do outro lado toda identidade do indivíduo integrada à generosidade de um gênero –se anuncia na "unicidade" humana do pronome "eu".* LÉVINAS, Emmanuel. **L'Unicité Humaine du pronom Je**.In: *Éthique et responsabilité* Paul Ricoeur. Id., pp.35-36. Ricoeur responde com data de 25 de junho de 1990, dizendo-lhe: *Meu relacionamento contigo é determinado pela escolha inicial da categoria do si. Certamente, não cesso de opor o si ao eu e assim me disponho à repartição da ipseidade sobre todos os pronomes pessoais. (...) Se há entre ti e mim qualquer diferença, ela se situa exatamente no ponto onde sustento que a face do outro seria reconhecida como fonte de interpelação e de injunção que se revele capaz de acordar ou despertar uma estima de si, a qual, eu concordo de bom grado, permanecerá incoativa, não manifesta, e por assim dizer enferma fora do poder de despertar resultante do outro. ...eu me encontro com tua última afirmação, a saber "a unicidade humana do pronome eu", irredutível à integração, à generalidade de um gênero. (...) Gostaria que empregasse o termo atestação que é de qualquer forma a chave mestra de todo meu entendimento.* RICOEUR, Paul. **Entretien**. Id., p. 37

Portanto, a ética é sem ontologia. Contrariamente e à semelhança de Jean Nabert, permanece na justa medida entre uma ética sem ontologia e uma ontologia sem ética, esta atribuída a Heidegger. Contudo, ainda que se afaste da hipérbole de ambos e confesse sua proximidade com Lévinas, define-se no espaço da justa medida que preserva a circularidade e a reciprocidade entre a horizontalidade e a verticalidade, a imanência e a transcendência, entre o mesmo e o outro. Próximo de Nabert, assume sua noção de testemunho entre ato e narrativa para dar lugar a uma ética narrativa: *O testemunho é do ato ao ato*. Assim inclui a noção de atestação, aberta à hermenêutica do testemunho, que é uma forma de segurança do si ligado aos atos⁽²⁵⁾.

O diálogo intenso e fecundo de Jean-Marc Ferry com Ricoeur, sobretudo quanto à ligação entre o registro do discurso e a forma de identidade, é acrescido de uma divergência. Ricoeur privilegiaria o registro narrativo e interpretativo do discurso em detrimento de outras modalidades, especialmente o discurso reconstrutivo que especifica a contemporaneidade. Sem o processo da reconstrução discursiva que é intersubjetiva, cooperativa e conflitante, as repressões cometidas nas comunicações anteriores serão repetidas. É no

25- DOSSE, François, op.,sup.,cit., pp. 752 e 754-755. A frase de Jean Nabert, citada por Dosse, encontra-se em **Le Désir de Dieu**. Paris: Aubier-Montaigne,1966, p. 274. A propósito, reconhece Thomasset que Ricoeur estabelece uma conversação triangular entre Heidegger, Nabert e Lévinas, isto é, entre a hermenêutica, a reflexão e a ética. Os três autores articulam a modo próprio uma “filosofia do testemunho” desenvolvendo os temas da relação vertical à transcendência a um Outro e a relação horizontal ao outro e aos outros. THOMASSET, A., op. sup. cit., p. 474.

discurso reconstrutivo que a comunicação em si mesma é tematizada. Por isso, discorda de Ricoeur em sua construção de uma teoria ética, quando privilegia a teoria narrativa, funcionalmente egocêntrica e pouco disposta ao reconhecimento do outro⁽²⁶⁾. Voltaremos a esta crítica na Conclusão porque embora pareça impedir, instiga nosso propósito de interpretar a ipseidade, sublinhando-lhe aspirações e funções construtivas e reconstrutivas.

Finalmente, Peter Kemp, leitor assíduo e sintonizado com o pensamento ricoeuriano, descobre um passo hesitante que julga até contraditório na ética narrativa. Explica-o pela descrença ricoeuriana na lei moral, no sentido kantiano de ser o princípio fundamental da ética, pois a regra é abstrata e não narrativa. Não apresentaria um critério distintivo entre as boas e as más narrativas. No entanto, reconhece que Ricoeur admite certa afinidade entre algumas narrativas com a Regra de Ouro que lhes dá uma força moral, e preserva a não-narrativa específica do mandamento que proíbe a violência e a submissão. Contudo, não acolhe a idéia que ela seja um imperativo que preceda o relato das narrativas. Ao contrário, Kemp privilegia a Regra de Ouro como princípio constituinte primário que as antecede. Acrescenta que a noção aristotélica de hábito é também o princípio fundamental da ética que também à precede. A lei moral existe não só porque há violência, como declara Ricoeur, mas porque há destruição. Inclusive

²⁶- FERRY, Jean-Marc. **Les Puissances de l'expérience**, t.1; t.2. Paris: Cerf, 1991 citado por DOSSE, François. In: Op.sup.cit., pp. 631-632.

a autodestruição pela expressão do mal nas formas extremas da tortura e da guerra contra a humanidade. Daí, a necessidade de incluir as atitudes éticas, baseadas no hábito, segundo o sentido aristotélico do termo. Por isso, entende que o amor ao próximo, traduzido pelos cristãos como generosidade ilimitada no amor aos inimigos, expressa a afirmação do princípio da atitude fundamental. A própria Regra de Ouro só faz sentido como princípio de uma atitude fundamental e habitual que garanta as relações entre todos os seres humanos⁽²⁷⁾.

É real, em Ricoeur, a ausência do conceito de atitude fundamental como hábito de permanecer na virtude para atingir sua excelência. Entretanto, é válido pensá-lo não implícito ou suposto. Trata-se de apenas admiti-lo não contraditório à ética da ipseidade, desde que sob certo sentido. É que o *testemunho do ato ao ato* na narrativa de uma vida concluída atesta a coerência dos atos humanos, à semelhança do hábito como atitude fundamental, da dialética do si mesmo e do outro, através da primazia da ética do desejo sobre a moral do dever. A coerência se for assim entendida é testada como reconhecimento pela validade e autenticidade do julgamento ético em situação conflitante, através da sabedoria prática, nos procedimentos de prudência, de conselho, da discussão sensata, das convicções bem pesadas. Com efeito, projetam uma atitude ética fundamental ou básica.

27- KEMP, Peter. **Toward a narrative ethics**: a bridge between ethics and the narrative reflection of Ricoeur. In: *The Narrative Path. The later Works of Paul Ricoeur*. London:MIT Press, 1989, pp.65-66.81-83.

A inclusão da atitude fundamental na ipseidade só poderia ser admitida, conceitualmente, como conseqüência do si no percurso da ação na dinâmica interna da potência e do ato. Inclusive para decidir. Não é admitida como princípio estático, o conceito de substância, do qual a ação dependesse para ser executada como se fosse um antecedente causal determinante e vinculativo. Se assim fosse, haveria no interior da ipseidade uma área imune de conflitos. Ao contrário, o ser si ricoeuriano não é fundamento e é sempre conflitado e permanece conflitante ao depender de várias mediações⁽²⁸⁾.

28- Cadarin afirma: *Ricoeur acredita que a ética está firmemente enraizada na tradição ontológica, conquanto que esta ontologia não seja concebida como aquela que trata da substância, mas do ser concebido entre “ser” e “dever ser”.* CADORIN, Severino, **O Mal**. Interpretação de Paul Ricoeur. Rio de Janeiro: Sotese, 2001, p. 34.

Capítulo II

O si mesmo e o outro na injunção da dialética entre o princípio-esperança e o princípio-responsabilidade

O *princípio-esperança* enquanto se liga à utopia do futuro pode ser visto como outro extremo do *princípio - responsabilidade* enquanto preocupação pelo presente. Pensamos de forma dialética este confronto, ligando-o ao si mesmo e o outro da pequena ética por uma leitura de frente para trás. Assim sendo, a pergunta pelo si é introduzida por nós nos seguintes termos: Que é o si na dialética entre o princípio-esperança e o princípio - responsabilidade? A resposta será possível se o si for capaz de articular a esperança e a responsabilidade entre o presente e o futuro, através da *imaginação criadora e, sobretudo pela injunção do si mesmo e o outro*. Deste modo, percorreremos a *via curta* que vai de Ricoeur a Ricoeur através do confronto com sua própria obra. É outro modo de adentrarmos pela *via longa* do si.

2.1. Princípio- Esperança

Ao abordar o princípio-esperança, Ricoeur estabelece a interlocução com Kant e o querigma cristão. Em **Conflito de Interpretações**, a articulação entre ambos se dava mediante os conceitos de promessa e de esperança em sintonia com a filosofia kantiana da religião nos limites da razão. A façanha se desenvolveu sob a inspiração da teologia moltmanniana que se apropria do conceito de *princípio-esperança*, extraído de Ernst Bloch, com o fim de salientar a dimensão escatológica do querigma.

A questão era sobre o que seria a liberdade convertida em esperança ou *a liberdade segundo a esperança*. Servia da *paixão pelo possível* de Kierkegaard enquanto meio pelo qual libertaria a esperança do reducionismo existencialista, abrindo-a a um futuro social ou político, engendrado no presente. De um lado, *pelo desejo e pelo esforço de existir*, através da imaginação ou do sonho, a *paixão pelo possível* se opunha ao primado da necessidade e da imobilidade, agindo por sua força, em prol de mudanças qualitativas e de transformações exequíveis. De outro lado, a possibilidade deste poder apaixonado residia no próprio *desejo e no esforço de existir* em sociedade que inclui, em **O si mesmo como um outro**, a *vida boa, com e para o outro, nas instituições justas e democráticas*. Logo, a *paixão pelo possível*

não se articulava à utopia no que tem de criticável, como um *não lugar* ou ilusão, mas ao desejo de buscá-lo e de encontrá-lo a partir do realismo da possibilidade⁽¹⁾. Mesmo no nível apenas querigmático da esperança, atribuía-lhe um sentido pejorativo, chamando-a de *esperança da utopia*, caso o anúncio cristão, não aproximado ao pensamento filosófico, fosse incapaz de inovar seu sentido pela reinterpretação simbólica mediante a desmitologização, e não fosse capaz de exigir ou de apresentar nova inteligibilidade.

A nova inteligência do poder de reorganização do sentido que jorra da esperança era apresentada em sintonia com o kantismo pós-hegeliano. A via é kantiana porque, embora a razão aspire alcançar a totalidade do sentido, ela mesma reconhece seus limites ou sua incapacidade de atingir a plenitude. Ela é pós-hegeliana porque a razão não se enclausura no saber absoluto quando, ao considerar seus limites, se abre à exigência prática de totalização⁽²⁾. No interior da tensão para o absoluto, apesar dos limites da razão, age como *esperança de realização do desejo*.

1-RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris:Aubier, 1969, pp. 397-398.

2. Id., pp. 402-403. **Hope and the Structure of Philosophical Systems**. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, San Francisco, 1970, MCLEAN, G.F- DOUGHERTY, F. Washington: Catholic University of America Press, 1970, p. 60. Há outras críticas de Ricoeur a Hegel: ao estatuto especulativo da religião e à compreensão da liberdade que não dizem respeito diretamente ao nosso assunto. A propósito desta abrangência crítica, cf. THOMASSET, A . **Paul Ricoeur**. Une Poétique de la Morale. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 1996, pp.244-245

A esperança se conecta com as três perguntas que estruturam o sistema kantiano: *o que posso conhecer?*; *o que devo fazer?*; *o que me é permitido esperar?* No tocante ao que *posso conhecer*, o domínio da esperança é extensivo à região da ilusão transcendental. Nesta região, a razão se desespera em tentar conhecer aquilo para o qual ela tende, pois o conhecimento através da sensibilidade, condicionada pelo *a priori* do espaço e do tempo, domina apenas a realidade circunscrita ao fenômeno. Não atinge aos objetos absolutos: o sujeito metafísico; o conceito não contraditório da liberdade; a idéia de Deus. O desespero da razão é um ato positivo de abertura do sistema kantiano, no sentido que nele existe um pensamento do incondicional que permanece no domínio das Idéias-limites da razão e que é essencial para a inteligência da esperança⁽³⁾.

No tocante ao que *devo fazer*, o domínio da esperança é coextensivo à região da ilusão do desejo de realização das expectativas da razão prática. Nesta região, é transposta à vontade a estrutura de totalização, própria do desejo da razão pura quando ainda não se apercebeu de seus limites. A razão prática dá à vontade uma perspectiva de totalidade mediante a expressão de *soberano bem* que toma o lugar do saber absoluto e que supõe que a felicidade se conecte com a moralidade. Tal conexão a sintetizar a felicidade e a moral não está ao alcance de nossa razão prática. Introduce um hedonismo sutil na moralidade, através do

3. RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**, p. 406

objeto do desejo, eliminando os princípios que salvaguardam a pureza de motivos ou de intenções. Por isso, a conexão entre felicidade e virtude aponta para uma síntese transcendental entre a obra do homem e a realização do desejo que constitui sua existência. Esta expectativa de realização do desejo de felicidade pela mediação moral das virtudes, embora seja racional e necessária, não é dada. É apenas esperada ou aguardada. Sem pretender que sejamos felizes, a moral nos ensina apenas o modo de nos tornarmos dignos de ser felizes. Logo, ela exprime a esperança na realização das expectativas da razão prática. Mesmo quando Kant recupera os postulados das noções de liberdade, de imortalidade e de Deus não o faz pela ótica da evidência ou do saber, mas da hipótese. Postula sua necessidade não pela via epistêmica, mas existencial e prática. A abertura a tais noções também equivale à esperança⁽⁴⁾.

No tocante ao *que me é permitido esperar*, o domínio da esperança é coextensivo à região da *ilusão das instituições da totalização e da realização. Diz respeito ao fenômeno religioso*. Nesta região, a esperança se confronta com a questão do *mal radical* como maneira de ser da liberdade. Ao desespero advindo da ilusão transcendental, no nível teórico, segue-se o desespero prático, advindo do *mal radical*. Por isso, a liberdade real só brota como esperança⁽⁵⁾.

4- Id., pp.408-411

5- Id., pp. 413

Para Kant, a *patologia da esperança* se dá no processo de totalização da liberdade cuja perversão se manifesta nas *instituições da realização*, ou seja, o Estado e a Igreja. Dá-se, pois, nas *sínteses prematuras e violentas da esfera política e da esfera religiosa*. Daí, as figuras da esperança sofrerem uma crítica constante que liberte a esperança destes *ídolos do lugar público*⁽⁶⁾.

A religião oferece em Jesus Cristo uma representação de um bom princípio em um arquétipo como ideal prático em consonância com o desejo da síntese entre felicidade e moral. Para o filósofo, *Cristo é o esquema da esperança; ele reconduz a uma imaginação mítico-poética que concerne à realização do desejo de ser*⁽⁷⁾. Portanto, a esperança não fala à vontade cuja função é de comandar e de obedecer, mas a vontade estimulada pelo *desejo de ser e de existir*. Fala, igualmente, à imaginação com a qual as imagens e os símbolos dão forma ao desejo e configuram o esforço de dar sentido à existência.

Na linguagem e na palavra, a esperança é dita através das suas figuras. A *via longa* ricoeuriana é o caminho da hermenêutica dos mitos aos textos bíblicos, da metáfora às narrativas, da tragédia aos conflitos humanos. Do mundo como um texto. Como epílogo a este tema, registramos a meditação sobre o poder da

6- Id., pp. 414-415.

7- Id., pp.340-341. 415.

afirmação da esperança em face à angústia da finitude. *A angústia primeira da morte é retomada na angústia da última classificação: é o homem que esclarece o sentido das coisas; projeta tarefas indefinidas; e ele que deve morrer, é o sinal mais evidente da aparência de não sentido do fundamento.* Não mascara o salto de acesso ao ato de esperança, único capaz de afrontar a *última angústia, pois só existe a esperança dentro da noite.* Nada está mais próximo da angústia do não sentido que esta *tímida esperança.* No entanto, este ato ínfimo possui o *poder de recapitular os degraus da afirmação originária,* retomando o *impulso do eu profundo, fustigado pela angústia da culpabilidade,* ressarcindo o *otimismo trágico* em face à ambigüidade da história e sustentando a energia psíquica e o simples querer viver da existência cotidiana e mortal. Por isso, a esperança entra no campo reflexivo como *reflexão da reflexão* e pela *idéia reguladora de um ser completamente bom.* Entretanto, a *angústia e a esperança caminham juntas até ao fim.* Por conseguinte, há sempre algo trágico que permanece no discurso sobre a esperança⁽⁸⁾.

Aproximando o si para o impulso da esperança, é possível para nós reconhecê-lo na formulação e na afecção do princípio-esperança, presente nos símbolos, mitos, religiões e filosofias, e manifesto no desejo e no esforço de existir para o outro e com o outro em instituições justas. O si mesmo é o outro

8- Id., pp. 333-335

afetado pelo princípio-esperança como se apresenta na alteridade do mundo e da vida, em termos culturais e éticos. O si assim afetado atua seu projeto ético pessoal, narrado por determinada existência culturalmente situada. Conseqüentemente o si atua também pelo mesmo impulso da esperança na construção do viver junto enquanto práxis social e política, marcada pela capacidade de efetuar a justiça. Neste caso, o si abre-se ao princípio-responsabilidade como veremos ulteriormente.

