

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
NÍVEL DOUTORADO

VALDINEI VICENTE DE JESUS

POÉTICA DA VONTADE:  
UMA ÉTICA HERMENÊUTICA NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR

SÃO LEOPOLDO  
2018

Valdinei Vicente de Jesus

POÉTICA DA VONTADE:

Uma ética hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2018

J58p

Jesus, Valdinei Vicente de.

Poética da vontade : uma ética hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur / Valdinei Vicente de Jesus. – 2018.

164 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

“Orientação do professor Dr. Luiz Rohden.”

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Ética. 4. Imaginação (Filosofia). I. Título.

CDU 1

VALDINEI VICENTE DE JESUS

POÉTICA DA VONTADE:  
uma ética hermenêutica na perspectiva de Paul Ricoeur

Tese apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Doutor em  
Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Luiz Rohden - UNISINOS

---

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz - UNISINOS

---

Prof. Dr. Inácio Helfer - UNISINOS

---

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro - UFPI

---

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro - PUCRS

Ao meu pai, José Vicente de Jesus e ao meu irmão, Renildo Vicente de Jesus (*in memoriam*). À minha mãe, Maria Alves, com profundo amor e admiração.  
À minha filha, Rafaela Pompeu de Jesus, a quem amo, incondicionalmente,  
e admiro pelo nosso intercâmbio de experiências.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Luiz Rohden, pela disponibilidade em orientar e acompanhar este estudo.

Aos professores do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, de modo especial aos professores Castor e Inácio pela generosidade das críticas, dicas e incentivos no procedimento de qualificação desta pesquisa que me permitiram em tempo ajustar o foco da minha tese.

Ao professor Dr. Paulo Gilberto Gubert, por sua importante participação na qualificação da minha tese.

Ao grupo de estudo em Filosofia Hermenêutica.

A todos os funcionários do PPGFIL, em especial à Luciane, pelo exemplo de entusiasmo e profissionalismo com que nos auxiliaram durante o período de doutoramento.

Aos colegas do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFCH da Universidade Federal do Acre – UFAC, pela liberação integral, sem a qual este trabalho não teria logrado êxito.

A Alessandra, Adriane, Eliana, Kelce, Miria, Leonardo, Marineia e Marcela, pelas inúmeras contribuições.

Aos professores, Dr. Fabio Caprio Leite de Castro, da PUCRS, e Dr. José Vanderlei Carneiro, da UFPI, pela disponibilidade em avaliar a presente tese.

Agradeço também ao Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo, da UFPB, ao Dr. Noeli Dutra Rossato, da UFSM, e a Afrânio V. Ribeiro.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

“Não há moral concreta que seja só formal, como também não há moral sem um momento formal. Aí Kant é invencível [...] A única questão é saber como continuar, quando se tiver começado com Kant”. (RICOEUR, 2009, p. 331).

“A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traíndo o menos possível a regra”. (RICOEUR, 1991, p. 314).

## LISTA DE ABREVIATURAS

Caso haja referências abreviadas às obras de Paul Ricoeur, elas constarão conforme lista abaixo. As citações, inclusive quando as fontes forem notas de rodapé ou de final de texto, são acrescidas da indicação do ano da publicação da obra consultada e página (exemplo: RICOEUR, 1991, p. 315). Para artigos publicados em periódicos de autoria de Paul Ricoeur, obras e periódicos de comentadores e intérpretes, o sistema de citações segue o mesmo padrão normativo do documento Manual Para Elaboração de Trabalhos Acadêmicos da Unisinos e da ABNT. Com relação aos textos de Kant, as citações diretas de suas obras seguem a paginação original. Para facilitar a consulta dos textos citados, as obras de Ricoeur serão organizadas, na bibliografia, em ordem crescente, de acordo com o ano de publicação ou de tradução. As demais obras de filósofos, pensadores em geral e comentadores são apresentadas na bibliografia em ordem alfabética.

VI – Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire

HF – Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible

SM – Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal

HV – Histoire et vérité

DI – De l'interprétation, essai sur Freud

CI – Le conflit des interprétations

MV – La métaphore vive

TR1 – Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique

TR2 – Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction

TR3 – Temps et Récit t.3 Le temps raconté

DA – Du texte à l'action

AP – À l'école de la phénoménologie

SA – Soi-même comme un autre

L1 – Lectures 1, Autour du politique

L2 – Lectures 2, La contrée des philosophes

L3 – Lecture 3, Aux frontières de la philosophie

RF – Réflexion faite

CC – La critique et la conviction (entretiens)