2.1.1. Ideologia e utopia

A dimensão positiva ou construtiva da utopia deve-se à imaginação criadora ligada ao *princípio-esperança*. A utopia tem a capacidade de inventar um *não lugar* que abre o campo dos possíveis. Entretanto, a nosso juízo, o autor relaciona a utopia com a ideologia, para opô-las e distingui-las, de modo dialético, a fim de, em certo nível, viabilizá-las. Esta intenção nós a descobrimos, por um método de extração, em **Do texto à ação**⁽⁹⁾ e em **Lições sobre a Ideologia e a Utopia**⁽¹⁰⁾.

9- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986, pp. 250- 389

10- Id.. **Lectures on Ideology and Utopia**. New York:: Columbia University Press, 1986, pp.1-18.272-283.Ao abordar a síntese entre ideologia, utopia e fé cristã, Thomasset reconhece que, para Ricoeur, as representações do laço social, não podendo escapar ao fenômeno ideológico, exigem a crítica as ideologias a partir de uma utopia. THOMASSET, A., opus sup. cit., pp. 583-590.

2.1.2- Em Do texto à ação

A interlocução ricoeuriana é feita com Althusser, Habermas e Kant. Parte da certeza que a ideologia não se confunde com a *doxa* que ela reprova. A utopia não se confunde com a *episteme*, interpretada em função da concepção científica de utopia. Daí, a afirmação: *O domínio do agir diz respeito ao ontológico das coisas modificáveis e ao epistemológico do possível, no sentido do plausível e do provável.* Com efeito, a ação utiliza os discursos, as obras, as imagens e se torna à condição de uma hermenêutica do sujeito. Por isso, convém lembrar que não existe sujeito puro e não há *práxis* imediata, pois a vida real toma forma nos discursos que são conduzidos por convicções, permeadas tanto pela utopia quanto pela ideologia. Logo, o *paradoxo das convicções* é a impossibilidade de se dissociar a ideologia da utopia. Desta maneira, julgamos que Ricoeur se põe no caminho de viabilizá-las em algum nível.

A interlocução com Althusser parte da discordância quanto a ruptura que separa a ideologia e a ciência, opondo a *doxa* e a *episteme*, sobrepondo o antagonismo entre a utopia e a ideologia ao nível da alienação ou do falso e verdadeiro. Isto porque Ricoeur não admite a ação separada da condição ideológica do conhecimento comprometido na *práxis* nem aceita a concepção da filosofia política em que o pensamento da ação possa se distanciar de seu objeto.

A política não é um objeto que o indivíduo ou o pensador possam se pôr à distância. Trata-se do relacionamento de cada um com a servidão e a dominação do viver com. Conseqüentemente, a possível exclusão da ideologia só existiria na exatidão de algumas ciências como geometria, física e cosmologia. Não exclui a possibilidade da infiltração ideológica nas ciências exatas. Apenas levanta a hipótese de uma possível exclusão. Entretanto, não discute a hipótese do distanciamento ou da ocultação ideológica neste contexto.

Dado que as representações do laço social não escapam ao fenômeno ideológico, são criticadas através da interlocução com Habermas, para emancipá-las, embora este interesse possa funcionar também como ideologia ou como utopia, além de não estabelecer o distanciamento de outros interesses como a dominação instrumental. Isto porque o pensamento objetivo sobre a sociedade e seu funcionamento existe apenas a partir da hermenêutica que inclua a relação de pertença ao grupo social ou à tradição cultural anterior. Logo, o distanciamento da crítica equivale a uma *autonomia relativa* e permanece um saber parcial e fragmentário. Por conseguinte, a crítica das ideologias se faz a partir de uma utopia. Daí o ideal de uma *comunidade de comunicação* ser considerado como utopia porque é compreendido por Habermas como *sem entraves e sem limites*. Esta utopia será vazia e vã se não se fundamentar em experiências históricas e em tradições que lhe permitam dar uma antecipação histórica, pois a crítica e o desejo de emancipação são motivados por uma *longa*

tradição⁽¹¹⁾. Portanto, a ideologia e a utopia não são apenas inseparáveis, mas formam entre si um círculo hermenêutico fecundo quando pensadas a modo dialético.

São detectadas três funções na ideologia. A primeira é a *função de integração*. Por ela, dá à comunidade uma imagem de si a serviço da *memória social coletiva*, reforçando a mediação das regras de ação. Logo, a ideologia mantém a *identidade narrativa de uma comunidade* e conserva-lhe o impulso inicial de sua constituição, sobretudo, através das comemorações que atualizam os eventos fundadores. O próprio evento fundador é interpretado com o aval da ideologia ao ser *revivido e atualizado através do recurso de interpretações posteriores*. A segunda é a *função de legitimação*. Por ela, o poder é abastecido de autoridade para preencher a distância entre a *demanda de reconhecimento* e a *oferta de crença* que os membros da sociedade estão dispostos a lhe dar. A terceira é a *função dissimuladora*. Por ela, a distância entre a pretensão da autoridade e a realidade se acentua pela distorção da vida social em favor de interesses de um grupo particular. Torna-se alienante quando a função integradora dá autonomia a ideologia, imobiliza e congela as representações. Do

11. A propósito, Ricoeur nomeia no texto, dentro da *longa tradição*, o significado de emancipação no êxodo judaico e na ressurreição cristã. Cf. **Du texte à l'action**, p. 376. Em outro contexto, o da fé cristã vista como "utopia fundamental" em favor da justiça, em Ricoeur, Thomasset avalia que o cristianismo moderno retoma a figura da utopia, convertendo a escatologia vertical em escatologia horizontal como demonstram vários aspectos da Teologia da Esperança e da Libertação. Do ponto de vista da interpretação ricoeuriana, segundo Thomasset, a oposição é falsa, pois a crítica das ideologias não pode ignorar suas raízes religiosas. THOMASSET, A., op. sup.cit.,pp. 586-587.

ponto de vista da função legitimadora do poder e do aparelho do Estado, a ideologia aparece mais justificadora que parasitária e falsificadora, devido à retórica do discurso público. Ele legitima a autoridade através da ideologia. Em suma, o fenômeno ideológico corresponde à *esfera do provável que afeta tanto a decisão quanto à convicção*. Presta-se a suspeita e a crítica. Manifesta-se no *laço consubstancial* que existe entre a ideologia e a política.

Há correspondência ao inverso das três funções da ideologia aos três níveis da utopia. Quanto à *dimensão integradora* da ideologia corresponde a utopia, enquanto designa um outro lugar ou outro mundo, pela alternativa dos indivíduos não se submeterem à alienação da realidade. Quanto à *dimensão legitimadora* da ideologia corresponde a utopia crítica do poder e do Estado. Quer dizer que toda utopia joga seu destino no plano mesmo onde se exerce o poder. Ao deslegitimar um poder alienante, ela se esforça por destruí-lo. Critica o Estado. Reivindica a realização de todos os sonhos que a imaginação acumulara. Quanto à *dimensão dissimuladora* da ideologia, também a utopia tem sua dimensão patológica. Ela é possuidora de uma *lógica desvairada* que sabe que o desejável e o realizável não coincidem. A análise ricoeuriana prefere insistir sobre a dimensão positiva ou construtiva da utopia em que predomina a imaginação pela invenção de um *não lugar* que se abre ao campo dos possíveis. Trata-se de superar o risco da projeção da imaginação para outro lugar, além do real, que não existe em nenhuma parte.

A introdução de Kant na interlocução se dá pelo tema da imaginação transcendental. Ela é construída *sobre a alternância entre a imaginação produtiva e a imaginação reprodutiva*. Para Ricoeur, a ideologia e a utopia são figuras de ambas as formas de imaginação, pois tomamos posse do poder criador da imaginação na relação crítica com as duas figuras da consciência falsa. A relação crítica estabelece que o domínio da ação está circunscrito entre dois extremos que encerram em si a sanidade e a patologia, nas funções da ideologia e nos níveis da utopia que a imaginação pode utilizar. Inclusive o interesse da crítica das ideologias atua como ideologia ou como utopia. Consegue até se constituir em interesse utópico. Também é possível, a partir da utopia criticar a ideologia. Simultaneamente, as funções construtivas da ideologia podem nos salvar da loucura da utopia. Logo, são necessárias a hermenêutica e a dialética para nos servir e nos salvar de ambas. Eis a função da relação crítica.

Retornando ao si, ele atua e é afetado pelos níveis da utopia e pelas funções da ideologia. Portanto, também nesta matéria não há a atestação do si puro como fundamento. A ação do si toma a forma do discurso, das convicções, das crenças ou convenções, sejam utópicas, sejam ideológicas. Toma forma dos símbolos culturais que reabastecem e veiculam utopias e ideologias. Por isso, a esperança se alia ao si através da imaginação criadora que é reconstrutiva. Nesta injunção, a esperança é um componente intrínseco ao si. Se ela o constitui, a modo utópico e ideológico, é tarefa do si refletir sobre a

alteridade das funções da utopia e da ideologia na composição de sua esperança. Esta tarefa do si coincide com a relação crítica estabelecida com as figuras da consciência falsa. Permanente e reconstrutora tarefa da qual o si é capaz.

2.1.3- Em Lições sobre ideologia e utopia

O objetivo de Ricoeur é o de inserir dialeticamente a ideologia e a utopia em um único quadro conceitual para clarear o problema filosófico da imaginação social e cultural⁽¹²⁾. Para tanto, constata os traços comuns e ambíguos existentes entre a ideologia e a utopia. Cada uma tem uma função construtiva e destrutiva, uma dimensão constitutiva e outra patológica. Em ambas, a dimensão patológica aparece antes da constitutiva a exigir a análise das profundezas. A ideologia designa processos de dissimulação e de distorção. Por eles, os indivíduos e os grupos expressam a situação, sem saber e reconhecer. A utopia representa um tipo de sonho social sem considerar os passos reais necessários para o movimento na direção da nova sociedade. Tenta construí-la fora da história ou protestando contra qualquer verificação por meio da ação concreta. A interlocução é feita com os autores que refletiram a matéria: Mannheim, Marx e Geertz.

12. Convém acentuar que Ricoeur privilegia entre outros interesses, a análise conceitual de ideologia e utopia. A propósito, vale a observação: *For the most part, Ricoeur discusses ideology and utopia not as phenomena but as concepts*. TAYLOR, Georges. **Editor's Introduction.**, p. XI. In: RICOEUR, P. *Lectures on Ideology and Utopia*.

Inicialmente, a ideologia e a utopia são postas dentro de um quadro comum em que se contrapõem os sociólogos marxistas e pós-marxistas que as separam. Todavia, é difícil lidar com elas em comum, pois são representadas de modo muito diferente. De um lado, a ideologia é vista de maneira polêmica e, portanto, na posição do outro (*os outros é que são ideológicos ou têm uma...*). De outro lado, as utopias são defendidas por seus próprios autores e constituem um gênero literário próprio. Por isso, o ponto de partida é o conceito de *incongruência* ou de *discrepância*, de Mannheim. A incongruência pressupõe os modos que indivíduos e entidades coletivas se relacionam com suas próprias vidas e com a realidade social. Aqui entra a imaginação social e cultural. Ela é constitutiva da realidade social. Opera de forma construtiva e destrutiva, como confirmação e contestação da situação presente. Por isso, a polaridade entre ideologia e utopia tem a ver com as diferentes figuras de incongruência, típicas da imaginação social. No entanto, o lado positivo e o negativo de ambas têm a mesma relação de complementaridade.

O conceito marxista de ideologia, enquanto distorção, relaciona-se com a *estrutura simbólica da vida social*. Sem esta estrutura não se entende como é que vivemos, fazemos coisas e projetamos estas atividades em idéias. Não é compreensível como a realidade se transforma em idéia e como é que a vida real produz ilusões. Embora a estrutura simbólica possa ser pervertida por interesses de classe e outros, segundo Marx, se não existisse uma função simbólica já ativa no tipo de ação mais primitivo, é impossível saber como é que a realidade produz

tais gêneros de sombras. Eis a razão ricoeuriana de procurar na ideologia uma função mais radical que a de distorcer e dissimular. Encontra a extensão *mais radical* da função da ideologia no conceito de paradoxo de Mannheim. O paradoxo advém do conceito marxista não ser aplicado a si mesmo como ideológico, pois se tudo é idéia preconcebida e representa interesses desconhecidos, toda teoria da ideologia é também ideológica. Esta *reflexibilidade do conceito* é que fornece o paradoxo da sua não aplicabilidade.

Rejeita o conceito marxista de ideologia oposta à ciência. Aceita o de ideologia oposta à *práxis*, mas remodelando-o. O que é básico para o contraste entre a ideologia e a *práxis* não é a *oposição* nem a *distorção* ou *dissimulação* da *práxis* pela ideologia. É a *conexão* que existe entre os dois termos, pois a ideologia é constitutiva da existência social. Devido à estrutura da vida social humana ser *simbólica*, é que pode ser distorcida pela ideologia. Esta assertiva advém da interlocução com Geertz.

O laço existente entre o conceito marxista de *ideologia enquanto distorção* com o conceito geertziano de *ideologia enquanto integração* ocorre pelo exercício da autoridade. A ideologia tem um papel importante para a legitimação, fornecendo os conceitos autoritários do sentido da autoridade e do domínio, *pedindo consentimento e cooperação*. Como não existe nenhum sistema de legitimidade absolutamente racional, é necessária a função da ideologia a transpor a tensão entre a pretensão de legitimidade feita pela autoridade e a

crença dada pelos cidadãos. A tensão ocorre porque a equivalência entre crença e pretensão nunca é totalmente real, mas é uma *fabricação também cultural*. Por isso, há sempre algo mais na pretensão de legitimidade por parte da autoridade do que nas crenças mantidas pelos membros do grupo social. Quer dizer que o sistema de justificação e de legitimação tem uma função ideológica contínua. Conseqüentemente, o problema da legitimação da autoridade se põe na virada entre um conceito neutro de integração e um conceito político de distorção. Com efeito, a degradação, a alteração e as doenças da ideologia podem originar-se na relação com o sistema de autoridade. Portanto, a ideologia ultrapassa a integração para atingir a distorção e a patologia, transposta a tensão entre autoridade e domínio. Justifica o sistema de autoridade tal como ele existe. Em suma, a legitimação da autoridade revela a função mediadora da ideologia.

Ricoeur estrutura a utopia do mesmo modo que a ideologia. Parte de um conceito *quase patológico* de utopia até chegar a uma função comparável àquela da ideologia integradora. Tal função é obtida pela noção de *nenhum lugar*. É a *capacidade de conceber um lugar vazio a partir do qual olhamos para nós mesmos*. Corresponde à unidade buscada em meio à diversidade inatingível de utopias particulares com seus tópicos divergentes. Trata-se de atingir a unidade na função. Logo, a idéia principal de *nenhum lugar* acentua a *extraterritorialidade*. É deste *nenhum lugar* que é lançado um olhar exterior à realidade com certo estranhamento.

A função mais fundamental da utopia é o desenvolvimento de novas perspectivas de viver. A imaginação em si, através da função utópica, tem o papel *constitutivo* de *repensar* a natureza de nossa vida social e contestá-la, através da fantasia de uma *sociedade alternativa* e da sua exteriorização em *nenhum lugar*. Ela introduz variações imaginativas sobre os tópicos da sociedade, do poder, do governo, da família, da religião. Além disso, o tipo de neutralização que constitui a imaginação como ficção se encontra em ação na utopia. Daí, a função de ser *nenhum lugar* na constituição da ação social ou *simbólica* e ser a contrapartida do primeiro conceito ricœuriano de ideologia. Porque não há integração sem subversão social, a flexibilidade do processo de integração se dá por meio do processo de subversão. Conseqüentemente, o *nenhum lugar* põe o sistema cultural à distância.

Além da dialética que afasta e aproxima a ideologia e a utopia para atingir em algum nível a complementaridade, existe uma interpretação dialética entre *algum lugar* e *nenhum lugar* no interior da própria estrutura funcional da utopia. É confirmada a função mais fundamental da utopia e da ideologia, pois ambas se encontram no mesmo lugar quanto ao problema da autoridade. Enquanto toda ideologia tende a legitimar um sistema de autoridade, toda utopia se debate com o problema do poder em si. A utopia joga com a utilização do poder em todas estas instituições: consumo; família; religião. Existe um lugar para a utopia porque há uma falha de credibilidade em todos os sistemas de legitimação e em toda

autoridade. Portanto, é função da utopia expor o hiato de credibilidade em que todos os sistemas de autoridade excedem: tanto a confiança neles quanto à crença na sua legitimidade.

A virada da ideologia de sua função integradora para a de distorcer corresponde à virada do sistema utópico. Trata-se da percepção que *o poder é subvertido pela utopia*. Há também a possibilidade da ideologia e da utopia se tornarem patológicas no sentido de que *a patologia da ideologia é dissimulação enquanto a patologia da utopia é o escape*. Neste caso, o *nenhum lugar* da utopia se torna pretexto para o escape, fuga das contradições, ambigüidade do uso do poder e do postulado da autoridade. Este escapismo pertence à lógica dualista do tudo ou nada, sem nenhum ponto de contato entre o aqui da realidade social e o *outro lugar* da utopia. Esta disjunção permite à utopia iludir qualquer obrigação de se debater com as dificuldades reais da sociedade, optando pelo *nenhum lugar* cuja excentricidade da imaginação cura da patologia do pensamento ideológico, incapaz de concebê-lo.