J1 – Le juste

IU – Idéologie et utopie

NR – La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J-P Chagnoux),

MHO – Mémoire, Histoire, Oubli

J2 – Le juste 2



PR – Parcours de la reconnaissance

CRP – Crítica da razão pura

FMC – Fundamentação da metafísica dos costumes

CRPr – Crítica da razão prática

MC – Metafísica dos costumes

## RESUMO

A tese tem como principal objetivo sustentar que a aplicação da ética em Ricoeur, sob a perspectiva do respeito e do reconhecimento, exige uma solução poética. Para tal a presente investigação 1) utiliza o terceiro livro da pequena ética de Ricoeur, que trata da tragédia grega e da sabedoria prática, para escancarar os limites do formalismo kantiano, com seu método ascendente de justificação de máximas, ao mesmo tempo que elucida a proposta do pensador francês de adicionar um critério descendente de justificação; 2) passa pela sustentação de que a proposta de Conil de defender uma hermeneutização pura de Kant, diferentemente de Ricoeur, permanece confinada nos limites do kantismo que apregoa o critério ascendente de justificação e como tal não é suficiente para orientar tomadas de decisões em casos difíceis; 3) propõe a tese de que a saída para o problema da aplicação da ética aos *hard cases* consiste em uma solução poética, mais especificamente, em um uso poético-metafórico do imperativo categórico alicerçado na capacidade da imaginação; 4) elucida o respeito enquanto critério descendente de justificação ao qual se deve conceder prioridade em todas as vezes que o respeito à singularidade insubstituível das pessoas entrar em conflito com ao imperativo categórico; 5) torna claro que o liame entre o respeito e o reconhecimento se desenha na medida em que ambos remetem à singularidade insubstituível, ou seja, aos seres portadores de existência-valor; e, por fim, 6) esclarece que o verdadeiro reconhecimento da existência-valor não está no reconhecimento no plano jurídico ou na reciprocidade moral mas se enraíza no reconhecimento ético-simbólico da economia do dom. Nesse contexto, propomos um uso meramente regulativo da figura da *ágape* enquanto um critério adicional supra ético – não metaético – que pode ser útil para que se possa fiscalizar a exigência de uma reciprocidade radical sempre à espreita no coração do imperativo kantiano.

**Palavras-chave:** Ética. Ricoeur. Kant. Imperativo. Imaginação.

## ABSTRACT

This thesis has as main objective to support the application of Ricoeur's ethics, especially from a perspective of respect and recognition, requires a poetic solution. For this, the present investigation 1) uses the third book of the Ricoeur's small ethics, which deals with the Greek tragedy and the practical wisdom, to open the limits of Kantian formalism, with its ascending method of justification of maxims, at the same time that it elucidates the proposal of the French thinker to add a descending criterion of justification; 2) goes through the support that Conil's proposal to defend a pure Kant's Hermeneutization, unlike Ricoeur, remains within the limits of Kantianism that proclaims the ascending criterion of justification and as such is not sufficient to guide decision-making in difficult cases; 3) proposes the thesis that the solution to the problem of applying ethics to hard cases consists of a poetic solution, more specifically, a poetic-metaphorical use of the categorical imperative based on the capacity of the imagination; 4) elucidates respect as a descending criterion of justification to which priority must be given at all times when respect for the irreplaceable singularity of persons conflicts with the categorical imperative; 5) it makes clear that the link between respect and recognition is drawn insofar as both refer to the irreplaceable singularity, i.e., to the existence-value bearing beings; and finally 6) clarifies that the true recognition of existence-value is not in legal recognition or moral reciprocity but is rooted in the ethic-symbolic recognition of the gift economy. In this context, we propose a merely regulative use of the figure of agape as an additional supra-non-metaethical criterion that may be useful in order to control the demand for radical reciprocity always lurking at the heart of Kantian imperative.

**Keywords:** Ethics. Ricoeur. Kant. Imperative. Imagination.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>2 O PROBLEMA DA APLICAÇÃO DA ÉTICA SEGUNDO A PERSPECTIVA DE RICOEUR</b> .....	<b>23</b>
2.1 A ÉTICA RICOEURIANA A PARTIR DE KANT E ARISTÓTELES: DISTÂNCIAS E PROXIMIDADES COM A MORAL KANTIANA .....	23
2.2 OS CASOS DIFÍCEIS ( <i>HARD CASES</i> ) E A TRAGÉDIA GREGA .....	30
<b>3 OS LIMITES DA HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL DE KANT E A SOLUÇÃO POÉTICA A PARTIR DA PERSPECTIVA RICOEURIANA</b> .....	<b>44</b>
3.1 A SÓBRIA, PORÉM LIMITADA, PROPOSTA DE UMA HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL KANTIANA POR JESÚS CONIL SANCHO .....	44
3.2 EM DIREÇÃO A UMA POÉTICA DA VONTADE .....	51
3.3 A RAZÃO PRÁTICA SEGUNDO RICOEUR.....	55
3.4 A IMAGINAÇÃO COMO CONDIÇÃO DA POÉTICA NO USO PRÁTICO DA RAZÃO .....	61
<b>3.4.1 Os casos difíceis</b> .....	<b>62</b>
<b>3.4.2 A imaginação como condição da criação de possibilidade de uma ação melhor no uso prático da razão diante dos casos difíceis</b> .....	<b>64</b>
3.4.2.1 A imaginação.....	65
3.4.2.2 A metáfora: um conceito e um exemplo .....	67
3.4.2.3 Imaginação nos hard cases: um exemplo .....	84
<b>4 A DIALÉTICA ENTRE O SENTIMENTO DE RESPEITO E A AUTONOMIA DA VONTADE</b> .....	<b>87</b>
4.1 WILLE E WILLKÜR ENQUANTO DUAS PERSPECTIVAS DA VONTADE HUMANA EM KANT .....	88
4.2 A NATUREZA DO SENTIMENTO DE RESPEITO EM KANT .....	89
4.3 RESPEITO: CRÍTICA À KANT E A CONCEPÇÃO PRÓPRIA .....	91
<b>5 A SOLICITUDE, O SENTIMENTO DE RESPEITO E O RECONHECIMENTO NO PLANO JURÍDICO</b> .....	<b>103</b>
5.1 A SOLICITUDE .....	103
5.2 A RELAÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE O RESPEITO E O RECONHECIMENTO: AMBOS REMETEM À DIGNIDADE DOS SERES SEM PREÇO .....	107

5.3 RESPEITO E RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE PAUL RICOEUR.....	112
5.4 SERIA POSSÍVEL UMA TEORIA APENAS PROCEDIMENTALISTA DE JUSTIÇA EM JOHN RAWLS?.....	119
<b>6 A DIALÉTICA ENTRE O AMOR E A JUSTIÇA E O RECONHECIMENTO NA ECONOMIA DO DOM.....</b>	<b>126</b>
6.1 A DIALÉTICA ENTRE O AMOR E A JUSTIÇA SOB A PERSPECTIVA DA APLICAÇÃO DA MORAL.....	126
6.2 RECONHECIMENTO SIMBÓLICO NA ECONOMIA DO DOM.....	137
6.3 A ECONOMIA DO DOM: O DOM E O CONTRADOM ENQUANTO PARADOXOS.....	141
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>152</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>156</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Muito já se escreveu acerca das relações e proximidades entre a ética ricoeuriana e a ética aristotélica e, certamente, sobre essa relação ainda há muito que se explorar. É bastante considerável o número de artigos disponíveis em língua portuguesa, bem como o de dissertações e teses elaboradas nas pesquisas dos programas nacionais de pós-graduações em Filosofia. No entanto, sobre as proximidades com a moral kantiana, especificamente no que diz respeito ao uso das máximas morais para a tomada de decisões nos casos concretos, as coisas se passam bem diferente. A inexpressiva existência em língua portuguesa, especialmente no Brasil, de artigos, de dissertações e teses a esse respeito sugere a urgência de pesquisas que possam preencher esse relativo vazio bibliográfico. Nesse contexto, esta pesquisa surgiu da necessidade de acrescentar subsídios a essa questão. Visando fomentar esse importante debate, a presente tese vem à lume privilegiando o estudo de um dos principais contributos<sup>1</sup> de Ricoeur (1913-2005) à ética contemporânea, a saber, a aplicabilidade de regras morais aos casos concretos, especialmente aos difíceis, *hard cases*.

Se o problema de Kant, em matéria moral, é a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, então, podemos dizer que o problema de Ricoeur é o da aplicação da ética aos casos inéditos em suas respectivas singularidades. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 206). Com efeito, se a pergunta de Kant se concentra sobre o que devemos fazer em sentido universal e, portanto, abstrato, a questão de Ricoeur é sobre o que devemos fazer aqui e agora, ou seja, como devemos agir diante da singularidade de um dilema concreto. Nesse contexto de aplicação da ética, Ricoeur, aparentemente, não sustenta a primazia do respeito com relação ao conceito de autonomia, e sim a prioridade do respeito às pessoas em detrimento do respeito que se deve à lei moral em todas as vezes que essa relação se revelar conflituosa.

---

<sup>1</sup> É possível pensarmos que a aplicabilidade das regras morais aos casos difíceis seja a colaboração mais importante de Ricoeur para a ética contemporânea, contudo, é importante salientarmos que a forma segundo a qual Ricoeur apresenta a questão da alteridade — que, por um lado, se distingue da de Levinas e, por outro, não se subordina ao alterego hesserliano — é também um contributo original para a ética. Vale dizer que há outras contribuições, não necessariamente com implicações éticas diretas, tais como o *cogito* quebrado, ferido, frente ao qual o pensador francês defende uma posição entre Descartes e Nietzsche, a identidade *idem* e *ipse* enquanto dois modos de permanência no

Mesmo a despeito da dialética equilibrada, sustentada, por Ricoeur, entre a teleologia e a deontologia e da sua não defesa explícita da prioridade do respeito em relação à autonomia, mergulharemos no coração dessa relação para sugerirmos que o respeito consiste na pedra de toque que justifica uma inversão da ordem propalada por Kant entre autonomia e respeito, permitindo, assim, a aplicação da ética aos casos difíceis, que é um dos limites da moral kantiana. Com isso, nossa contribuição, em um primeiro momento, será elucidativa, pois visaremos, em que pese por parte do filósofo francês a igual atribuição de importância para os componentes dialéticos de sua ética, assegurar que o sentimento de respeito, em Ricoeur, diferentemente de Kant, é mais nuclear que o princípio da autonomia, em se tratando do problema da aplicação da moral. Esse critério descendente de justificação acarretará no rompimento com uma lógica meramente dedutiva na aplicação da ética.

Em um segundo momento, vamos, em uma primeira etapa, nos contrapor à tese de Jesús Conil, uma vez que este escreve, no seu entendimento, uma das raras, senão uma das únicas, obras voltadas especificamente para aclarar o conceito de ética hermenêutica. O nosso confronto com Conil ocorre porque, em sua interpretação, é possível uma hermeneutização pura de Kant sem que haja a necessidade de se recorrer ao conceito de *phrónesis*, de Aristóteles, como fez Gadamer. Ao que parece, Conil, embora dedique parte de seu estudo à ética de Ricoeur, não se dá conta que, em sua discussão com o pensador alemão, acaba por atingir em cheio também a ética ricoeuriana. Desse modo, ao nosso ver, se Conil tem razão, então, a perspectiva ricoeuriana poderia ter reduzida sua importância na elucidação dos casos difíceis, uma vez que uma hermeneutização pura de Kant seria suficiente. Desse modo utilizaremos os próprios argumentos de Conil para elucidar os limites de sua pretensão, uma vez que não foi necessário recorrermos aos textos de Kant. Assim, utilizaremos a reconstrução dos passos de Conil em sua ética hermenêutica para fazermos uma defesa indireta da ética ricoeuriana. Após essa guinada antitética, em uma segunda etapa, nossa tese será propositiva, pois proporemos que a solução da aplicabilidade da ética aos casos difíceis exigirá uma solução poética, ou melhor, uma lógica poética. A lógica poética visará suplantando a lógica dedutiva que violenta a singularidade insubstituível das pessoas mediante a