Enfim, destacamos algumas afirmações que elucidam a *visão construtiva da utopia* e que, no geral, conectamos com o *princípio-esperança*, através da *imaginação criadora* e da *paixão pelo possível*. O traço diferencial da ideologia e da utopia é esta ser *situacionalmente transcendente e fundamentalmente realizável*. A utopia não é apenas um sonho, ou preconceito; ao contrário, ela está sempre em processo de realização. Enquanto as ideologias se dirigem

mais para o passado e é legitimação do que existe, as utopias têm caráter futurista e são mais apoiadas pelos estratos inferiores da sociedade ou por grupos em ascendência. Imaginamos uma sociedade sem ideologia, enquanto *falsa consciência* da nossa situação real. Não podemos imaginar uma sociedade sem utopia. Seria uma *sociedade sem metas*. A utopia introduz um *sentido de dúvida* que abala o óbvio. Possibilita a experiência da contingência da ordem. É arma de crítica social. Nós somos aquilo que esperamos, pois os símbolos da nossa identidade derivam do nosso presente e do nosso passado e também das nossas expectativas do futuro. Logo, o elemento utópico compõe nossa identidade.

Retornando ao si, ele atua e é afetado pelos símbolos culturais que regem os processos psicológicos e os processos sociais. Logo, o si é constituído por figuras simbólicas de valores, crenças e convicções construídas pela base cultural da qual emerge expressões ideológicas e utópicas da realidade a ser mantida ou a ser transformada ou construída. O si atua e é afetado pela esperança, através da imaginação criadora ou reconstrutora e pela paixão do possível. Além disso, aquilo que o si espera e projeta para o futuro é o que o identifica. Por conseguinte, a ipseidade é construída pelo conteúdo de sua esperança. Cabe retomar a necessidade da ação crítica do si no ato de inserir dialeticamente a ideologia e a utopia em um único quadro conceitual enquanto ambas possuem funções construtivas e destrutivas e têm dimensões constitutivas e patológicas. Tal inserção é igualmente uma atividade da capacidade construtiva do si.

2.2. Princípio - responsabilidade

A análise do conceito de responsabilidade, em **O Justo**, parte da perplexidade diante dos empregos contextuais contemporâneos do termo e pela sua polissemia. Interessam-nos apenas o conceito jurídico e o conceito moral de responsabilidade. Eles renovam a própria idéia de responsabilidade e promovem a dialética com a esperança em nossas considerações e possibilitam a inclusão do si responsável⁽¹³⁾. A interlocução é feita com Delmas-Marty, Laurence Engel, Lévinas, Antoine Garapon, Hans Jonas e Spämann.

13. **Le Juste**. Paris: Esprit, 1995, pp. 43-70

2.2.1- Conceito jurídico de responsabilidade

Ricoeur parte do Direito, segundo o qual a responsabilidade obriga a reparação dos danos. Certa *despenalização* ocorre devido à obrigação de reparar. O Código Civil francês diz da *falta a preservar quando uma infração é cometida*, quando o autor conhece a norma e é senhor de seus atos a ponto de *ter podido agir diferentemente*. No Direito Civil clássico, a *idéia de falta se encontra dissociada da idéia de punição e está ligada à obrigação de reparar*. Ao contrário, no novo estatuto francês, o conceito é enfraquecido, pois o *direito da responsabilidade* tende a dar lugar à *idéia da responsabilidade sem falta*, sob a pressão dos conceitos de solidariedade, segurança e risco. Tais conceitos tendem a ocupar o lugar da *idéia de falta* como se a *despenalização* da responsabilidade civil implicasse sua *desculpação*. Até aqui diz o Direito.

A questão ricoeuriana é saber se a substituição da *idéia de risco* no lugar de *falta* conduz a *desresponsabilização* da ação. Por isso, introduz Delmas-Marty e Laurence Engel na interlocução. Para ambos, a crise do direito da responsabilidade tem por ponto de partida um deslocamento do acento, outrora posto sobre o autor presumido do dano. Hoje é posto preferencialmente sobre a vítima que o dano tomou lugar em posição de exigir *reparação*. Esta é quase sempre uma *indenização*. Aludindo à lei sobre os acidentes de trabalho

que tornam obrigatórias para as empresas a *segurança de risco*, Laurence Engel indica a primeira expressão da mudança de uma *gestão individual da falta* para uma *gestão socializada do risco*. A colocação de um *sistema automático e convencionado de indenização* traduz a necessidade de assegurá-la, mesmo na ausência de comportamento faltoso. A avaliação objetiva do prejuízo obstrui a apreciação do laço subjetivo entre a ação e seu autor. Daí, nasce a idéia de *responsabilidade sem falta*.

Há efeitos perversos neste deslocamento, estimulados pela extensão da esfera de riscos e pela mudança de sua escala no espaço e no tempo. Toda incapacidade adquirida e percebida como um dano sofrido pode inaugurar um direito à reparação, apesar da ausência de falta provada. Quanto mais se detém na esfera dos riscos mais se faz presente e urgente a busca de um responsável, pessoa física ou moral, capaz de indenizar e de reparar. A multiplicação das ocorrências de *vitimação* suscita o aumento proporcional da acusação. Paradoxalmente, o apelo à solidariedade reforça a busca vindicativa do responsável ou a *reculpação* dos autores identificados dos danos. Os processos dão lugar à indenização. As relações contratuais jogam com a *suspeita* e a *desconfiança*. Corrompe-se o *capital de confiança* sobre o qual repousam todos os sistemas fiduciários subjacentes às relações contratuais. A solidariedade invocada se desaloja de sua posição ética para a *idéia de risco* que a engendrou. A *idéia de risco* orienta mais para a *busca de segurança* do que para a afirmação de solidariedade. A *vitimação* é aleatória. Sua origem tende a se tornar também

aleatória por causa do *cálculo de probabilidade que põe todas as ocorrências sob o signo da possibilidade*. A ação é desligada da decisão responsável. Torna-se mera fatalidade.

Delmas-Marty é introduzido na interlocução porque dissocia a responsabilidade e a reivindicação de indenização para serem ulteriormente melhor coordenadas. A vantagem da dissociação é que *a idéia de indenização recua à classificação de técnica de gestão da dimensão-risco nas interações humanas*. A dissociação expõe o *enigma residual* de uma falta que, ao ser mantida a idéia de responsabilidade ao segundo plano, não seria recuperada novamente pela idéia de punição.

Resta a Ricoeur saber até que ponto a idéia de falta pode ser desligada da idéia de punição. Por isso, insere a locução com Antoine Garapon para o qual *o ato de dizer o direito numa situação determinada, remete ao seu justo lugar e à justa distância o acusado e sua vítima, e vale enquanto reparação moral para a vítima*. O direito tem o sentido que cada um é reconhecido no seu papel e a imputação designa o autor verdadeiro da ação. Daí, ser necessário recompor a responsabilidade jurídica pela qual a imputação, a solidariedade e o risco encontram respectivamente seu justo lugar.

Retornando ao si, ele é responsável juridicamente pelo reconhecimento de sua imputação como verdadeiro agente. Cabe ao Direito responsabilizar o si agente, a fim de que a imputação não recaia sobre a vítima. O si da vítima precisa ser apenas considerado enquanto passível de reparação moral. No entanto, reclama pelo conceito moral de responsabilidade sem o qual não há a imputabilidade do si agente. Daí, a necessidade da construção do conceito moral de responsabilidade que inclua o outro na ipseidade.

2.2.2- Conceito moral de responsabilidade

A questão ricoeuriana é saber se evoluções, transformações e deslocamentos surgidos no plano moral contribuem para a *reconstrução do conceito de responsabilidade*. Inicialmente ainda se mantém no plano jurídico. Constata que a inflação afeta a extensão do domínio dos riscos, acidentes e eventualidades que são invocados pelas vítimas de modo que para todo dano se tende a pedir indenização. A inflação lança a opinião pública à procura de responsáveis suscetíveis de reparar e de indenizar. Enquanto no plano jurídico, *o agente se declara responsável pelos efeitos de sua ação e dos danos causados*, no plano moral, *é de outro homem que se é responsável*. A transferência pela qual o outro vulnerável tende a deslocar o dano cometido para a posição de objeto da responsabilidade, é facilitada pela idéia intermediária de *encargo confiado*. *É do outro do qual tenho o encargo que eu sou responsável*. Por isso, a responsabilidade não se reduz ao julgamento feito na relação entre o autor da ação e seus efeitos no mundo. Ela se estende à relação entre o autor da ação e aquele que a sofre, ao relacionamento entre agente e paciente ou receptor da ação.

Desloca o objeto da responsabilidade, ligando-o a intersubjetividade, através da interlocução com Lévinas pela sua referência à alteridade. *É a partir do outro que a injunção moral da responsabilidade procede.* O outro, enquanto é fonte de moralidade, é elevado a *objeto de preocupação*, à medida da sua *fragilidade* e da sua *vulnerabilidade*. O deslocamento se torna *inversão*, pois se é responsável do dano porque se é, primeiramente, *responsável pelo outro*. Há uma nova inflexão ricoeuriana quando o objeto da responsabilidade é dirigido para o *outro vulnerável* e para a *geral condição vulnerável do homem*. Trata-se da *extensão do alcance da responsabilidade*, a vulnerabilidade futura do homem e de seu meio ambiente a se tornar o ponto focal de preocupação responsável. O *alcance de extensão*, tanto espacial quanto temporal, é dada pela noção de *efeitos de nossos atos*⁽¹⁴⁾.

A primeira questão é: *como se estende no espaço e no tempo a responsabilidade de nossos atos?* Ela se agrava enquanto estes efeitos são danos e prejuízos que afetam outros humanos. A segunda questão é: *como se estende a corrente de efeitos danificadores de nossos atos que implicados desde*

14. Mongin comenta que o *princípio-responsabilidade*, na visão ricoeuriana, é o respeito pela posteridade ameaçada, fragilizada pela evolução das ciências e das técnicas, é a preocupação de preservar para as gerações futuras um *presente* que seja uma dádiva. Se o homem se tornou perigoso para ele mesmo e é perecível, a utopia deve se declinar ao presente para melhor proteger a fragilidade da posteridade; pois a utopia não é mais o princípio- esperança mas um princípio que muito mais se responsabiliza porque o presente pesa sobre a posteridade. Percebe-se o deslocamento: a utopia é menos a invenção de um futuro que salva o presente e mais a preservação do futuro pela ação responsável no presente. MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction**. VVAA. Entretien. Id., op.cit, pp. 83-84.

o começo faz do sujeito seu autor? A resposta parcial está contida na consideração da *extensão de poderes* exercidos pelos humanos sobre outros humanos e sobre o meio ambiente comum.

Enunciada em termos de alcance, a responsabilidade se estende bem longe enquanto nossos poderes se exercem no espaço e no tempo. Os prejuízos previsíveis, prováveis e possíveis se estendem além de nossos próprios poderes. Daí a trilogia: *poderes, prejuízos, responsabilidade*. Dito de outro modo, *quanto mais longe se estendam nossos poderes mais longe ainda se estende nossa capacidade pelos prejuízos e nossa responsabilidade pelos danos*. Entende-se a interlocução com Hans Jonas, através de **Princípio-Responsabilidade**, que aponta para a dupla referência: A responsabilidade acima dos encaminhamentos de precaução e de prudência; A responsabilidade para os *efeitos potencialmente destruidores* de nossa ação.

São percebidas novas dificuldades que se sobressaem da extensão virtualmente ilimitada do alcance de nossos atos e de nossa responsabilidade em três aspectos. Primeiramente, a dificuldade de *identificar o responsável* no sentido de autor próprio dos efeitos prejudiciais. É retomada a questão do adquirido, concernente ao direito penal, à individualização da pena. Há milhares de micro decisões singulares, misturadas a um número indefinido de intervenções, tomando sentido ao nível dos sistemas instituídos, como o ecológico, o burocrático, o financeiro, e outros. Tudo se passa como se a responsabilidade,

alargando seu raio, diluísse seus efeitos, até tornar imperceptível o autor ou os autores dos efeitos prejudiciais e temíveis. A segunda dificuldade é *até quando pode se estender*, no espaço e no tempo, uma responsabilidade suscetível de ser assumida por autores que, presumivelmente, são identificados aos prejuízos. A terceira dificuldade é: o que vem a ser a *idéia de reparação* quando não existe relacionamento de reciprocidade entre os autores dos prejuízos e suas vítimas.

Ricoeur só consegue responder parcialmente às dificuldades encontradas. A *orientação retrospectiva* que a idéia moral de responsabilidade tem em comum com a idéia jurídica equivale à orientação pela qual somos responsáveis pelo que *fizemos*. Entretanto, deve ser substituída por uma *orientação mais prospectiva* que inclua a idéia de prevenção dos prejuízos ligada a de *reparação dos danos já cometidos*. Nesta *idéia de prevenção*, será possível reconstruir uma idéia de responsabilidade a responder aos motivos de inquietação acima evocados.

O sujeito de responsabilidade é o mesmo que o dos poderes geradores de prejuízos. Quer dizer que as pessoas singulares e os sistemas, no funcionamento de algumas ações individuais, intervêm de modo *infinitesimal e homeopático*. Ricoeur adverte sobre a necessidade do *espírito de vigilância*, exercido através da virtude da prudência própria desta responsabilidade. Quanto ao enorme alcance atribuído a nossos atos pela idéia de prejuízo em escala cósmica, reclama pela introdução do *intermediário das gerações*. Trata-se do *laço inter-humano da filiação*, no dizer de Hans Jonas, entre cada agente e os efeitos longínquos.

Diz respeito à necessidade de um novo imperativo que nos imponha a *agir de tal modo que ainda haja humanos depois de nós*.

Aceita o imperativo de Hans Jonas, mas critica-o pela ausência do *conceito de duração*, ao contrário do segundo imperativo kantiano que implica certa contemporaneidade entre o agente e seu face a face. Daí, a resposta e a indagação à terceira dificuldade: *uma responsabilidade sem consideração pela duração seria equivalente a uma responsabilidade sem consideração pela proximidade e pela reciprocidade*. A idéia de solidariedade separada da duração ficaria bastante comprometida.

Robert Spämann é incluído na interlocução devido à necessidade de considerar o conflito aberto entre os *efeitos intencionais* de uma ação e os *efeitos que são laterais*. Os *efeitos intencionais* são previsíveis e desejados. Há o dilema que conduz a consideração dos *efeitos adjacentes* cujos *efeitos perversos* constituem uma parte do todo. O dilema tem dupla dimensão. De um lado, a justificação só pela boa intenção retira da esfera da responsabilidade os *efeitos secundários* do momento em que se escolhe ignorá-los, de sorte que o preceito de *fechar os olhos sobre as conseqüências* se transforma na má fé de *lavar as mãos* diante das conseqüências. De outro lado, tomar o encargo de *todas as conseqüências*, incluindo os opostos da intenção inicial, leva o agente humano a se tornar responsável de tudo indiscriminadamente.

Ricoeur responde ao dilema, de acordo com Spämann, para o qual a ação humana não é possível a não ser sob a condição de uma arbitragem concreta entre a *visão curta* de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e domináveis de uma ação e a *visão longa* de uma responsabilidade ilimitada. Avalia, então, que a total negligência dos efeitos laterais da ação a tornaria marionete, mas uma responsabilidade ilimitada a impossibilitaria. Eis o sinal da finitude humana que se estende entre os efeitos desejados e a totalidade inumerável das conseqüências da ação, em si mesma não controlável, a relevar a sabedoria prática instruída pela história inteira de arbitragens anteriores. Por isso, defende a *justa medida entre a fuga diante da responsabilidade das conseqüências e a inflação de uma responsabilidade infinita*.

Há um efeito ambíguo na descrição ricoeuriana sobre o direito de responsabilidade. De um lado, o deslocamento do objeto da responsabilidade sobre o outro vulnerável e frágil tende a reforçar a imputação no par: *imputação singular/risco partilhado*. Na medida em que o si se torna responsável pela injunção moral vinda do outro, a crítica a tal injunção visa a um sujeito capaz de se designar como o autor de seus atos. Por isso, há um limite para a socialização dos riscos e a mutualização anônima das indenizações. De outro lado, a extensão no espaço e no tempo do alcance da responsabilidade pode ter um *efeito inverso*, na medida em que o sujeito da responsabilidade se torna imperceptível por ser multiplicado e diluído. Além disso, a distância no tempo entre a ação prejudicial e seus efeitos nocivos, subtraindo toda significação da

idéia de reparação, reforça o extremo da socialização dos riscos em detrimento da imputação da ação. Todavia, na idéia de precaução substituída pela de reparação, o si é novamente responsabilizado pelo apelo da virtude da prudência. Numa concepção preventiva da responsabilidade, a imputação e o risco se recobrem e se reforçam mutuamente. Os riscos não cobertos é que nos são imputáveis⁽¹⁵⁾.

Finalmente, a virtude da prudência reconduz ao dilema suscitado pela questão dos *efeitos laterais* da ação, entre os quais se classificam os *prejuízos*. Não se trata da prudência no *sentido fraco de prevenção*, mas no *sentido forte do julgamento moral em situação*. A esta prudência cabe a tarefa de reconhecer entre as inumeráveis conseqüências da ação aquelas das quais podemos ser tidos como responsáveis, em nome de uma *moral da medida*. Este apelo ao *julgamento* é que constitui a forte argumentação ricoeuriana a favor da manutenção da idéia de imputabilidade, submetida aos ataques da solidariedade e do risco.

15. Ricoeur relaciona a responsabilidade à imputabilidade pela distinção que faz entre sentido fraco e sentido forte de responsabilidade. No sentido fraco, é responsável o autor ou senhor de seus atos. A propósito, prefere usar o termo imputabilidade para o sentido fraco de responsabilidade, ou seja, tal ato é considerado como imputável a alguém. No sentido forte do termo, o significado verdadeiro é dado por Hans Jonas. Trata-se da responsabilidade exercida no lugar de um outro ou em qualquer coisa de frágil que nos foi confiada. Exemplifica com a responsabilidade pela criança e com a responsabilidade parental. Especifica o termo, explicando que é preciso que alguma coisa ou alguém me seja confiado por outro para que eu possa ser tido como responsável. Deste modo, descobre na responsabilidade o jogo entre estruturas pessoais e a alteridade. RICOEUR, Paul. **Entretien**. In: *Éthique et responsabilité*. Id. op. cit, pp. 24-25

Retornando ao si, ele é responsável segundo a moral pelos danos causados na duração temporal como autor de seus atos, pela afecção da imputação e dos riscos quando se recobrem, se reforçam ou se implicam. Contudo, o si é afetado também pela prudência no julgamento moral em situação em ordem ao reconhecimento das conseqüências da própria ação imputável, se quiser permanecer no âmbito da moralidade. O princípio - responsabilidade impregna o si, não só quando articula o desejo, o dever e sabedoria prática sob o signo da ética e da moral, mas quando insere a alteridade que supera a atitude egocêntrica. O si é capaz de articular o princípio - responsabilidade ao princípio-esperança, devido à duração temporal dos atos morais que afetam o futuro. A articulação se faz produtiva ou reconstrutiva quando ocorre a discussão pública, por atos de afecção pessoal e social, pela imaginação criadora presente nas ideologias e utopias enquanto construtivas. Portanto, a atestação do si se reconhece moralmente imputável na injunção do outro e na duração temporal, sem as quais o princípio-esperança se iguala à falsa ilusão e ideologia ou utopia, no sentido patológico de ambas.

2.3. Considerações

Do ponto de vista do que há de vir, o *princípio - responsabilidade* diz respeito à ameaça ao futuro a ensejar problemas éticos inéditos que advém das novas técnicas científicas que interferem nas *coisas da vida*, não só nos chamados *casos-limites*, referentes ao início e ao término da existência humana, mas a todas as experiências genéticas que reclamam pela bioética. Refere-se a toda interferência direta no meio-ambiente como um todo, através da manipulação de agentes nocivos que poluem, alteram, interrompem e até destroem a cadeia do ecossistema, comprometendo toda a espécie de vida no planeta. Pela primeira vez, não só o homem se sente ameaçado, mas toda espécie de vida. Estabelece-se a necessidade de pensar ética e política não só a níveis da *polis*, entendida no sentido tópico ou localizado do Estado e do Direito em sociedades contextualizadas, mas no sentido universal da abrangência que tais problemas suscitam. Obvia-se que o *princípio - responsabilidade* pelo conteúdo e pela mentalidade quanto à relação do presente com o futuro se diferencia e quiçá se opõe ao *princípio-esperança*. De fato, se considerarmos de Ricoeur somente os aspectos positivos ou construtivos da esperança, mesmo assim a utopia de um novo amanhã, através da *imaginação criadora*, não pode escamotear a ameaça do futuro e não consegue se responsabilizar por ações sensatas, urgentes e eficientes, no presente. A premência exige um novo princípio que estabeleça a responsabilidade como prioritária para além de qualquer utopia e ideologia.

Ao contrário da utopia, o *princípio - responsabilidade* não escapa à ação, pois exige tanto a filosofia da práxis humana quanto à construção de práticas políticas, pessoais ou coletivas. Mais do que construir um código de ética ou de conduta moral para cada classe profissional ou para segmentos específicos da sociedade em função de sua atividade pública, o *princípio - responsabilidade* reconstrói o pensamento filosófico e a ação pessoal e societária como exigência ética imputável ao si mesmo para todos. Democratiza até a imputabilidade. Em qualquer patamar das sociedades democráticas em que o debate, mesmo do ponto de vista ideológico da legitimação do poder, expressa a conquista ou alimenta o imaginário do alcance da cidadania como participação, o *princípio - responsabilidade* se dá a partir de uma ética da argumentação. A escolha do *melhor argumento* implica em compreender e possibilitar que toda a sociedade e cada um de seus membros sejam capazes da ação argumentativa. Todavia, no interior desta meta se infiltra a utopia, pois não havendo um sujeito puro nem práxis imediata, as ideologias, as crenças, as convenções e as convicções se jogam no debate e elas fazem da discussão um ensaio inacabado de ação democrática. Desnuda-se o *conflito insuperável*, tão apreciado por Ricoeur.

Aceitamos que não *havendo sociedade sem metas é impossível uma sociedade sem utopia*. Ora, o *princípio - responsabilidade* tem como objetivo, ainda que não o único, de garantir o futuro da humanidade e do meio-ambiente como *novo imperativo categórico* para a ação eticamente aceitável. Mesmo sem

identificá-lo sem crítica e sem matiz com a utopia, não podemos negar que a responsabilidade, no contexto do futuro ameaçado, só se viabiliza enquanto modo novo de pensar os projetos e de atuar as metas de uma sociedade alternativa. Ora, tal sociedade alternativa, embora hodierna, não tem lugar exceto no imaginário utópico, alimentado e ativado pela dimensão simbólica dos padrões culturais que inclui o papel dos mitos e dos símbolos religiosos. Portanto, a meta tange e é tocada pela fronteira da utopia através do manancial do imaginário e do simbólico de uma sociedade alternativa porque diferente da anterior e, em grande parte da atual, em que a humanidade se responsabiliza e se sente imputada pelo que há de vir⁽¹⁶⁾.

O *princípio - responsabilidade*, no contexto da violenta ameaça que paira sobre o futuro, escancara a não coincidência entre o desejável e o realizável. Por isso, não há como excluir a dialética entre uma ética de cunho teleológico destinada à construção *da vida boa com e para outro nas instituições justas* e a moral de cunho deontológico, destinada à responsabilidade pelo outro, a exigir leis, interditos e punições. Por conseguinte, a inclusão da dimensão construtiva da utopia como *paixão pelo possível* se instaura entre o desejo e a

16-. Mongin comenta que o *princípio - responsabilidade*, na visão ricoeuriana, é o respeito pela posteridade ameaçada, fragilizada pela evolução das ciências e das técnicas, é a preocupação de preservar para as gerações futuras um *presente* que seja uma dádiva. Se o homem se tornou perigoso para ele mesmo e é perecível, a utopia deve se declinar ao presente para melhor proteger a fragilidade da posteridade; pois a utopia não é mais o princípio-esperança mas um princípio que muito mais se responsabiliza porque o presente pesa sobre a posteridade. Percebe-se o deslocamento: a utopia é menos a invenção de um futuro que salva o presente e mais a preservação do futuro pela ação responsável no presente. MONGIN, Olivier. **De la Justice à la Conviction**. VVAA. Entretien. Id., op.cit, pp. 83-84.

realização. Assim sendo, a capacidade humana de agir, motivada pelo *princípio - responsabilidade*, abre-nos um lugar para a esperança na medida em que as práticas responsáveis se efetuem. Caso contrário, tem-se uma esperança vazia ou sem consistência, aparentada com a utopia no sentido espúrio e patológico da palavra. Logo, a responsabilidade, em Ricoeur, ajuda e salva a esperança para que seja a expressão de um futuro melhor que se constrói através de práticas eticamente responsáveis e a esperança ajuda a responsabilidade a investir no possível dos contextos e das situações políticas, econômicas e culturais, no que tem de favorável e apesar do desfavorável à meta.

No nível do possível, a responsabilidade é a condição de possibilidade da utopia de uma sociedade alternativa que engendra o futuro e não o ameaça. Não é demais repetir que não sendo a responsabilidade a realização, mas o projeto ético em execução, projeta a modo de esperança, preenchida pelo imaginário utópico, a possibilidade de construir práticas efetivas não só em função do futuro, mas de sociedades alternativas hodiernas.

A utopia aparece como crítica à ideologia das instituições e da autoridade quando discute o poder em si e desvela a contingência da ordem. Esta função construtiva da utopia ao se aliar criativamente ao *princípio - responsabilidade* faz com que este produza mudanças estruturais e comportamentais. Estas são exigidas às instâncias dos poderes reguladores das políticas econômicas, científicas e técnicas para que atuem procedimentos em prol da manutenção da

vida, respaldados pelo Direito e pela Ética, inclusive os fatos inéditos e os casos de consciência. O *princípio - responsabilidade* alimenta a *paixão pelo possível* e é por ela alimentado. Ultrapassa até o limite do *impossível* naquelas circunstâncias em que a ideologia do poder, aliado à tecnocracia, institucionaliza a razão instrumental a serviço de uma política desenvolvimentista que rejeita a crítica, o julgamento ético e moral e se põe acima da ordem jurídica, quer o respeito à vida, quer os direitos humanos⁽¹⁷⁾.

Finalmente, o *princípio - responsabilidade* investe na capacidade do homem ser ético e reclama pela atuação desta capacidade. Porque o homem é capaz de ser responsável, pode ser imputável. Não estaria aqui o lugar mais profícuo da esperança? É possível crer tanto no futuro do meio-ambiente quanto no futuro do homem, pois a convicção a respeito de sua capacidade ética responde não só ao que *devo fazer*, mas ao que *me é permitido esperar*. Traduzindo em linguagem dialética, o que responsabilmente se deve fazer ou construir assinala para aquilo que é permitido esperar com lucidez.

¹⁷- A propósito, vale a observação de Mongin: Mais do que nunca a ação política deve ser valorizada, mais do que nunca o agir é posto à frente. Não é por acaso que Ricoeur reencontra o messianismo judaico, um messianismo menos escatológico, menos marcado pela realização de um **eschaton** que pela preservação do presente, pela manutenção e pela revelação do presente. ...o pensamento de Paul Ricoeur se recolhe na ação presente, confronta-se sem muitas voltas com a indeterminação democrática. MONGIN, Olivier. Id., p. 84

Retornando ao si, a atestação é também o reconhecimento do seu desejo pelo princípio-esperança e de sua imputabilidade pelo princípio-responsabilidade, enquanto é capaz de atuar e de ser afetado por ambos. O si se identifica com o princípio-esperança que ele reconhece e aceita como inerente na projeção do desejo para o qual tende, sobretudo, mediante a utopia da construção da vida boa e justa. O si aliado à esperança atua e é afetado também pelo dever, que lhe é inerente, através das normas do Direito e das máximas da Moral sem as quais não é possível a boa convivência em instituições justas, e inviabilizaria o exercício da liberdade em face ao mal, sobretudo a violência sempre presente ou insinuante.

O si também se identifica com o princípio de responsabilidade sem o qual o princípio-esperança se tornaria o não-lugar da falsa ilusão, tendo a função de utopia e até de ideologia em sentido patológico da expressão. Portanto, a atestação do si ética e moralmente imputável reconhece a afecção dos dois princípios a modo dialético e os atua na responsabilidade pelo presente para garantir a permanência do futuro pela duração da imputabilidade no tempo.

Capítulo III

O si mesmo e o outro no interior dos aspectos dialéticos e descontínuos do projeto ético de Ricoeur

Após nossa leitura de Ricoeur consigo mesmo, através do si e do outro, do princípio-esperança e o princípio - responsabilidade pela injunção da utopia e da ideologia respectivamente, resta prosseguir o caminho. Trata-se da mesma *via curta* que vai de Ricoeur a Ricoeur, proposta no segundo capítulo, a ser percorrida por nós, no interior dos aspectos dialéticos e descontínuos na totalidade de seu projeto ético.

O autor não autoriza compreender sua obra pelas categorias da evolução, da continuidade e da descontinuidade. Entende que cada um de seus livros é determinado por um problema fragmentário. Tal metodologia funda-se na concepção da filosofia como dirigida a determinados problemas ou a problemas delimitados de pensamento. Por isso, analisa seus livros como constituídos ou limitados por abordagens de problemas particulares, não como ruptura do pensamento, mas um laço de confronto. Confronto com algo que se lhe escapa e que se exorbita dele. Confrontação com sua própria autoria, ou seja, a

respeito de algo que se lhe torna obsidiante e que, por isso, se faz material para seu próximo assunto⁽¹⁾. Entretanto, chega a admitir uma continuidade peculiar a despeito de toda descontinuidade. A continuidade por repetição ou por um passo atrás. De fato, são muitas as repetições. Quer isto dizer que embora seu novo livro seja excêntrico em relação ao precedente, repete os assuntos encontrados, aflorados ou antecipados. O fragmento do primeiro se torna, por conseguinte, envoltório novo ou a totalidade⁽²⁾. Não haveria a possibilidade de enxertar uma leitura que aflore, além dos evidentes elementos dialéticos imprescindíveis para a compreensão do conjunto da obra alguns desvios ou descontinuidades também importantes?

1- RICOEUR, Paul. **La Critique et la conviction**. Entretien avec François Azouzi et Marc de Launay. Paris: Calman-Lévy, 1996, pp. 125-126.

2- Id., p. 127, François Bosse se interessa pelo lado biográfico de Ricoeur sob a categoria de sentido ao caracterizar a coerência da narrativa de sua vida como homem, filósofo e pensador. BLOSSE, F. **Paul Ricoeur**. Le sens d'une vie. ed. La Découverte, Paris, 1997. Em excelente artigo, Alexandre Derczansky apresenta os traços de continuidade de Ricoeur, sob a categoria de unidade da obra. Transcrevemos alguns destes traços que consideramos mais ilustrativos. Inicialmente, considera-o um viajante, pois cada obra é uma etapa suficiente por si mesma, havendo, porém, fidelidade à tomada de posição inicial que nunca necessita de se reafirmar. Todos os sentidos percorridos são viagens suficientes por elas mesmas... a continuidade é tal que não tem que ser afirmada ou precisada. DERCZANKY, A. **L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur**. In: VVAA. *Éthique et responsabilité*. Boudry-Neuchâtel, Suisse: La Baconnière, 1994, p.103. A fidelidade ricoeuriana consiste nas opções fundamentais que caracterizam sua atitude mesmo quando se ultrapassa. Ibidem. Não confunde os planos—religioso, filosófico e político— nem age por compensações, pois persegue a unidade e a dialética da síntese renovada. Id., p.104. Não reduz a filosofia à estética ou à teologia ou à política. Daí, a ausência do absoluto como referência característica desta atitude. Ibidem. Husserl é o ponto de partida de sua pesquisa filosófica. Jamais sucumbiu ao fascínio do nazismo, como Heidegger, e ao comunismo, como Sartre. Entretanto, tomou de André Philip a exigência ética do socialismo como esvaecimento do individualismo. Conjuga Agostinho e Aristóteles sem opô-los e sem fundi-los devido ao fundamento bíblico que desenvolveu do judaísmo como estrutura do pensamento. Id., p.104. Sabe enquanto cristão situar o que há de específico na mensagem cristã em relação ao filosófico, mas sabe também sublinhar o que há de fecundo na mensagem hebraico-judaica sem fazer uma prefiguração da mensagem cristã. Sabe pôr à luz a diferença para justificar sua originalidade enquanto cristão. (...) Sabe dar seu lugar à mística enquanto tal e à filosofia enquanto desencantamento da religião. Id., p.105. Persegue as exigências da honestidade. Trata-se da honestidade que sabe pôr em causa a existência mesma da fidelidade, se ela não passar pelo fogo purificador da honestidade. Id., p.106. Há três orientações fundamentais na obra de Ricoeur: o maciço hebraico, o escândalo do mal e a filosofia política. Id., p.108. Finalmente, há necessidades interiores que o guiam: o caráter inesgotável dos filósofos do passado que frequenta com assiduidade; a constatação que a filosofia não se esgota em si e, por isso, adquire competência pessoal quanto à psicanálise, à historiografia, à ciência política; a presença da análise ética cujos exemplos são fontes de contra exemplos, pois a ética procede de um discurso prescritivo em relação ao descritivo. Id., p.114-115.

Nossa leitura persegue tanto a intenção explícita ricoeuriana de interesses e da técnica metodológica que é a dialética recorrente e persistente e a continuidade por repetição ou por um passo atrás quanto à descontinuidade por omissão, superação ou simplesmente por falta de repetição. Seu ponto de partida é sempre o de interpretações opostas ou em confronto, por uma aproximação dialógica entre os contrários, mediante a análise e a reflexão, para atingir uma nova interpretação, fragmentária ou em aberto. Inclusive a partir da dialética consigo mesmo, o autor aplica a si a metodologia desenvolvida em seu discurso reflexivo e argumentativo sobre os temas e os autores escolhidos. Mantém-se na via longa da hermenêutica.

Envolve interlocutores que podem ser produtivos à autonomia do seu pensamento, apesar ou até devido às diferenças e às oposições, para alcançar denominadores comuns em prol do discurso responsável em favor da *vida boa* e como exercício efetivo de comprometimento sócio-político que inclui o outro nas instituições justas, ápice do seu percurso.

3.1- Hermenêutica como sistema de interpretação

Em **Da Interpretação**, Ricoeur define a hermenêutica como teoria das regras que governam uma exegese. Ela é a interpretação de um determinado texto ou de um conjunto de sinais que podem ser considerados textos como é o caso da psicanálise quanto aos sonhos. A hermenêutica é o processo de decifração que vai de um conteúdo e de um significado, manifestos, a um significado latente ou oculto. Ela é o sistema pelo qual o significado mais fundo é revelado para além do conteúdo manifesto. O problema do conflito de interpretações já é posto de vários modos, sobretudo, na noção de restauração do sentido e na atividade da suspeita que pedem uma filosofia reflexiva⁽³⁾.