pobreza de uma mera dedução lógica do que fazer no caso concreto a partir da universalidade da lei. Nesse sentido, defenderemos a tese de um uso poético-metafórico do imperativo categórico, sob a perspectiva de uma lógica poética, como solução para os impasses oriundos dos casos difíceis recalcitrantes à regra. Antes de detalharmos a tese com seus desdobramentos em capítulos, julgamos necessário, para uma correta compreensão dos esforços de Ricoeur em sua proposta de aplicação da moral, apresentarmos, em linhas gerais, uma breve introdução à estrutura básica de sua ética. Podemos, grosso modo, dizer que ela é uma ética hermenêutica que se sustenta mais na interpretação da singularidade do caso à luz do movimento dialético entre as narrativas aristotélica e kantiana do que em uma construção de representações impecáveis de ordem formal, rompendo, com isso, estruturas sistemáticas de abordagens. Nesse sentido, a ética fenomenológica hermenêutica ricoeuriana não apresenta a pretensão de sistematizar uma teoria geral da ética, como fez Kant, e tampouco possui a pretensão de elaborar um pensamento com rigores científicos<sup>2</sup> acerca do agir humano. Não obstante, ele pretende contribuir com suas reflexões acerca da ética ao revisitar os clássicos moralistas, Aristóteles, Kant e Hegel, entre outros moralistas ou estudiosos, tais como Levinas, Hans Jonas e Macintyre. De todos eles, o hermeneuta francês extrai interpretações inéditas e ousadas, e as incrementa de modo a produzir a sua complexa visada ética. Desse modo, citamos apenas Hegel, Aristóteles e Kant, que, por assim dizer, são o tripé de sustentação de sua teoria. De Hegel, assimila, entre outras coisas, o conceito de *Sittlichkeit* e a estrutura dialética de pensamento, de modo a contrapor as narrativas kantianas e aristotélicas em busca da melhor solução possível para aplicação de princípios morais à singularidade dos casos. De Kant e Aristóteles, se apropria de uma infinidade de conceitos, dentre os quais o de respeito pelo dever do filósofo alemão e do conceito de *phrónesis*<sup>3</sup> do pensador

---

absolutamente geniais à filosofia contemporânea.

<sup>2</sup> Vale dizer que não sustentamos que não haja rigorosidade científica nas investigações desenvolvidas por Ricoeur, mas, sim, que essa rigorosidade não é reduzida a uma racionalidade técnico-científica, como ocorre nas ciências da natureza, que foram consideradas por Kant como modelo para sua filosofia.

<sup>3</sup> Adotamos a grafia de *phrónesis* conforme a tradução de *O si-mesmo como um outro*, de Ivone C. Benedetti, publicada pela Martins Fontes. Conil mantém a mesma forma gráfica em sua obra, em língua espanhola, “Ética hermenêutica”. Na tradução da obra “O si-mesmo como um outro” para a língua portuguesa, de Lucy Moreira Cesar, publicada pela Papyrus, o termo supracitado está grafado como *phronésis*, e, no texto original de Ricoeur, em língua francesa, da Éditions du Seuil, encontramos *phronèsis*. Por sua vez, na tradução portuguesa da entrevista de Ricoeur a Pelicier, intitulada “A ética entre o mal e o pior”, o termo é traduzido sem acento permanecendo, *phronesis*.



grego. Se, por um lado, recorre ao conceito de *phrónesis* de Aristóteles para remediar o rigorismo radical do dever kantiano, por outro lado, retoma o dever kantiano para que o julgamento moral em situação não degenere em decisões subjetivistas.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o contributo de Ricoeur enriqueceu a discussão filosófica, sobretudo sobre as ações humanas no pós-guerra ao refletir sobre o legado da filosofia moderna, especialmente da filosofia reflexiva francesa. Nesse sentido, trabalhou para resgatar a razão de uma condição humilhante sem, no entanto, restabelecer suas pretensões nada razoáveis.<sup>4</sup> Os reflexos de sua filosofia para as ações humanas foram a extirpação das certezas apodíticas nas decisões, muitas vezes, dramáticas a que os seres humanos são submetidos. Desse modo, Ricoeur não apresenta pretensões de simplificar a interpretação da complexidade da existência humana, tampouco de dissolver as aporias; pelo contrário, as conserva de modo a evitar a tentação hegeliana de uma síntese perfeita. Em seu pensamento, as soluções fáceis e a separação radical entre teoria moral e o âmbito de aplicação não possuem lugar. Além disso, não remenda teorias nem tenta forçar a realidade a se adequar a elas.

Ao não violentar a realidade, busca, principalmente, nas grandes narrativas — a saber, na ética aristotélica e na moral kantiana — soluções engenhosas para, na medida do possível, iluminar e solucionar conflitos sem a pretensão ingênua de aboli-los por completo. Ao elaborar uma ética dialética em espiral entre a ética aristotélica e a moral kantiana, evita contrapô-las ou harmonizá-las, mas utiliza-as com o intuito de resolver dilemas éticos de tal modo que uma narrativa ilumine dialeticamente a outra em que ambas sozinhas sucumbiriam. Nesse contexto, Ricoeur elucida que o ponto forte do kantismo, por uma questão de método, é

---

Vale dizer que Enio Paulo Giachini traduz para o português, pela Edições Loyola, a palavra *phrónesis* na obra “A ética a nicômaco de Aristóteles”, de Ursula Wolf, também sem acento algum.

<sup>4</sup> A nosso ver, o legado de Nietzsche quebra com a racionalidade tal qual a defendiam os racionalistas, principalmente os filósofos do idealismo alemão, que construíram grandes sistemas filosóficos para explicar a realidade. Após Nietzsche, surge um contexto de terra arrasada, o que representa o fim dos grandes sistemas filosóficos com a descrença na capacidade humana de elaborar explicações unitárias a respeito das questões filosóficas mais fundamentais. Ricoeur, enquanto um pensador contemporâneo, haja vista que faleceu em 2005, de certo modo, herda a ideia do fim dos grandes sistemas filosóficos, contudo, não abandona a ideia da razão como impulso em busca de unidade elucidativa. Esse anseio hermenêutico estimula a razão em sua militância em direção a uma tentativa de compreensão do real, que não se pretende enquanto saber absoluto ou mesmo científico, ao modelo das explicações da ciência da natureza, o que não seria uma pretensão nada razoável, mas que também não descansa na ideia de nietzschiana de um certo pessimismo nas capacidades intelectivas humanas.

também seu ponto fraco. Ou seja, a narrativa kantiana evita o subjetivismo e o relativismo dos princípios, no entanto, é incapaz de tratar adequadamente das dramaticidades existenciais das pessoas em suas singularidades insubstituíveis.

Como em Kant o princípio supremo da ética é a lei — princípio da autonomia, que não admite exceções —, não há espaço nesse âmbito para a *phrónesis* ou prudência, que é um princípio da política. O resultado dessa severa distinção entre os princípios da ética e da política conduz, não raramente, a dilemas como, por exemplo, o do caso do direito à verdade de um assassino sobre a localização de sua possível vítima<sup>5</sup>. Nesse contexto, as duas principais questões emergentes são: teria o possível assassino direito à verdade? Teria o interrogado direito de agir com prudência e mentir ou omitir ao seu inquiridor? O problema para que se solucione esse dilema ético no filósofo alemão ocorre porque ao passo que Ricoeur entende a prudência como um juízo moral em situação, ou seja, como sabedoria prática, Kant trata-a, por assim dizer, como um juízo político em situação, nada tendo, portanto, a ver com a moral, uma vez que seus princípios são distintos. Como não se pode, no sistema kantiano, trair a pureza dos princípios da moral, de modo a adequar a teoria à prática e nem mesmo forçar a realidade a se adequar à teoria, resta que a aplicabilidade da teoria moral kantiana ainda é um problema, pelo menos em alguns casos insólitos.

Ricoeur entende que a sistematicidade metódica da moral kantiana a obriga a levar em consideração apenas a ordem ascendente da justificação das máximas. Elucidamos que, para solucionar esse dilema, o hermeneuta francês impôs a ordem descendente da justificação dos princípios. Vale lembrar que, mesmo tendo o pensador francês sustentado uma espécie de dialética em espiral entre a teleologia e a deontologia, em que não parece fazer sentido falar de prioridade dos elementos envolvidos, nossa proposta nesse ponto se limita a esclarecer que apenas o primado do conceito de respeito em sua relação com o princípio da autonomia é que pode assegurar o sucesso da proposta de aplicação da ética pelo filósofo francês. Ou

---

<sup>5</sup> Retomamos, aqui, as questões emergentes sob outra formulação e acrescentamos mais uma, de modo a perfazermos três questões, a saber: 1] Podemos agir prudentemente e omitir a verdade a um assassino se suspeitarmos que ele usará das nossas informações para executar alguém? 2] Podemos mentir ao possível homicida? 3] Podemos afirmar que, ao negarmos a verdade — por mentira ou omissão —, estaremos agindo moralmente, uma vez que julgamos ter sido essa a decisão mais adequada para a preservação de uma vida? A partir desse exemplo, fazemos duas observações sobre a perspectiva kantiana: 1] Embora saibamos o que seja moral ou imoral, não precisamos agir sempre moralmente; 2] Para Kant, a prudência ou *phrónesis*, diferentemente de Aristóteles, não é um princípio da ética, e sim da política.

seja, enfraqueceremos o polo deontológico para darmos ênfase ao sentimento de respeito na esfera da aplicação sem correremos o risco de tornarmos instável a dialética entre a teleologia e a deontologia. Para alcançarmos esse objetivo, privilegiamos Kant de ponta a ponta em nossa tese por ser ele o principal interlocutor de Ricoeur acerca do problema da aplicação da moral. Ademais, no decorrer desse percurso, passaremos por cinco fases.

A primeira fase, contida no capítulo “O problema da aplicação da ética segundo a perspectiva de Ricoeur”, orientará o leitor para a necessidade de situar a ética de Ricoeur entre as perspectivas teleológica de Aristóteles e a deontológica de Kant. Também buscará sugerir um equilíbrio — sem que isso implique demonstrações — entre a teleologia e a deontologia enquanto linhas gerais da perspectiva ética de Ricoeur. Nessa fase, o leitor será conduzido a se defrontar com a tragédia grega e os casos difíceis (*hard cases*) que utilizaremos para ilustrar os limites do formalismo kantiano. Ao final, o leitor será conduzido ao terceiro capítulo, o qual concentra o coração da nossa tese, no qual apresentaremos a necessidade de um uso poético do imperativo categórico dentro da perspectiva de uma lógica poética na esfera da aplicação da moral em contraponto a uma lógica meramente dedutiva da aplicação da regra moral em Kant.

A segunda fase, contida no terceiro capítulo, tematizará, em um primeiro momento, a respeitável proposta de Jesús Conil de uma hermenêutica de Kant. Vamos, na parte inicial desta fase, defender que, por mais bem-sucedida e sóbria, a tentativa de Conil permanece refém da estrutura de pensamento do filósofo alemão, e, como tal, não é suficiente para resolver os conflitos éticos oriundos dos casos difíceis. Em um segundo momento deste capítulo, abordaremos o papel da imaginação e da criatividade na invenção da melhor alternativa possível a um dilema prático entre um casuísmo cego que não se reporta a princípio algum e a rigidez de uma norma que ameaça violentar pessoas por não levar em consideração contextos de aplicação. A tarefa, nesta fase, será defender propositivamente uma espécie de criatividade moral na elaboração de uma lógica poética e inventiva como alternativa à inflexibilidade do princípio dedutivo na aplicação dos princípios morais às singularidades dos casos. Neste ponto, arguiremos que a solução para a aporia dos dilemas passa também por uma solução poética, de modo similar à solução

apontada por Ricoeur para a aporia do tempo e a narrativa em sua obra homônima.<sup>6</sup> A coerência poética, e não meramente lógica, é inédita para cada situação, não se limitando à pobreza do princípio de não contradição. A questão, como sustenta Ricoeur, não será saber se uma máxima considerada isoladamente se contradiz ou não, mas se essa orientação exprime certa produtividade do pensamento ao inventar as condutas que melhor satisfazem as exceções que exigem a solicitude, traindo o menos possível a regra. E, por fim, o leitor se defrontará, no quarto capítulo, com a necessidade de conferir um primado ao respeito em sua relação com a autonomia na esfera de aplicação da norma moral.