Em **Conflito de Interpretações**, a filosofia é entendida como retomada hermenêutica dos enigmas ou dos símbolos que precedem seu discurso, envolvem-no e alimentam-no em três fases: a fenomenológica; a hermenêutica; a filosófica. A primeira compreende o símbolo como símbolo ou pela totalidade dos símbolos enquanto coerência própria sem se preocupar com sua verdade inerente. A segunda busca uma relação apaixonada e crítica com os símbolos cuja interpretação é aplicada a cada texto particular diante do qual o expectador

3- RICOEUR, Paul. **De l'interprétation**. Essai sur Freud. Paris: du Seuil, 1965, pp.16-44

desinteressado dá lugar a apropriação textual. Logo, a hermenêutica ainda não é reflexão. A terceira significa a elaboração do pensamento a partir e em conformidade com o símbolo, extraíndo-lhe um sentido que mova um pensamento autônomo ou reflexivo⁽⁴⁾.

Em **Teoria da Interpretação**, referindo-se à **Simbólica do Mal** e à **Da Interpretação**, nas quais define o símbolo mediante uma estrutura semântica de duplo sentido, afirma sua indecisão em abordar tão diretamente o problema sem considerar primeiramente a lingüística, pois existe no interior do símbolo algo não semântico e algo de semântico. Por isso, em descontinuidade com as obras anteriores, ele admite que exista no símbolo uma estrutura que não é puramente semântica à semelhança da metáfora. Haveria além do duplo sentido verbal também um duplo sentido não verbal⁽⁵⁾. Conclui com duas proposições contrárias: *Há mais na metáfora do que no símbolo; há mais no símbolo que na metáfora*. Há mais na metáfora porque ela traz à linguagem a semântica do símbolo, o que lhe permanece confuso. Há mais no símbolo porque mergulha suas raízes na experiência umbrosa do poder⁽⁶⁾.

4- Id. **Le Conflit des Interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: du Seuil, 1969, pp.292-296.

5- Id. **Teoria da Interpretação**. Lisboa: ed. 70, 1976, pp.57-58

6- Ibidem, pp. 88-81

Ricoeur dá um salto qualitativo em sua proposta hermenêutica na medida em que oferece uma teoria da interpretação que explica a unidade da linguagem em vista de sua diversidade de funções. Trata-se da linguagem enquanto obra, como vimos na Introdução, em que a possibilidade do discurso é a mesma do texto e o evento lingüístico é sempre submetido a polaridades dialéticas: evento e significação; sentido e referência; destinação e apropriação; explicação e compreensão; conjectura e validação.

Centrando-se na linguagem, a filosofia ricoeuriana já é hermenêutica no modo como reflete a realidade a partir de mitos, símbolos e textos em geral, seja dos filósofos seja dos pensadores de outras esferas do saber. Afirmá-la como hermenêutica criativa significa para nós considerá-la pela perspectiva do si mesmo como um outro. Quer dizer que a ipseidade com o mundo que lhe pertence é um texto aberto a interpretações.

3. 2. Confronto com a Hermenêutica do Si

A hermenêutica ricoeuriana, em **Conflito de Interpretações**, caracterizava-se pela tensão específica entre modos diversos e contrapostos de interpretação. Entendia a hermenêutica como exercício de suspeita e de meditação do sentido porque a concepção do sujeito que interpreta é conflitual e tensional. A hermenêutica é conflitante porque traz em si o segredo do conflito das interpretações, isto é, o Cogito. Portanto, o ponto de partida é o Cogito, precisamente enquanto é considerado centro dos conflitos. Em consonância, a filosofia é reflexão sobre si própria pela qual a posição do Si é a primeira verdade que se coloca a si mesma. Não pode ser verificada nem deduzida, pois é a posição de um ser e de um ato, de uma existência e de um pensamento: existo, penso. Existir é, então, pensar. Como tal verdade não pode ser verificada como um fato nem pode ser deduzida como conclusão, devia ser recolocada na reflexão. Logo, sua autopoisição é reflexão ou a primeira verdade⁽⁷⁾.

7. RICOEUR, Paul. **Les Conflits des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: du Seuil, 1969, p. 322

Embora detectemos o parentesco cartesiano desta abordagem, a filosofia reflexiva proposta por Ricoeur também aqui não se identificava com a transparência absoluta do sujeito. Aliás, tal transparência é considerada um mito, o que foi sempre rechaçada. Também a reflexão não era vista como sinônimo de intuição nem essencialmente crítica do conhecimento ou fundamento da moral, justificação da ciência e do dever. A reflexão era a apropriação do nosso esforço de existir. Antes de tudo, era a tarefa de igualar nossa experiência concreta à posição do *eu existo*⁽⁸⁾. Por isso, a filosofia da reflexão não seria entendida como sinônimo de filosofia da consciência. Aliás, também a consciência é tarefa.

Não sendo reflexão nem intuição nem transparência de si, a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser se torna interpretação, até pela impossibilidade de realizarmos o ato de existir fora dos signos opacos, contingentes e ambíguos. Daí, a relação de reciprocidade não só entre reflexão e interpretação, mas também entre Cogito e hermenêutica⁽⁹⁾.

Não segue a *via curta heideggeriana* de uma ontologia da compreensão que pergunta pelas condições do sujeito cognoscente para compreender um texto ou uma história. Pretende percorrer a *via longa*. Trata-se do extenso itinerário que expõe a manifestação do sentido, da verdade do ser na semântica, entendida em

8- Id., pp.322-325

9- Ibidem

sentido amplo, a incluir o estudo do símbolo com as psico-análises e as análises estruturais e o estudo da reflexão, adentrando na problemática contemporânea da linguagem. Apresenta uma filosofia do Cogito peculiar em que o sujeito se interpreta ao interpretar os signos, descobrindo-se através da exegese da vida como um existente que é colocado no ser, antes deste se pôr e até de se possuir, descobrindo-se como ser interpretado⁽¹⁰⁾. Não se afasta da atitude hermenêutica fundamental do seu itinerário filosófico.

Em **O si-mesmo como um outro**, expõe os motivos do título da obra no prefácio intitulado: *A questão da ipseidade*. Diz respeito a três intenções filosóficas que presidem os estudos: a intenção de marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito; a intenção de dissociar pelo termo *mesmo* duas significações da identidade, o *idem* e o *ipse* latinos; a intenção de apresentar a *identidade-ipse* como dialética da ipseidade e da mesmidade, isto é, do si e do diverso de si⁽¹¹⁾, como vimos no primeiro capítulo.

Dentro deste objetivo geral, visa a confrontar-se com as Filosofias do Sujeito e a ultrapassá-las. Como as Filosofias do Sujeito equivalem às Filosofias do Cogito também se confronta com elas, tanto na apologia quanto na destituição do Cogito⁽¹²⁾. Por isso, afirma a distância que separa sua hermenêutica do si das

10- Ibidem

11-. RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris. Du Seuil, 1990, p. 12-13

12-. Id., p.14.

Filosofias do Cogito, enfatizando: *Dizer si não é dizer eu. O eu se põe ou é deposto*⁽¹³⁾.

Julgamos que, embora possa ser considerado outro ao romper com toda a tradição das Filosofias do Sujeito, situando-se além da alternativa do Cogito e do anti-Cogito, tal rompimento é um *desvio* ou troca de caminho de um horizonte no qual reconhece sua proveniência e que não cessou de sempre colocar em questão. Portanto, é possível ver, mesmo no rompimento, no nível do interesse ou da preocupação, traços de continuidade porque a ipseidade é o segredo escondido na questão do próprio sujeito ou é o sujeito mesmo em questão. A ipseidade também é sede ou raiz dos conflitos. No entanto, o desvio se insere na dialética consigo mesmo numa espécie de confronto com seu itinerário para encontrá-lo no nível do si como atestação ou reconhecimento. Ora, o si situa-se na subjetividade.

¹³- Id., p.30. Domenico Jervolino conhece a propensão ricoeuriana de sublinhar os momentos de ruptura e de novidade de seu itinerário, mas afirma a coerência e a continuidade de seu pensamento: *Esta atividade ininterrupta, este perseverar na interrogação e na pesquisa, não é um caráter extrínseco à obra de Ricoeur, mas o modo com o qual encarna na sua vida a escolha da 'via longa', a idéia de uma inestancável 'busca de sentido.'* JERVOLINO, D. **II Cogito e l'ermeneutica**. Marietti: Genova, 1993, pp.156-157. Constata que em **Soi-même comme un autre**, rompe não só com a versão idealística da fenomenologia, mas com toda a tradição do Cogito. Entretanto, chama a atenção que o próprio Ricoeur acrescenta a impossibilidade de prescindir do sujeito, ainda que despido de sua auréola de fundamento último na relação de ipseidade, alteridade e sociabilidade. Id., p.168. Assim sendo, interpreta que se trata de uma espécie de *retractatio* agostiniana, na medida que *retrata a questão do sujeito, superando-a, transformando-a e dando-lhe uma expressão mais adequada na questão da ipseidade.* Id., p.170. Contudo, Jervolino discorda de Ricoeur quanto ao relacionamento entre a questão do sujeito e a questão da ipseidade. Avalia que Ricoeur para não confundir a ipseidade com a subjetividade não observa e não valoriza o nexo entre ambas. Por isso, pergunta: *Mas, não confundi-la significa talvez negar um nexo essencial e tal nexo é só de caráter negativo?* Id., p.181 Mais convincente é a intervenção de Greisch: *Nós poderíamos dizer que a "hermenêutica do si" corresponde a nova tentativa de dar sentido à idéia do "cogito ferido" cujos traços releva em todas as obras anteriores... Que o "si" seja com efeito uma expressão do "cogito ferido" torna-se claro mais tarde no décimo estudo onde a dialética da ipseidade e da alteridade supera plenamente seus efeitos com a tese que a "alteridade não se acrescenta de fora à ipseidade, mas pertence à manutenção de sentido e à constituição ontológica da ipseidade". Trata-se, então, de explicar estas diferentes figuras fenomenológicas ... "do trabalho da alteridade no coração da ipseidade". ...o termo "atestação"... apresenta-se então como "atestação ela mesma ferida", pois a alteridade se liga à ipseidade e é atestada somente nas experiências díspares,*

Com efeito, a hermenêutica do *si* coloca a pergunta *quem?* a qual nunca se cessa de responder e a qual Ricoeur sempre retorna. Recorre ao tríplice movimento dialético: dialética da reflexão e da análise; dialética do *idem* e do *ipse*; dialética do si e do outro. Propõe a responder às quatro modalidades da pergunta quem: *Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é descrito? Quem é o sujeito moral da imputação?* Obedece nos estudos deste subconjunto ao desvio da reflexão pela análise, de modo que as determinações éticas e morais da ação trabalhadas como predicados de um novo gênero, e sua relação com o sujeito da ação é vista como nova mediação no caminho e volta para o si mesmo⁽¹⁴⁾, como indicamos nos capítulos anteriores quando perguntávamos pelo que é o si e quando a ele retornávamos para que não fosse esquecido como questão fundamental sempre recorrente.

Jervolino admite que Ricoeur esteja a fazer uma *epoché*, tomando distância de si, por uma estratégia de deslocamento e de descentramento para olhar e perceber melhor em perspectiva ou para reaproximar-se do sentido daquilo se toma distância⁽¹⁵⁾. Entretanto, confessa que se trata de libertação: *libertei-me do*

segundo a diversidade de enfoques da alteridade". GREISCH, J., **Vers une hermenéutique du soi**. In: VVAA. *Éthique et responsabilité*. Paul Ricoeur. ed. La Baconnière: Boudry - Neuchâtel, Suisse, 1994, pp. 156-157. Também François Dosse defende a idéia que Ricoeur em **O si-mesmo como um outro** faz um retorno reflexivo sobre o sujeito. Acrescenta: *Este retorno não é nada daquele do "ego" transparente a ele mesmo, em posição de domínio*. DOSSE, F., **Le plus court chemin de soi à soi passe par autrui**. In: Paul Ricoeur. *Le sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 1997, p. 618. É um novo tipo de certeza que se trata de definir. É a que intervém na noção de atestação. Id., p.622. Cita o próprio argumento de Ricoeur: *A crença, como forma de confiança, impede o 'cogito ferido de obscurecer-se' como 'cogito partido' sob o efeito da suspeita. O ser-si se define, pois, ao fim do percurso, com um engajamento ontológico da atestação, sempre em posição de horizonte de expectativa: 'A atestação é a segurança –a crença e a confiança- de "existir" no modo da ipseidade'*. Ibidem.

14- RICOEUR, P., op.sup.cit., p.30

15- JERVOLINO, D., op. cit., p.183

peso da discussão que opunha o Cogito exaltado, segundo Descartes, e o Cogito humilhado, segundo Hume e Nietzsche, e que terminava na atestação por si mesmo do cogito ferido... ora há de mais, ora há suficiente⁽¹⁶⁾. Liberto da atestação que o reconhece, longe de ser puro ou fundamento, como sendo um outro na sua relação com a alteridade que o constitui. A atestação diz a verdade da ipseidade. Diz que o si é verdadeiro, inclusive como pólo de conflito. Portanto, o si é descoberto ou desvelado na mesma via da crítica do Cogito. É isto que conta.

Como expusemos no primeiro capítulo, o novo confronto estabelecido por Ricoeur pela mudança de percurso ou pelo *desvio*, esclarece as dimensões éticas e morais de um sujeito a quem a ação, boa ou não, feita por dever ou não, pode ser imputada. De fato, a dialética do si mesmo e do outro encontra seu pleno desenvolvimento nos estudos colocados sob o signo da ética e da moral⁽¹⁷⁾.

17- Id. *Soi-même comme un autre.*, p. 30

16- RICOEUR, P., *La critique et la conviction.*, p. 140

3. 3. Filosofia e projeto ético

Em **Conflito de Interpretações**, Ricoeur entendia a filosofia como projeto ético, no sentido spinozista, pois se filosofa para buscar a liberdade e a felicidade. Portanto, a filosofia tem a ver com o desejo humano de ser livre e de ser feliz que Spinoza define como *conatus*, o mesmo que *esforço para existir e desejo de ser*. Fazendo sua a intenção spinozista, a reflexão filosófica se torna sinônimo de ética, antes de se tornar crítica da moralidade, pois seu objetivo é o de *apreender o ego no seu esforço para existir e em seu desejo de ser*. Daí, a reflexão filosófica estar aberta não só a tudo que o homem pensa e reflete, mas a tudo o que o homem é e faz enquanto existência, na ampla perspectiva da realização do desejo e do esforço. Tal esforço tem a ver com o *Eros* ou o amor enquanto desejo do outro, algo que não se tem e se quer para ser feliz. Este nada no centro da existência faz do esforço um desejo. Tal estrutura originária da raiz da ética é a busca constante de algo vital como realização de si⁽¹⁸⁾.

A continuidade não é mantida com o *conatus*, aparentemente, na perspectiva teleológica da ética, tal como é elaborada em **O si-mesmo com um outro**, pois ao abordar as implicações ontológicas das investigações sobre a hermenêutica do si, é feita alusão a Spinoza. De fato, o referido filósofo

18- RICOEUR, P., **Les Conflits des Interprétations**, pp. 324-325.

continua presente em seu horizonte, mesmo sem ser citado na *pequena ética*. Afirma que, como acentuamos no primeiro capítulo, o *conatus* é outro revezamento entre a fenomenologia do si, agindo e sofrendo, e o fundo efetivo e poderoso do ser sobre o qual se destaca a ipseidade na ontologia aristotélica.

Pela exegese da ética aristotélica retoma a dimensão teleológica como sendo a perspectiva da *vida boa com e para o outro nas instituições justas*. Confessa que quase não tem escrito sobre Spinoza; porém, ele não deixou de acompanhá-lo em sua meditação e ensino. Após resumir os principais temas spinozistas centrados na noção de *vida*, admite a impossibilidade de se esquecer que a passagem das *idéias inadequadas que formamos sobre nós mesmos e as coisas às idéias adequadas*, ela significa a possibilidade de sermos verdadeiramente ativos. Esta conquista da atividade, *sob a égide das idéias adequadas*, é que faz da obra de Spinoza uma ética⁽¹⁹⁾. Não faria também da obra de Ricoeur um projeto ético?

Em verdade, a ética ricoeuriana mantém contato com a intenção spinozista no projeto e na busca de adequar as idéias, enquanto reformulação e reconstrução do pensamento, na dialética, na descontinuidade ou no desvio. Ainda mais porque é assinalada pela ascense da hermenêutica do discurso em que

19. RICOEUR. P., *Soi-même comme un autre*, pp. 365-366

a virtude está na justa medida, adquirida pelo exercício habitual do confronto para atingir o objetivo consensual. Enquanto conflitante e consensual, o si é capaz de ser ético como, aliás, de ser imputável.

3.4. Reflexão filosófica e Interpretação criadora dos símbolos religiosos

Em **Conflito de Interpretações**, a *via longa* é a inclusão do confronto de interpretações opostas na elaboração da ética do *desejo de ser e do esforço de existir*, considerando a hermenêutica dos símbolos religiosos. Por isso, descreve a possibilidade da ética a partir da *simbólica do mal*, mediante a demitização da culpa e da acusação e a abertura ao querigma cristão da liberdade e da esperança. O trajeto descritivo se dá mediante o imperativo categórico de Kant e a substituição da Lei antiga pela Promessa futura, conforme a interpretação do apóstolo Paulo quanto ao querigma. Deste modo, aproxima os opostos. De um lado, o mito. De outro, a fé que, embora possua pretensões históricas, se serve da linguagem mitológica conforme depreende do método histórico-crítico de Bultmann. Como o mito e a fé se situam dentro da esfera hermenêutica do religioso, aproxima duas interpretações opostas: a psicanálise da religião e a fenomenologia da religião. Para isto, introduz Freud, opondo seu método ao de Kant, para propor com a inspiração bultmanniana a demitização da acusação, da culpa e do mal, pois onde o método kantiano discerne uma *estrutura primitiva e irreduzível*, o método psicanalítico discerne uma *instância adquirida*⁽²⁰⁾.