Na terceira fase, elaborada no quarto capítulo, sugeriremos que o êxito da proposta de aplicação da ética em Ricoeur depende, diferentemente de Kant, de tornar o respeito mais nuclear que o famoso princípio da autonomia, uma vez que será ele a pedra de toque na aplicação de princípios morais aos casos concretos. Nesse contexto, é possível pensar que o processo de desenvolvimento da autonomia, em Ricoeur, se dá de forma invertida. Mostraremos que, em Kant, a autonomia é um produto puro *a priori*, genuinamente produzido, por assim dizer, de modo direto, quase como um dispositivo automático, pela razão. Sobre a perspectiva do hermeneuta francês, sugeriremos que o desabrochar da autonomia é indireto,<sup>7</sup> o que requer que ela seja cultivada na relação intersubjetiva e conflitiva com o outro.

---

<sup>6</sup> Sobre a problemática do tempo, vale a pena conferir o debate que Ricoeur trava com Terry F. Godlove Jr., na obra “A filosofia de Paul Ricoeur: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur a seus leitores”. Na resposta de Ricoeur a Godlove Jr. é possível notar que este último, por estar refém da estrutura do pensamento kantiano, pelo menos no que tange ao conhecimento transcendental do tempo, possui imensas dificuldades de compreender ou pelo menos de aceitar a inovação da proposta ricoeuriana.

<sup>7</sup> Usamos o termo sugerir por dois motivos. O primeiro motivo é pelo fato de não desenvolvermos exaustivamente, nesta tese, a concepção de liberdade, ou seja, de autonomia em Ricoeur o que implicaria sairmos do âmbito estrito da discussão com a filosofia transcendental kantiana e nos aprofundarmos nos abismos da identidade pessoal e da identidade narrativa em Ricoeur. Desse modo, manteremos a espinha dorsal da tese incólume de modo a permanecermos no âmbito da discussão com Kant sem adentrarmos na concepção ricoeuriana de liberdade o que implicaria o desenvolvimento de uma nova tese. O segundo motivo é que, em vez de entrarmos no conceito de autonomia, em Ricoeur, optamos por construir uma solução poética para os problemas da aplicabilidade da moral aos casos difíceis que evidenciamos, ainda que a solução que delineamos seja por inspiração de Ricoeur e, como tal, restrita aos contornos de sua filosofia. Advertimos também que não entraremos no conceito de alteridade, o que poderia proporcionar um colorido todo especial ao nosso trabalho. Muito embora reconheçamos que, em alguma medida, nossa tese remeta diretamente aos conceitos de autonomia e alteridade e até mesmo a temas de bioética, no que diz respeito à ética aplicada, enquanto assuntos de suma importância, abordá-los nesta pesquisa implicaria ir além do que a delimitação do nosso objeto de pesquisa exige. Desse modo, manteremos a espinha dorsal do nosso trabalho incólume e deixaremos a pesquisa dessas temáticas para ocasiões futuras.

Nessa relação dialógica o sentimento de respeito pela alteridade<sup>8</sup> revelar-se-á como o fundamento nuclear de todas as interações, inclusive passará a ser o ingrediente fundamental no aperfeiçoamento da autonomia da vontade. Assim, vale lembrar que, diante da ausência de sustentação do próprio Ricoeur de que o sentimento de respeito seja mais nuclear que o princípio da autonomia, buscaremos sugerir por vias indiretas, que, em se tratando do problema da aplicação da moral, o respeito possui certo primado com relação ao princípio da autonomia. Ao final deste capítulo, convidaremos o leitor a compreender a solicitude enquanto dimensão proativa do respeito, sem a qual esse último seria um dispositivo estéril na ética de Ricoeur.

No quinto capítulo, que compreende a penúltima fase da nossa tese, elucidaremos a intrincada relação entre o respeito, a solicitude e o reconhecimento no plano jurídico. Se, por um lado, o respeito não é invasivo com relação à alteridade em suas dissimetrias é a solicitude que pavimenta a via de acesso ao outro necessitado. A solicitude, desse modo, é proativa ao ser prestativa sem ser invasiva, pois o limite do seu campo de atuação está configurado pelo respeito. Com a solicitude, além de a violência da submissão de uma vontade por outra ser evitada, o auxílio prestado ao outro na condição de paciente revivifica também o doador. Desse modo, quem doa termina por receber o autorreconhecimento de sua condição humana finita, de modo que o reconhecimento seja configurado como uma estrada de mão dupla, muito embora as mãos não sejam simetricamente iguais. Dessa forma, na busca por restaurar a simetria enquanto ideal ético, a solicitude no plano interpessoal conduz à simetria da justiça no plano institucional, em que a luta pelo reconhecimento na dimensão jurídica pavimenta o acesso para a última fase de nossa pesquisa, na qual introduziremos a economia do dom e a *ágape*, enquanto baseada na lógica da superabundância, como contraponto à lógica das trocas simétricas, típicas das lógicas jurídicas e mercantis.

E, por fim, chegamos ao último capítulo do nosso trabalho. Essa fase tematiza o reconhecimento do outro em sua singularidade insubstituível com capacidades e fraquezas como uma via do reconhecimento de si mesmo. Nesse ínterim, a lógica da superabundância supera as dissimetrias que nos separam sem abolir as

---

<sup>8</sup> Embora nossa tese remeta diretamente ao conceito de alteridade, que, de certo modo, poderia recheiar a nossa discussão restrita ao âmbito mais geral da esfera da aplicação nos limites do

características individuais que nos distinguem. A lógica aqui supera a da troca mercantil, que busca a simetria, por uma lógica do reconhecimento não mais jurídica, dada a simetria que a fundamenta, mas embasada na economia do dom que, em última instância, repousa na *ágape*. Assim, se o respeito pode ser considerado o ponto de partida de nossa reflexão, o reconhecimento e a *ágape* são nosso ponto de chegada. No entanto, a *ágape* parece assemelhar-se com um fim escatológico ou, no mínimo, com o ideal de um fim moral, como o reino dos fins, em Kant, ou mesmo supramoral, que, em última instância, pode servir de modelo para as ações humanas. Nesse sentido, o mandamento da *ágape* emerge como uma máxima supraética que estimula a aplicação das regras morais pelo lado bom do princípio de reciprocidade<sup>9</sup>, na medida em que exige o distanciamento da lei de talião ou do rigorismo do imperativo categórico. Ao final deste capítulo, chegaremos, por uma via longa, ao fecho do nosso trabalho, que visou assegurar, em um primeiro momento, a centralidade da figura do respeito às pessoas em suas peculiaridades como condição da aplicação de normas universais às condições contingentes da humanidade. Com efeito, a adição do respeito como um critério descendente, proposto por Ricoeur, nos conduziu a defender o elemento propositivo da nossa tese, a saber, a ideia de um uso poético-metafórico do imperativo categórico no contexto de uma lógica poética. Os desdobramentos inevitáveis decorrentes da análise do respeito<sup>10</sup> que são a solicitude enquanto dimensão proativa do mesmo e o reconhecimento na perspectiva da lógica da superabundância, sem a qual a reciprocidade ética poderia se reduzir a um escambo simétrico, serão acomodados nesse capítulo sem a pretensão simplista de esgotarmos o assunto.

Perceberemos, no percurso de nossa pesquisa, que o respeito conduzirá ao reconhecimento, uma vez que tanto o respeito quanto o reconhecimento são direcionados aos seres portadores de existência-valor, ou seja, aos seres sem preço e que, portanto possuem dignidade. Com efeito, desde a fase predominantemente fenomenológica, em seus anos de aprendizagem até pouco antes de sua morte, em sua fase fenomenológica-hermenêutica, é possível percebermos que a perspectiva

---

horizonte de uma discussão eminentemente kantiana, deixaremos essa tarefa para outra ocasião. Para mais detalhes cf. a nota imediatamente anterior.

<sup>9</sup> Ao citarmos, aqui, o princípio de reciprocidade, nos referimos à regra de ouro enquanto base das regras morais e jurídicas.

<sup>10</sup> Vale salientar que não sustentamos, aqui, que a solicitude e o reconhecimento sejam meros desdobramentos do conceito de respeito, e sim que, na nossa análise, do respeito esses conceitos surgiram inevitavelmente como desdobramentos.

de aproximação da pessoa se dá de uma passagem de modo estritamente fenomenológica na década de 50, mediante a análise do respeito, para a reflexão fenomenológica-hermenêutica acerca do reconhecimento na fase final de sua vida. Ademais, na nossa tese tanto o respeito quanto o reconhecimento serão critérios igualmente importantes na aplicação da ética. Veremos que o primeiro forçará a adição de uma ordem descendente como critério, por assim dizer, para a aplicação das máximas e o segundo, enquanto fundado no amor, será utilizado, grosso modo, como um princípio regulativo para que a mesma aplicação não ocorra com excessivo rigor.

Basicamente, este trabalho se servirá das seguintes obras de Ricoeur: *O si-mesmo como um outro*, *Do texto à ação*, *Na escola da fenomenologia*, *O percurso do reconhecimento*, *Amor y justicia*, *O justo 1* e *O Justo 2*. Quanto à vasta literatura disponível sobre a ética ricoeuriana, procuraremos fazer um uso moderado da mesma de modo que, tão somente lançaremos mão de passagens bastante elucidativas de alguns comentadores, sem com isso aderirmos às interpretações propostas por estes. Sobre as citações de passagens de obras em línguas estrangeiras é nosso dever informar que as partes citadas foram por nós traduzidas. Para as citações em língua espanhola, devido à proximidade com a língua portuguesa, não colocamos em nota, ao pé da página, a correspondente passagem no idioma original da obra.

## 2 O PROBLEMA DA APLICAÇÃO DA ÉTICA SEGUNDO A PERSPECTIVA DE RICOEUR

### 2.1 A ÉTICA RICOEURIANA A PARTIR DE KANT<sup>11</sup> E ARISTÓTELES: DISTÂNCIAS E PROXIMIDADES COM A MORAL KANTIANA

Antes de adentrarmos no núcleo da nossa tese, situaremos o leitor no terreno fértil da ética ricoeuriana. Sugeriremos, brevemente, que, embora haja, na perspectiva ética de Ricoeur, um primado da ética sobre a moral, o hermeneuta francês é tão devedor de Aristóteles quanto o é de Kant, uma vez que, sem ambas as narrativas, sua contribuição nessa matéria não seria possível.<sup>12</sup> Aliás, é de conhecimento de quem é minimamente familiarizado na leitura de Ricoeur, que ele utiliza como núcleo de sua ética duas tradições, a seu ver, fundantes do pensamento ético ocidental contemporâneo, a saber, a tradição teleológica vinculada ao pensamento aristotélico e a tradição deontológica atribuída a Kant.<sup>13</sup> É a partir desse equilíbrio tênue entre a teleologia e a deontologia que o filósofo francês elaborou as linhas gerais de configuração de sua perspectiva ética. Nesse sentido, no que segue, apresentaremos brevemente algumas distâncias e proximidades entre Ricoeur e Kant. Uma vez que o filósofo francês escolheu Kant como interlocutor privilegiado — em se tratando do problema de aplicação da ética, e, considerando que esse é o tema nuclear da nossa tese, focaremos nessa relação.