20. Le Conflit des Interprétations, pp. 336-247. A necessidade de pensar por trás, a partir e em conformidade com os símbolos advém da substância deles ser indestrutível, constituindo-se um fundo revelador da palavra que habita os homens, como aprecia afirmar: *O mito dá a pensar*. Extrai do símbolo um sentido que põe em movimento o pensamento, mas nem supõe um sentido já presente, oculto, dissimulado, recoberto nem cai na interpretação alegorizante, gnóstica ou dogmática. Trata-se, pois, de interpretação criadora a respeitar o enigma original dos símbolos, deixando-se ensinar por eles, mas a partir deste ensinamento, promover e formar o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. Em

Na dialética entre a utopia e a ideologia delinea o poder permanente do símbolo, constitutivo da cultura e atuante no funcionamento ideológico e utópico. Demonstra que a existência e a ação sempre são regidas por padrões culturais fornecedores de símbolos que as explicam, criticam ou justificam. Como abordamos no segundo capítulo, tais símbolos culturais sendo retóricos impregnam o discurso utópico e ideológico, em todos os seus níveis e funções.

Em **O si mesmo como um outro** é posta entre parênteses na *pequena ética* as convicções que o ligam ao simbolismo da fé bíblica. Ele o faz como diz, *consciente e resolutamente*, para se ater com exclusividade a um discurso filosófico autônomo⁽²¹⁾. Portanto, nenhuma continuidade com o projeto em que ele se abria ao querigma que dá a pensar. Nenhuma continuidade em termos porque, como já insistimos, mesmo em **Conflito de Interpretações** o querigma era pensado a partir de um discurso filosófico autônomo. Por isso, este é o

outras palavras, trata-se de um pensamento ao mesmo tempo ligado e livre na imediatidade do símbolo e na mediação do pensamento. A introdução, na ética do desejo, à abertura ao querigma, porque também a *fé dá a pensar*, implica na conseqüente liberação de seu potencial simbólico desmitologizado e na autonomia de um pensamento responsável. Tal procedimento constitui uma das peculiaridades de Ricoeur.

21- Soi-même comme un autre, p. 36. François Dosse faz uma análise perspicaz: *Modelo de exigência, Ricoeur oferece à sua biografia um enigma que não tem resposta, mas simplesmente hipóteses sobre o modo como concilia suas convicções religiosas protestantes com seu rigor racional filosófico. Se ele evoca quanto a isto alguma esquizofrenia, é que este dito espiritual revela mais seu senso de humor do que uma personalidade dividida. Ele terá sempre vivido esta tensão de maneira difícil, expondo alternadamente sua fé às exigências da razão e ao extremo as suas convicções profundas. Desde o início, o jovem protestante que via na filosofia um grande desafio a sua crença, este diálogo interior jamais cessou. Esta tensão o conduz aos limites do agnosticismo. Ele está na base de sua dupla criatividade, a de um crente diferente porque pé filósofo e a de um filósofo diferente porque é crente. Em todo momento quando é filósofo cristão, permanece sempre um cristão filósofo. O mesmo nível de exigência bem se lhe atesta tanto no plano confessional, exegético de sua vida, quanto no plano filosófico. Esta preocupação de evitar os perigos da confusão, como os da separação entre dois domínios tão essenciais de sua existência lhe permitirão uma constante vigilância. Busca sempre ultrapassar os dilemas redutores, as posições proeminentes (em "surplomb"), pretendendo deter o saber absoluto, as múltiplas tentações de adesões negativas. DOSSE, F., Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. Paris: Ed. Découverte, 1997, p.12.*

motivo pelo qual afirma que a exclusão do querigma na *pequena ética* seja *discutível e lamentável*, pois não anularia sua autonomia filosófica⁽²²⁾. Apesar disto, vê a exclusão necessária para não comprometer a posição do leitor, seja de rejeição, seja de aceitação ou de suspensão à fé bíblica. Entretanto, não exclui no nível das motivações que suas convicções de fé tenham ficado sem efeito sobre o interesse que o leva a certos problemas e ao conjunto da problemática⁽²³⁾. O si não é puro. É intencional, explícita ou implicitamente interessado.

Sustenta o ascetismo do argumento que julga manter toda a sua obra filosófica. Trata-se do argumento cuja nomeação efetiva de Deus está ausente e toda questão sobre Deus, enquanto filosófica, permanece numa suspensão agnóstica mesmo quando realiza uma investigação ontológica por cuidar de não se permitir nenhum amálgama ontoteológico⁽²⁴⁾. O motivo principal sobre a exclusão de qualquer abertura à fé, na *pequena ética*, está presente mesmo

22- **Soi-même comme un autre**, p. 36

23- *Id.*, pp. 345-409.

24- *Id.*, pp.36-37. Joseph O'Leary reconhece a atitude filosófica independente de Ricoeur em face aos temas teológicos que discute ou analisa: *Ele evita refazer o trabalho dos teólogos... Mesmo deixando-se levar por um movimento extático que lhe permite se ultrapassar, o pensamento filosófico permanece senhor dele mesmo. (...) Se o filósofo interpreta a Bíblia, não procede do 'ex fide in fide' (Rm 1, 17), mas antes de tudo do símbolo ou do texto que dá a pensar à apreciação reflexiva do seu sentido. Nem o início nem o fim deste trajeto supõem um ato de fé.* O'Leary, J. **L'herméneutique théologique et ses sens philosophiques**. In: VVAA., Paul Ricoeur. *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: du Cerf, 1971, p. 102. Greisch reconhece a paixão devotada de Ricoeur por problemas religiosos e não admite que produza propriamente uma filosofia da religião, mas uma filosofia religiosa. Trata-se de um *filósofo que se confessa ou se descobre crente, aderindo a uma crença determinada...é sempre na ótica do sujeito em ato de adesão a um sistema de crença, ou do sujeito convocado por uma Palavra que o interpela, que o filósofo aborda os problemas religiosos*. Entretanto, Greisch defende que Ricoeur *fornece-nos todos os elementos que permitem construir um modelo hermenêutico de filosofia da religião*. GREISCH, J. **La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion**. In: VVAA., *op.sup. cit.*, p. 314. A explicação de Greisch é bastante elucidativa: *O filósofo e o teólogo são, um e outro, operadores do conceito, ainda que trabalhem com conceitos diferentes. O primeiro interlocutor do filósofo não será mais agora o teólogo ao qual muito se assemelha, porque, igual a ele, está submetido à exigência especulativa, mas primeiramente o exegeta bíblico, homem vindo de outro lugar.* *Id.*, p.333

quando se apóia numa exegese bíblica pela qual fundamenta sua interpretação do *Grande Código* em suas análises sobre a Regra de Ouro⁽²⁵⁾.

Ricoeur se defende contra a acusação de criptoteologia em seus escritos filosóficos, precavendo-se de destinar à fé bíblica uma função criptofilosófica de dar soluções definitivas às aporias que a filosofia multiplica na ocasião do estatuto da *identidade-ipse* aos planos prático, narrativo, ético e moral⁽²⁶⁾. Se o motivo principal acima exposto, coloca-o em descontinuidade de conteúdo em **O si-mesmo como um outro**, o segundo motivo de caráter mais defensivo configura-o na continuidade de intenção a perpassar coerentemente todo seu interesse de uma filosofia responsável e autônoma, a incluir o projeto de **Conflito de Interpretações** com sua *via longa*.

Concilia a diligência de um trabalho filosófico e de um trabalho de reflexão de ordem religiosa, distinguindo a *polaridade entre a convicção e a crítica*. Entretanto, concorda que nem tudo na filosofia seja simplesmente crítica em contraposição à convicção religiosa, pois esta também possui sua dimensão crítica⁽²⁷⁾.

²⁵- **Soi-même comme un autre**, p. 37

²⁶-Ibidem. Alain Thomasset estuda extensivamente a obra de Ricoeur para extrair-lhe uma contribuição à ética filosófica e à teologia moral. Entretanto, reconhece que Paul Ricoeur é filósofo. Não é teólogo nem moralista. Como filósofo se interessa por questões referentes ao agir humano e às relações entre a filosofia e a fé cristã. Por isso, Thomasset explicita as articulações e as distinções devidamente elaboradas por Ricoeur quando transita por estes tópicos. THOMASSET, A. **Paul Ricoeur. Une poétique de la morale**. Presses Universitaires de Louvain, Belgique, 1966.

²⁷- RICOEUR, Paul. **La critique et la conviction**. Entretien avec François Azouzi et Marc de Launay. Paris: Calman-Lévy, 1995, p. 211.

Para além da consideração de elementos críticos e não críticos, tanto na filosofia quanto na convicção religiosa, o certo é que admite a diferença e a independência entre a razão filosófica e a convicção, apontando para o modo próprio de sua metodologia filosófica que prioriza a *razão reflexiva em constante processo de hermenêutica*, sem deixar-se levar pela ambição de autofundamentação no Cogito ou no ontoteologismo metafísico. Portanto, constatamos a continuidade ricoeuriana de polarizar a crítica e a convicção, mas articulando-as dialeticamente, priorizando a hermenêutica da razão, na *pequena ética*, mesmo quando visa à descontinuidade de abrir-se ao querigma bíblico.

3.5. O mal como questão

Na *pequena ética*, não há continuidade com a *simbólica do mal* como foi apresentada na **Filosofia da Vontade** e em **Conflito de Interpretações**⁽²⁸⁾, por razões já lembradas de afastamento do querigma, porque a *via longa* da hermenêutica dos mitos e da psicanálise foi totalmente percorrida e, sobretudo, pela mudança surpreendente de enfoque pelo qual aproxima dialeticamente duas tradições éticas historicamente opostas: a deontológica e a teleológica, uma centrada no dever e a outra no desejo. Inclusive aproxima a tradição deontológica que outrora com tanto rigor afastara. Na **Filosofia da Vontade**, através da culpabilidade mergulhava nas profundezas da angústia da alma e a finitude culminava na morte como angústia derradeira para afirmar que há sempre algo de trágico na esperança.

28- RICOEUR, Paul. Cf. **Philosophie de la Volonté**, II, Finitude et Culpabilité. Paris: Aubier, 1960, 1988; **Le Mal**-Um Défi à la Philosophie et à la Théologie. Genève: Labor et Fides, 1986. A propósito, é consistente o comentário de Delacampagne: *...as questões clássicas de que partia seu trabalho –como se pode querer o mal; o que é a má-fé; qual é o sentido de um ato involuntário- o levam a explorar, por trás da camada superficial da consciência, as profundezas do inconsciente individual, assim como as do universo simbólico, no qual as grandes religiões tentam expressar o problema do mal. É assim que encontra, simultaneamente, a psicanálise e a hermenêutica. De ambas, tira a idéia de que a realidade humana é, antes de tudo, constituída de “signos”, cuja decifração é na verdade interminável....* DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no século XX**, Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 236

Em **Conflito de Interpretações**, a questão do mal a partir da hermenêutica dos mitos bíblicos da origem e do fim era vista como ponto de partida para ser ponto de chegada cuja explicação estaria mais à frente do que atrás. O mal, considerado à luz do querigma, servia de condição de possibilidade de um desejo de liberdade, mediante a opção pelo *desejo de ser e o esforço para existir*, em substituição ao imperativo categórico kantiano do dever pela crítica paulina da Lei em função da gratuidade da graça aberta ao futuro da esperança.

Kant servia na medida em que pelas especulações em torno do *mal radical* ensejava a conexão da problemática do mal com a realidade efetiva da liberdade aberta a uma possível regeneração como conteúdo da esperança. Então, Ricoeur concluía que *o mal e a esperança são solidários*, pois *o mal nasce na senda da totalização* e só aparece na *patologia da esperança* como perversão inerente à problemática da realização e da totalização. Finalizava, afirmando kantianamente, que *a verdadeira malícia do homem só aparece no Estado e na Igreja enquanto instituições da congregação, da recapitulação e da totalização*.

A descontinuidade, na *pequena ética*, advém da utilização do imperativo categórico do dever, posto na instância da moral, a ser articulado e não mais excluído da ética do desejo da *vida boa*. Advém das afirmações kantianas que *a inclinação ao mal afeta o livre arbítrio e que o mal radical corrompe o fundamento de todas as máximas*. Então, se pergunta sobre a necessidade

da ética assumir os traços da moral. Chega pela via do mal ao ápice da descontinuidade pelo uso da dialética de tradições historicamente opostas. Todavia, se mantém na continuidade de perceber no mal uma *provocação filosófica instigante* à hermenêutica dos conflitos quando estes suscitam a necessidade da sabedoria prática em ordem à decisão.

A filosofia ou a razão é provocada pelo mal devido à tragédia e à violência. Não mais é o mal que dá a pensar através da interpretação das narrativas dos mitos, mas é o mal real que faz o si pensar e agir diante da injunção do sofrimento do outro, em consonância com Lévinas. Este mal é recolocado pela dimensão trágica da existência mediante a violência e as ameaças à duração temporal do planeta e da humanidade a exigir o princípio-responsabilidade. Por isso, o mal aproxima a moral da ética a exigir a dialética entre a tradição deontológica e a teleológica. Seja como for, a constância à relevância do mal enquanto conflito radical constitui também uma peculiaridade ricoeuriana, de sorte que o tema provoca sua filosofia, ao contrário da opinião que, por não ter explicação racional, é da competência religiosa. Entretanto, mais do que descrevê-lo e explicá-lo, pretende enfrentá-lo e confrontá-lo com o princípio - responsabilidade. Quer dizer que o mal é questão de ética e não de teodicéia⁽²⁹⁾.

29- Cadorin salienta, em Ricoeur, o mal como aporia, ou melhor, “o caráter aporético do pensamento sobre o mal”. CADORIN, Severino. **O Mal**. Interpretação de Paul Ricoeur. Rio de Janeiro: Sotese, 2001, pp.202-203. Quanto ao mal moral, a avaliação de Cadorin é a seguinte: “O moral é a ação do homem, enquanto ela mantém uma relação de um ente humano com outro ente; o mal é a ação do homem enquanto ela causa dor, sofrimento, prejuízo e dano do outro. Assim, o mal é um subconjunto, ou uma subcategoria do moral, enquanto representa o desrespeito ao outro, em termos físicos, psíquicos, racionais, políticos, religiosos, sociais e culturais”. Ibidem.,p. 197.

3.6. Aproximação de opostos

A distinção entre Ética e Moral é convencional, pois nada impõe diferença, seja pela etimologia, seja pela história do uso dos termos que remetem à idéia intuitiva de costumes com as conotações do que é tido como bom e do que se impõe como obrigatório. Portanto, a distinção ricoeuriana é pura opção. No primeiro capítulo sublinhamos tal distinção.

A ética designa a perspectiva de uma *vida boa realizada* e diz respeito à herança aristotélica ou à perspectiva teleológica. A moral designa as normas com sua pretensão à universalidade, por efeito de constrangimento. Diz respeito à herança kantiana ou à perspectiva deontológica. Livre e criativamente foram estabelecidas relações entre ambas as heranças em atenção aos textos das duas tradições, mas sem preocupação com a ortodoxia nos seguintes termos: o primado da ética sobre a moral; a necessidade, para a perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma; a legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, quando a norma conduz a impasses práticos. Nesta hipótese de trabalho, a moral é efetuação limitada, mas legítima e indispensável da perspectiva ética, e a ética envolve a moral.

Foram, pois, estabelecidas relações de subordinação e de complementaridade entre ambas as heranças⁽³⁰⁾.

Em continuidade com **Conflito de Interpretações**, a *pequena ética* não abdicou da perspectiva teleológica, ainda que adquira conteúdo mais preciso e concreto ao que outrora era apenas vagamente chamado de *desejo de ser e esforço para existir*, e se conduzia pelo princípio-esperança. A ética é apresentada como desejo de construção da *vida boa com e para o outro em instituições justas* e em vinculação dialética de subordinação e de complementaridade recíprocas com a moral do dever, e se deixa conduzir pelo *princípio-responsabilidade* em articulação com o desejo. Portanto, a diferença se dá pela mudança de enfoque quando o ser e o existir se concretizam na *vida boa* cuja ética implica a moral e vice-versa, inclusive requer a *sabedoria prática em situações conflitantes* que exigem decisão. Aqui se perde a continuidade.

Sem negar a ruptura, acentuada em **Conflito de Interpretações**, do formalismo kantiano com a tradição teleológica e a eudemonista, são marcados os traços pelos quais o teleológico encaminha-se para o formalismo, e é

³⁰-RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**, pp. 200-201. Luiz Bernardo entende que os debates pós-hegelianos no campo da ética se perfilam em diversas tendências que se agrupam em torno da dupla herança aristotélica e kantiana. Referindo-se a Ricoeur afirma: *Opondo-se às heranças, surge a distinção entre a “ética”, enquanto busca do bem-viver, e a “moral”, enquanto articulação desta busca em normas caracterizadas pela pretensão de universalidade e pelo efeito da obrigação* (ARAÚJO LEITE, Luiz Bernardo. **A Ética comunicativa segundo Habermas**. In: VVAA. *Ética*. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAP, 1977, p. 180). Em verdade, Ricoeur se serve da dialética, aproximando os contrários ou reconhecendo seus pontos de contato. A propósito, vale muito a observação de Manfredo: *A dialética trabalha sempre com idéias que, num primeiro nível, aparecem como opostas e excludentes. Mas os opostos possuem um denominador comum e é exatamente este denominador comum que a dialética explicita como unidade de opostos* (ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Ática, 1995, p.117, nota 6.

conectado o deontológico da moral ao teleológico da ética. De certo modo, verifica-se uma outra *via longa*. Trata-se do percurso que fundamenta a *vida boa*, ancorado na práxis, pela teleologia interna à práxis como sendo seu princípio estruturante até submeter seu projeto ético à prova da norma, mostrando que os conflitos do formalismo conduzem da moral à ética.

A via ricoeuriana é a discussão do agir humano, através da hermenêutica do confronto entre as diferenças que são inúmeras e conflitantes para alcançar a justa medida na relação entre o mesmo e o outro, o próximo e o distante. A interioridade do si inclui a distância do outro, como condição de possibilidade para atingir a proximidade de ambas. A dialética do próprio, do próximo e do distante é conduzir-se pela via longa da hermenêutica que conduz à vida boa em instituições justas pelas regras da discussão pública da comunidade organizada ou democrática.

A aproximação de opostos está presente também na hermenêutica da dialética entre o princípio-esperança e o princípio - responsabilidade, tal como vimos no segundo capítulo. Indica que o desejo de ser e o esforço de existir se dirigem para a ação imputável no presente que garante a permanência da vida e do futuro do homem. Logo, a teleologia do desejo da vida boa se torna construção ética permanente e vigilante da polis.

3.7. Considerações

O *desvio* pela filosofia analítica é o motivo principal da descontinuidade que direciona Ricoeur para a hermenêutica do si, como se apresenta em nosso primeiro capítulo. Confronta a filosofia analítica com a hermenêutica pela analítica da ação e pela dialética entre a *identidade-idem* e *identidade-ipse*. O desvio e a descontinuidade são o confronto de Ricoeur consigo mesmo. Muitas vezes é a dialética no interior de seu projeto.

O *desvio* pela filosofia analítica se dá pelas determinações éticas e morais da ação, através das categorias do bom e do obrigatório, aplicadas ao sujeito a quem *a ação, boa ou não, feita por dever ou não, pode ser imputada*. A *autonomia do si* é conectada com a *solicitude para com o outro* mais próximo e com a *justiça para cada homem*, sobretudo nas instituições.

O contato com a problemática trazida, em grande parte, pela filosofia analítica anglo-americana é o principal motivo da mudança de rumo. Por ela e pela analítica de Apel e de Habermas, incorporou novos conflitos de interpretação. Há o debate estabelecido entre universalistas e contextualistas. Os primeiros constroem uma concepção normativa e universalista da ética ou da moral numa direção neokantiana. Foram incorporados na interlocução através

de Habermas, Rawls e Apel. Os demais se põem na posição oposta, em geral devido à direção neoaristotélica, e porque reivindicam a necessidade de se abordar os temas éticos ou morais a partir da interpretação das práticas, das tradições e dos padrões existentes nas culturas e não de princípios válidos universalmente. Foram incorporados na interlocução através de Taylor e MacIntyre.

No interior deste amplo debate com matizes diversos entre uns e outros, ainda há conflitos. Há o confronto em face ao desafio comum do pluralismo nas sociedades modernas a reorientar a discussão filosófica para a busca de consenso ético diante da dissensão substantiva quanto aos valores e aos bens a serem distribuídos. Trata-se de excluir tanto o realismo ético ou moral quanto seu ceticismo. O realismo é reconstruído sobre o fundamento da razão objetiva através dos meios pós-metafísicos, enquanto o ceticismo reduz a moral ao individualismo dos sentimentos, dos desejos e das decisões arbitrárias, baseadas em convenções ou convicções.

Finalmente, há o conflito entre a *primazia do justo sobre o bem*. É a discussão proposta tanto por Rawls quanto por Habermas, apesar da diferença de procedimento entre ambos. Há também a primazia do *bem sobre o justo*, própria de MacIntyre. Na discussão assumida entre o universalismo de Rawls e o contextualismo de Walzer, Ricoeur encontra as teses comunitaristas, sobretudo a da *igualdade complexa* em função da *diversidade de bens a serem distribuídos*,

possibilitando que introduza a perspectiva teleológica no procedimento. Deste modo, a justiça também se torna um dos lugares ricoeurianos de articulação dialética entre a dimensão teleológica da ética e a deontológica da moral. Em qualquer nível da tríade, a *vida boa* sempre se conjuga com a urgência do justo, na ética, na moral e no direito porque se trata do si mesmo que inclui o outro, portador de um rosto, e o outro anônimo da justiça nas instituições.

Os traços dialéticos recorrentes da obra de Ricoeur, a continuidade, o desvio e a descontinuidade estão em função do conteúdo de idéias mais adequadas segundo o modo de dizer spinozista. Tal procedimento reconstrutivo faz de sua obra uma ética, no sentido denso da palavra. Do ponto de vista do si mesmo, indica a possibilidade de uma ética narrativa do início até o fim do percurso do intelectual e filósofo. É atitude ética o confronto consigo e a atestação do si mesmo como sendo o reconhecimento do outro em suas múltiplas assimilações de influências recebidas e admitidas. Do ponto de vista da ipseidade, é atestação da verdade do si conflitado e conflitante, passivo e ativo, capaz de ser ético e imputável. É a capacidade do ser si construtivo em função das figuras do desejo que o constitui.

Conclusão

A crítica discordante de Jean-Marc Ferry, no final do primeiro capítulo, indicava a prioridade ricoeuriana dada ao registro narrativo e interpretativo em detrimento do discurso reconstrutivo, próprio da contemporaneidade. Insistia que, sem a reconstrução discursiva, enquanto ela é um processo intersubjetivo e cooperativo e conflitante, as repressões cometidas nas comunicações anteriores se repetirão. A teoria narrativa da ética, além de funcionar como egocêntrica, não se disporia a reconhecer o outro.

Independentemente da ingenuidade que o registro reconstrutivo em ética sem outras variantes inclusive a má vontade seja um antídoto eficaz contra o retorno de comunicações repressivas, parece-nos evidente que a discordância apontada não atinge a *pequena ética*. Embora não objetive a reconstrução como registro, sobretudo na ética narrativa, o discurso reconstrutivo é inerente ao si e ao modo ricoeuriano de filosofar. Ele está presente enquanto capacidade e atividade.

Na verdade, Ricoeur prefere a justa medida, afastando-se de qualquer hipérbole de convicção, seja por meio de ideologias, seja por meio de utopias que para ele, entretanto, ambas possuem dimensões construtivas. A hipérbole constrói só por um lado, destruindo o outro. Portanto, não é dialógica. Então,

privilegia a interlocução e a convergência à revolução e desconstrução. Além disso, recusa-se em elaborar uma ética prescritiva. Ela é argumentativa. As máximas da moral e as regras do direito é que são prescritivas por sua ligação com o dever, ainda que ligado intrinsecamente ao si pelo desejo de construção da vida boa e pela solicitude pelo outro em instituições justas. Logo, nada afeta seu objetivo de inclusão da intersubjetividade e por ela a discussão dos problemas da vida real que abrem possibilidades também construtivas e reconstrutoras.

Ainda mais, através da interlocução com a moral comunicativa, aceita a legitimidade da filosofia reconstruir um sistema com pretensões universais pela referência ao si em dialética com a pluralidade das pessoas e a contextualização dos conflitos. A discussão real da qual emerge o melhor argumento é sempre uma reconstrução das práticas. Inclusive, vale repetir, a *pequena ética* é uma reconstrução do sentido comum pela hermenêutica do si entre opostos para que ele alcance a justa medida que viabilize práticas construtivas num mundo pluralista. A prioridade é dada à intencionalidade para o que não se tem e o que se quer: a construção ou realização do desejo.

Também a capacidade do si reconhecer e criticar a utopia e a ideologia, como extraímos da dialética estabelecida entre ambas, é seu exercício reconstrutivo em função de mudanças qualitativas. O mesmo se diga quanto à inclusão do princípio-responsabilidade que reconstrói a duração temporal da imputabilidade, exigindo mudanças de atitudes em prol das vítimas.

Em síntese, o si mesmo como um outro é construído e afetado pela intersubjetividade, a cooperação e a conflitividade. Daí, a dialética constante da ipseidade como atestação de si e do outro, mesmo quando narrada no testemunho de uma vida singular. Por isso, o si não é alienado nem alienante em nenhuma hipótese. Dizer si não é afirmar o eu. É dizer o outro na atestação interior da ipseidade. Eis o reconhecimento da capacidade ética do ser-si. Portanto, a chave de leitura da ética ricoeuriana é a ipseidade. Logo, qualquer crítica só será radical se conseguir desconstruir ou desautorizar a atestação da ipseidade como um todo e não aspectos de sua constituição em termos de registros lingüísticos.

Na **Teoria da Interpretação**, citada na Introdução, compete ao leitor construir o texto, através da conjectura. O texto se abre à pluralidade de construções. Construindo seus pormenores construímos também o todo. Trata-se de construí-lo como individualidade, localizando-o, o que também é conjectura devido à unilateralidade ou perspectiva do leitor. No texto se encontram horizontes potenciais de sentido, dentro da lógica da probabilidade subjetiva e da verificação empírica, na dialética entre a conjectura e a validação.

Com a referência à teoria da interpretação, retornamos ao si. Descobrimos a possibilidade dele assimilar e projetar a teoria da construção do texto na elaboração da ética, ao menos como conjectura. Diz respeito à aceitação do mundo da vida como um texto a ser construído. Aqui o ser-si ético se

deixa inferir pelos aspectos de construção e até de reconstrução da realidade. A própria dialética do confronto consigo mesmo mediante a *linguagem como uma obra* inacabada e aberta, permite tal inserção, inclusive a concepção de que o texto fornece ao si um eu ao desvelar-lhe um mundo. Ora, tal mundo descoberto também pode ser um mundo a ser construído ou reconstruído pela capacidade do próprio si.

Se Ricoeur fosse dado à hipérbole, o mundo descoberto também poderia ser desconstruído. Não contradiria o si enquanto capacidade. Contradiria sua capacidade ética se a hipérbole, na pior das hipóteses e a mais absurda, fosse a desconstrução total com a finalidade destrutiva de tudo, motivado pelo ódio a si mesmo, ou existisse somente em prol da preocupação do si mesmo excludente do outro. Ao contrário, a capacidade ética do si é atestada e se prova na ação argumentativa e na realização das práticas visadas.

Em última instância, a segurança do si se liga aos atos como expressão da capacidade de fazer ou de agir com e para o outro. Tal segurança não é mais conjetural. É validação e testificação, pois não advém do si constituído, de fora, por coação. Provém do si constituinte de si mesmo como um outro, com e para o outro, em dinâmica reciprocidade. É atestação. Afirmar que a ipseidade que não é fundamento e determina a ética, é reconhecer a conflitividade na constituição ou na verdade do si. Implica dizer que a ética está aberta ao conflito e convive com ele. Só é possível e necessária

devido ao conflito. Jamais acabará com ele, mesmo incorporando o dever. Acima de tudo, significa que a ética e a moral reclamam pela hermenêutica enquanto busca do sentido na reconstrução do pensamento e das práticas.

Ricoeur *dá a pensar* a modo prospectivo, não prescritivo. Primeiramente, *faz-nos pensar* na responsabilidade da construção de uma filosofia da educação política para a efetuação do viver bem e do viver junto. Àquele modo de filosofar que, centrado na ipseidade, redefine pela discussão a cidadania como dimensão fundamental da *vida realizada*, na medida que viver junto significa construir a vida boa com e para o outro nas instituições justas, apanágio da responsabilidade filosófica desde os gregos.

Faz-nos pensar que os progressos conquistados na esfera política, mas não totalmente atingidos e sempre ameaçados, como a declaração dos direitos humanos, a punição aos crimes do Estado, a busca de moralização nas relações internacionais, o clamor pela justiça, a defesa dos fracos e pobres e oprimidos, o respeito pelas minorias, a liberdade religiosa e de expressão, a conservação da natureza e da biodiversidade, entre outros, só foram possíveis e serão sedimentados e ampliados pelo debate público. Este é a expressão livre e democrática e responsável da argumentação política que solicita, compromete e responsabiliza a atuação construtiva do si.

Faz-nos pensar que a ameaça aos direitos adquiridos advém da dimensão trágica da existência ou do mal da violência que afeta o si e está sempre presente ou insinuante nas relações sociais, entrave por excelência, a apontar a necessidade de articular o desejo com o dever, a ética com a moral, pela confrontação da violência com a obrigação, e pelo cultivo do estado permanente de vigilância das instituições, inclusive o Direito, na conjugação entre o bem e o justo. O si é interpelado pela suspeita para se prevenir ou romper com a dominação confundida com poder ou autoridade.

Faz-nos pensar que o *consenso eventual*, enquanto empresa ética de grandes proporções, não é só ponto de chegada que supõe a releitura crítica da história do pensamento e da prática política no Ocidente, fruto da extenuante conquista da razão, mas é também um ponto de partida ou de novas retomadas para sedimentar e ampliar os direitos adquiridos conjugados como deveres. É a vigilante e constante tarefa construtiva e reconstrutora no interior da própria ipseidade. Por conseguinte, o mergulho na tradição atualizada, como *memória coletiva* e viva, germina novas e saudáveis perspectivas de convivência social e planetária a supor um certo nível de compreensão e de aspiração.

Faz-nos pensar que as inúmeras dificuldades e os graves desafios da ação política, em âmbito internacional e local, não impedem, antes estimulam o prosseguimento da atividade responsável do si que visa a construir a *vida boa*,

exceto a busca de felicidade à custa das gerações futuras, da destruição de pessoas, grupos, sociedades, culturas e da eliminação do planeta.

Faz-nos pensar que, a filosofia em particular e a Academia como um todo, são solicitadas a atuar práticas comunicativas entre a ipseidade e a pluralidade das pessoas na abertura ao universal, em função da *vida boa*. Mesmo advinda da argumentação, nenhuma decisão, inclusive a científica, por não ser neutra não escapa à crítica das ideologias e está sujeita à exigência da responsabilidade e à consequência da imputabilidade. O mesmo se diga da argumentação proveniente das convicções do si, de teor religioso ou secularizado, por mais inofensivas que pareçam ser no âmbito social.

Faz-nos pensar na possibilidade do si conviver com o conflito na construção da sociedade democrática e pluralista em que a *vida boa* se esclarece e se alcança com a alteridade da divergência. Assim sendo, a justa medida, fruto do conflito dialético, é o objetivo atingido pelo melhor argumento no debate público. O desejo da justa medida expõe a possibilidade do si percorrer a *via longa* mais empenhativa e menos imediatista até o *consenso eventual*.

Faz-nos pensar que o presente decide o futuro iminente, de sorte que a responsabilidade é o novo nome da Ética e da Política, a tecê-las numa imbricação também dialética, sem excluir a imputação pessoal e coletiva desde o passado. Aqui a esperança só se articula com a responsabilidade efetivada.

Enfim, *faz-nos pensar* na duração temporal que a responsabilidade escancara para o si mesmo, o outro e todos, apesar do risco da vitimação generalizada. Se Ricoeur tem em seu horizonte os horrores cometidos pelos nazistas contra os judeus, incluiríamos entre nós a dívida moral e social, desde a escravidão até a exclusão dos negros na sociedade brasileira, extensiva à maioria da população empobrecida, há séculos, pela política excludente, pela economia inflacionária e pela desigualdade estrutural que impede o acesso de todos aos bens partilháveis. A memória coletiva e viva engendra mudanças porque exclui a armadilha ideológica do esquecimento. A memória é o antídoto contra a amnésia.

Porque a discussão política é sem conclusão e o conflito é insuperável, a conflitividade é produtiva para o pensamento e a prática. A própria ipseidade é conflitada e conflitante. Esta inquietude inerente ao si o faz capaz de repensar a realidade e reconstruí-la. A onipresença do conflito assinala a necessidade de pensar a Ética no campo da linguagem argumentativa, como proposição aberta e pertinente à sociedade pluralista, própria do Ocidente, que nos é dado viver e nos impele a manter, se persistir como intenção de nosso desejo e de nossa vontade, em prol do presente e do futuro de sua existência.

A imbricação da ética argumentativa na dialética, no terceiro nível da tríade do desejo que corresponde ao si instruído pela sabedoria prática no julgamento ético e moral de situações conflitantes, releva a fecundidade da Hermenêutica

Filosófica diante dos desafios contemporâneos da Ética. Isto porque não se trata somente do si interpretar o *mundo como um texto e de apenas pensar a linguagem como representação do mundo*, mas de atuar a própria capacidade construtiva na sua inunção com a intersubjetividade. Esta é manifestada no mundo político, no sentido amplo do termo, e no sentido específico dos casos difíceis ou dos fatos inéditos, que por sua complexidade e duração temporal podem levar a decisões do si que comprometem a vida boa em instituições justas. Conseqüentemente, trata-se do si agir com responsabilidade, assumindo a imputação pessoal e coletiva do ontem no hoje para o amanhã, localizando-se no espaço público dos grandes e inevitáveis debates e decisões da Ética e do Direito que comprometem a permanência da vida. Nesta percepção, o si é considerado na inclusão do mundo político, sinônimo de *coisas partilhadas da vida em comum* ou em sociedade, pelo estímulo dos conflitos e da dimensão trágica e agonística da existência. Diz respeito, obviamente, ao si confrontado de dentro pela vida estendida do biológico ao cultural pelo espaço contextual e universal, e convocado à argumentação seja quanto à interpretação da semântica dos significados partilhados da bondade e da justiça, seja quanto à pragmática das regras do uso destes significados.

O si é fonte parcial e lugar de conflitos, convém repetir e insistir. Logo, o conflito é produtivo para a ipseidade. Ela se constitui e se afirma pela conflitividade que lhe é inerente desde o mundo também conflitante que lhe é desvendado e, por isso mesmo a desvenda. Por conseguinte, entre outros

possíveis paradigmas éticos, o si pode se conduzir pela via longa de interpretações díspares à unidade de opostos. Incluirá a dialética entre a identidade-idem e a identidade-ipse expressa em filosofia política na complementaridade entre a ética teleológica e a moral deontológica. Com tal procedimento, a conflitividade convocará o si à ação argumentativa para engendrar novos eventos sociais ou políticos a fim de responder a mesmidade conflitante: o desejo da vida boa com e para o outro em instituições justas.

Ao final da empreitada, o conflito no interior do si é também sua insatisfação com as instituições na intencionalidade da vida boa. Enquanto a hipérbole protesta e faz da indignação atitude ética, indicando a construção da via alternativa como solução do conflito, a unidade de opostos pela dialógica da conversação ou pelo debate argumentativo propõe uma terceira via na convivência com o conflito insuperável. Se a primeira é por inclinação revolucionária e libertária, esta nos pode parecer reformista enquanto se mantém sob certa tradição, cultivando-lhe a memória, mas é contestadora e renovadora. Centrada na ipseidade, não se permite ser conformista e absenteísta.

As desvantagens de ambas na superação ou libertação de comunicações autoritárias anteriores somente a prática de cada uma no embate da vida poderá desvendar e confirmar mediante a ampliação de atuações históricas da bondade e da justiça. Sem efetivação a ética se reduz ao discurso. Por isso, a ética argumentativa construída pela ipseidade visa às práticas da vida boa e das

instituições justas pela conjugação ininterrupta do fazer no tempo gerúndio, através da capacidade incessante da atuação do si. Nesta abordagem, a relevância da atestação migra, por algum tempo, da ipseidade enquanto narrativa de uma vida coerente para a alteridade do reconhecimento público, nas ações efetivadas em sociedade e em instituições. Tal efetivação, por sua vez, garante a retomada da capacidade do si em engendrar formas corretivas, construtivas ou reconstrutoras da realidade social.

A testificação externa ao si, mas dele dependente, significa que a ipseidade, embora permaneça o centro da ética pelo seu poder de decisão, não diz a última palavra de reconhecimento. Ela se efetua na constatação do desejo realizado na vida boa e nas instituições justas. Estabelece a necessidade da ipseidade recorrer à ética pela dialética entre o insaciável desejo do si e a efetivação objetiva do desejo frustrado. Por isso, o discurso sobre a ipseidade e as práticas dela decorrentes prioriza a ética e ambas não se excluem. Ao contrário, ipseidade e ética são termos afins que se cruzam e recruzam no objetivo e na consecução dos relacionamentos ou das práticas intersubjetivas. Enfim, a atestação não só diz ser verdadeiro o si, mas reconhece sua capacidade ética na validação do desejo no processo de aceitação, de rejeição ou de reconstrução de práticas efetivadas .

Referências bibliográficas

1- Bibliografia fundamental

1.1. Obras de Paul Ricoeur

-**La nature et la règle.** Changeux, Jean-Pierre - Ricoeur, Paul. Paris: Odile Jacob, 1998.

-**Autrement.** Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

-**Lectures III.** Aux frontières de la philosophie. Paris: Seuil, 1994. Leituras III. Nas fronteiras da filosofia. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

-**La critique et la conviction.** Entretien avec François Azouzi et Marc de Launau. Paris: Calman-Lévy, 1995. A crítica e a convicção. Trad. de António Hall Lisboa: Ed. 70, 1997.

-**Le Juste.** Paris: Esprit, 1995,

-**Réflexion faite.** Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995

-Histoire et Verité. Paris: Seuil, 1995. História e Verdade. Trad. de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

-Entretien. (Propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann). In: Éthique et Responsabilité Paul Ricoeur. Suisse: À la Baconnière-Neuchâtel, 1994, pp.11-34; "L'Unicité Humaine du Pronom Je" (Lettres entre Lévinas et Ricoeur), Id., p.35-37

-Lectures II. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992. Leituras II. A região dos filósofos. Trad. de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

-L'attestation: Attestation entre Phénoménologie et Ontologie. In: VVAA. Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la Raison Hermenéutique. Paris: Du Cerf, 1991, pp. 391-403.

-Lectures I. Autour du politique. Paris: Seuil, 1991. Leituras I. Em torno ao político. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

-Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990. O si-mesmo como um outro. Trad. de Lucy Moreira César: Campinas: Papyrus, 1991.

-The human being as the subject matter of philosophy. In: VVAA. The Narration Path: The later works of Paul Ricoeur. London: Mit Press, 1989, pp. 89-101.

-Lectures on Ideology and Utopia. New York: Columbia University Press, 1986. Ideologia e Utopia. Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: Ed. 70, 1991.

-À l'école de la phénoménologie. Vrin, Paris, 1986,

-Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986. Do texto à acção. Ensaios de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RES, 1989.

-Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. Genève: Labor et Fides, 1986. O mal: um desafio à filosofia e à teologia. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

-Temps et récit III, Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985. Tempo e narrativa III. Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

-Herméneutique de l'idée de Révélation. In: VVAA. La Révélation. Bruxelles: Faculté Universitaire Saint-Louis, 1984, p.15-45.

-Temps et récit II, La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984. Tempo e narrativa II. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

-Temps et récit I. Paris: Seuil, 1983. Tempo e narrativa I. Trad. de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1983.

-Le discours de l'action. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

-Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning. Texas: Christian university Press, 1976. Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1976

- La Métaphore Vive**. Paris: Seuil, 1975. A metáfora viva. Trad. de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: RES, 1983.
- Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl**. In: VVAA. Jean Wahl et Gabriel e Marcel. Paris: Beauchesne, 1976, pp.57-87.
- Hope and the Structure of Philosophical Systems**. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. San Francisco: Ed. G.F. McLean et F. Dougherty. Washington: Catholic University of America Press, 1970, pp. 55-69
- Le conflit des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969. O conflito de interpretações: ensaios de hermenêutica. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- De l'interprétation**. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- Entretiens**. Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris: Aubier, 1965.
- Philosophie de la volonté II**. Finitude et Culpabilité . L'homme faillible. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.
- Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.
- Gabriel Marcel et Karl Jaspers**. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Le temps présent, 1948.

-**Karl Jaspers et la philosophie de l'existence** (avec Mikel Dufrenne). Paris: Seuil, 1947.

1.2. Obras sobre Paul Ricoeur

-BAPTISTA, Miguel Pereira. **Introdução**. À trad. portuguesa de Metáfora viva de Paul Ricoeur In: RICOEUR, Paul. A metáfora viva. Porto: RES, 1983, pp. I – XLV

-CADORIN, Severino. **O Mal**. Interpretação de Paul Ricoeur. Rio de Janeiro: Sotese, 2001.

-DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Les sens d'une vie**. Paris: La Découverte, 1997.

-FERRATER MORA, José. **Ricoeur, Paul. Diccionario de Filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 1990, col.2870-2987.

-GISEL, Pierre. **Prefácio**. In: RICOEUR, Paul. O Mal: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papyrus, 1988, p.13-20.

-JERVOLINO, Domenico. **Il Cogitto e l'ermeneutica**: La questione del soggetto. Marietti, 1993.

-TAYLOR, H. George. Editor's **Introduction**. In: RICOEUR, Paul. Lectures on Ideology and Utopia. Columbia University Press. New York, 1986.

-THEOBALD, Ch. **La règle d'Or chez Paul Ricoeur**. Une interrogation théologique. In: Recherches de science religieuse 83 (1995) n.1, p.43-59.

-THOMASSET, Alain. **Paul Ricoeur une poétique de la morale**. Belgique: Universitaires de Louvain, 1996.

-VVAA. **The Narrative Path**. The later works of Paul Ricoeur. London: Mit Press, 1989.

-VVAA. **Paul Ricoeur**. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris: du Cerf, 1991

-VVAA. Éthique et responsabilité. **Paul Ricoeur**. Suisse: Á la Baconnière, 1994.

-VVAA. **A Hermenêutica de Paul Ricoeur**. Campinas: Revista do Instituto de Filosofia. PUC - Campinas, 1997.

2. Bibliografia Complementar

- ALCOFORADO, Ihering Guedes. **Os Limites da Ética de Kant segundo Hans Jonas**. REVISTA DE FILOSOFIA. Rio de Janeiro, v. XVIII, n.1-2, 1993. Anais da IX Semana de Filosofia. In: Presença Filosófica. Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos
- ALQUIÉ, F. **Introduction a la Lecture de la Raison Pratique**. In: Kant, I. Critique de la Raison Pratique. Paris: Quadrige/PUF, 1989.
- ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES. HANS, Jonas. **Nature et responsabilité**. Paris: Vrin,1993.
- APEL, K.O. **Sur le problema d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science**. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique. Trad.franc. de R. Lellouche et I. Mittmann. Presses Universitaires de Lille, 1987 (último artigo de Transformation der Philosophie. Francfort: Suhrkamp, 1973).
- ARAÚJO LEITE, Luiz Bernardo. **A Ética Comunicativa segundo Habermas**. In: Ética. (org.) Leda Miranda Hühne. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAP, 1997.
- ARAÚJO DE OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Práxis Histórica**. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

-ARENDDT, H. **La condition de l'homme moderne**. Trad. de G. Fradier. Pref. Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy, 1961. 1983. A Condição Humana. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

- _____. **La crise de la culture**, huit exercices de pensée politique. Trad. fr. de P. Lévy. Paris: Gallimard, 1972. t. orig. *Between past and future*.

- _____. **Du mensonge à la violence**. Trad. franc. de G. Durand. Paris: Calmann- Lévy, 1972. t.orig.: *Crises of the Republic*.

- _____. **Les origines du totalitarisme**. Trad.franc. 3.v.: Sur l'antisémitisme. Paris: Calmann-Lévy, 1973; Du Seuil, Coll "Points", 1984; L'imperialisme. Paris: Fayard, 1982, Coll. "Points", 1984; Le système totalitaire. du Seuil, Coll. "Points", 1972.

-ARISTÓTELES. **Éthique à Eudème**. Intr.,trad. e notas de V. Décarie, R. Houde- Sauvé. Paris: Vrin, Montreal, Presses de l'Université de Montreal, 1978.

- _____. **Éthique à Nicomaque**. 6. ed., Intr.,trad., e notas de J. Tricot. Paris: Vrin, 1987. Ética a Nicômacos. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001

-ALTHUSSER, Louis. **For Max**. Trad. de Ben Brewster. New York: Vintage Books, 1970. London: Verso, 1979.

- _____. **Lenin and Philosophy**. Trad. de Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971

- BERTAGNOLI, A . **Os elementos morais na “crítica da razão prática”**. In: Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Edibra, 1959.
- BONACCINI, J. A. **Del motivo ultimo y rector e la critica de la razón pura**. REVISTA DE FILOSOFIA. Rio de Janeiro, v. XVIII, n. 1-2, pp. 148-155, 1993. Anais da IX Semana de Filosofia. In: *Presença Filosófica*. Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos.
- _____ **Observações preliminares sobre o conceito de dialética em Kant e Hegel**. REVISTA DE FILOSOFIA. Op.sup.cit., pp. 97-101
- BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética**. A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 1997.
- DAVIDSON, D. **Essays on Action and Events**. Oxford: Clarendon-Press, 1980.
- DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia do século XX**. Trad. de Lecy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos**. Porto: RES (s/d). Trad. de Abílio Ferreira.
- DONAGAN, A . **The theory of morality**. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

- DWORKIN, R. **Taking rights seriously**. Harvard: Harvard University Press, 1977.
- FERRY, J-M. Habermas. **L'Éthique de la communication**. Paris: PUF, 1987.
- _____. **Les puissances de l'expérience**. Tomo II. Les ordres de la reconnaissance. Paris: du Cerf, 1991.
- FRANKENA, William K. **Ética**. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- FRYE, N. **Le Grand Code**. La Bible et la Littérature. Trad. fr. de C. Malamoud. Paris: du Seuil, 1984.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- HABERMAS, J. **Connaissance et Intérêt**. Trad. fr. de G. Cléménçon, Paris: Gallimard, 1976; **Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle**. Trad. franc. de C. Bouchindhomme. Paris: du Cerf, 1986. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. bras. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Knowledge and Human Interests**. Trad. de Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.
- HARE, R.M. **A linguagem da moral**. Trad. de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

-HEGEL, G.W.F. **Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé.** Trad.franc. de M. de Gandillac. Paris: Gallimard, 1970. Phénoménologie de l'Esprit. Trad. de J. Hyppolito. Paris: Montaigne, 1947. Principes de la philosophie du droit naturel et science de l'esprit en abrégé. Trad.franc.de R. Derathê. Paris: Vrin, 1989.

-INWOOD, Michael. **Tríades; Vida Ética e costume; Moralidade.** In: Dicionário Hegel, Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

-JONAS, H. **Il principio responsabilità.** Trad. de P. Portinaro, Torino: Einaudi, 1990

-KANT, E. **Critique de la raison pratique.** Trad. franc. de F. Picavet. Paris: Quadrige/PUF, 1989, 3 ed. Crítica da razão prática. Trad. de Afonso Bertagnoli. São Paulo: edibra, 1959.

-_____. **Fondements de la Métaphysique des Mœurs.** Trad. franc. de V. Delbos. Paris: Gallimard, 1980. Fundamentação a metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: ed.70, 1986.

-_____. **Essai sur le mal radical.** In: La Religion dans les limites de la simple raison. Trad. franc. de A. Philonenko. Paris: Gallimard, 1986. A Religião nos limites da simples razão. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: ed. 70, 1992.

-_____. **Critique de la raison pure.** Trad. franc. de J. L. Delamare e F. Marty. Paris: Gallimard, 1980. Crítica da razão pura. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

-_____. **Doctrine du Droit.** Introduction générale. Trad. franc. de Philonenko. Paris: Vrin, 1971.

- _____. **Fondements de la métaphysique des moeurs**. Trad.franc. de A . Philonenko. Paris: Vrin, 1980. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: ed. 70, 1986.

- KEMP, P. **Éthique et Médecine**. Paris: Tierce-Médecine, 1987.

- LALANDE, A . **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: PUF, 1960.

- LEFORT, C. **Essai sur le politique**. Paris: du Seuil, 1986.

- LÉVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

- _____. **L'unicité humaine du pronom je**. In: VVAA. **Éthique et responsabilité**. Paul Ricoeur. Suisse: À la Baconnière, 1994.

- LIMA VAZ, Henrique. **Por que ler Hegel hoje?** .In: VVAA. **Finitude e transcendência** (org.) Luis A. de Bony.Petrópolis: Vozes,1996.

- MACINTYRE, A. **After virtue, a study in moral theory**. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1981.

- MANNHEIM, Karl. **Ideology and Utopia**. Trad. de Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace and World,1936.

- MARX, Karl. **Critique of Hegel's "Philosophy of Right"**. Ed. e introd. Joseph O`Malley. Cambridge University Press, 1970.

-MOLTMANN, J. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Herder, 1991. Trad. de HELMUTH, Alfredo Simon *Theologie der Hoffnung*. Munich: Chn. Kaiser Verlag, 1968.

-MORE, Thomas. **Utopia**. New York: W.W. Norton, 1975. Trad. de Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

-NABERT, J. **Le désir de Dieu**. Paris: Aubier-Montaigne, 1996.

-NUSSBAUM, M.C. **The fragility of goodness**. Luck and ethics. In: *Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

-RAWLS, Jonh. **A theory of justice**. Harvard: Harvard University Press, 1971. Uma teoria da justiça. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

-MIREILLE, Delmas-Marty. **Pour un droit commun**. Paris: du Seuil, 1994.

-PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência**. São Paulo: Loyola, 1987.

-RORTY, A . O . **The identities of persons**. Berkeley: University of Califórnia Press, 1976.

-SAINT- SIMOIn, H. **Social Organization**, the Science of Man, and Other Writing. Trad. de Felix Makham. New York: Harper and Row, 1964.

-SPINOZA, B. **Éthique**. Trad. de C. Appuhn. Paris: Vrin, 1977.

-STRAWSON, P.F. **Individuals**. London: Methuen and Co, 1959.

-TUGENDHAT, E. **Lições sobre Ética**. Trad. de grupo de doutorandos da URS. Petrópolis: Vozes, 1997.

-WALZER, M. **Spheres of Justice**. A defense of pluralism and equality. New York: Basic Books, 1983.

-WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Trad.de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

3. Documentos

-JOÃO PAULO II. **Incarnationis Mysterium**. Vaticano, 29 de novembro de 1998.

-**COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL**. *Memória e Reconciliação: A Igreja e as culpas do passado*. In: L'Osservatore Romano. Ed. port. N 12 (1579), ano XXXI, 18 de março de 2000.