---

<sup>11</sup> Cumpre ressaltar que Ricoeur reconhece a contribuição kantiana e admite, ainda na década de 50, no texto “Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa”, que a dificuldade não está em escolher a teoria kantiana em detrimento de outras. Isso, para Ricoeur, é ponto pacífico. Todo o problema é como continuar ao se ter partido de Kant. (Cf. RICOEUR, 2009, p. 331).

<sup>12</sup> Não afirmamos, aqui, que a contribuição de Ricoeur para a aplicação da ética e para a ética contemporânea não seria possível em absoluto, mas certamente não seria possível nos moldes que a conhecemos.

<sup>13</sup> Basta ver que dos três estudos que compõem sua principal obra de ética — *O Si-mesmo Como Um outro* — o primeiro deles, intitulado *O si e a perspectiva ética*, é voltado para o estudo da contribuição aristotélica, ao passo que o segundo, *O si e a norma moral*, é notadamente voltado para o estudo da moral kantiana. Vale dizer que o terceiro estudo, *O si e a sabedoria prática*, é marcadamente influenciado pela perspectiva hegeliana sem, no entanto, cair na tentação de uma síntese perfeita enquanto superação do conflito. Para Ricoeur, há uma dialética sem síntese e, portanto sempre aberta aos conflitos. A superação desses conflitos, suscitados naturalmente pela aplicação da norma às condições particulares, exige constantes e pontuais intervenções da sabedoria prática. Ademais, cumpre dizer que a obra é composta por estudos fragmentáveis e não por capítulos. Desse modo, o leitor pode se inserir na leitura a partir do estágio que for do seu interesse, uma vez que cada estudo é também completo, em si, no sentido de não ser apenas uma mera sequência do estudo anterior, muito embora todos os estudos possam também ser interpretados sob a perspectiva de uma coerente sequência. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 31).



Assim sendo, cumpre ressaltar que há aspectos que aproximam e outros que distanciam Ricoeur de Kant. Dentre as várias características de distanciamentos, podemos citar a divergência fundamental do ponto de partida de suas teorias. Ao passo que Kant parte da ideia de boa vontade que é uma abstração,<sup>14</sup> enquanto único ponto de partida seguro, por não ter resquícios empíricos-antropológicos,<sup>15</sup> Ricoeur, baseado em Aristóteles, parte exatamente de argumentos antropológicos, ou seja, do desejo de uma vida feliz. Além disso, a evolução da trajetória de desenvolvimento da filosofia kantiana consiste somente em questionar sobre a importância da felicidade<sup>16</sup> e sobre “o que é o homem”<sup>17</sup> apenas depois de responder duas outras questões expostas na *Crítica da razão pura*.<sup>18</sup>

Se, por um lado, o filósofo alemão deixa essa questão ontoantropológica por último, por outro, o filósofo francês usa a ontologia da pessoa, na obra *O si-mesmo como um outro*, como fio condutor para delinear a trajetória de seu percurso filosófico, uma vez que as questões centrais de suas reflexões são direcionadas a elucidar o sujeito que fala, narra ou é narrado, e a quem as ações devem ser necessariamente imputadas. Assim, a elucidação da pessoa, por intermédio da

---

<sup>14</sup> Uma vez tendo libertado a vontade de todo princípio contingente, restará apenas a forma da vontade racionalmente constituída, se deve ainda existir um princípio ao qual ela está ‘subordinada’, então, só pode ser um princípio universal ao qual a máxima da ação deve ser conforme. (Cf. FMC, BA 17). A lei universal, a única remanescente, desde que se desprezem todos os princípios empíricos, somente pode ser um produto *a priori*, e, portanto, tem de ser um produto de autoria exclusiva da vontade pura, ou seja, da vontade apenas racionalmente constituída a que Kant atribuiu o nome de boa vontade.

<sup>15</sup> Nas duas primeiras secções da “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*”, Kant suprime todo princípio antropológico — e, portanto, empírico e contingente — na possibilidade da fundamentação da ética e alcança um nível conceitual genuinamente puro na esfera da fundamentação. Apenas com esse procedimento, no entender de Kant, é que se pode chegar ao único fundamento possível no qual a moralidade pode ser alicerçada. Por consequência, ele critica todos os moralistas que apoiavam a moralidade em conceitos empíricos, pois, ao considerarem tais conceitos como universais, não percebiam que, por causa da origem empírica destes, teriam que fatalmente ser concebidos como contingentes.

<sup>16</sup> Kant critica a felicidade como ponto de partida para fundamentação da moral. Para ele, a felicidade apenas poderia entrar no sistema após a comprovação da moralidade sob pena de tornar impuro o princípio da autonomia da vontade. Vale dizer que a felicidade foi introduzida, posteriormente, na figura do sumo bem.

<sup>17</sup> Kant não se preocupa em refletir inicialmente sobre o homem, pois considerava que não se poderia buscar, na natureza humana, ou melhor, na natureza sensível do homem, a fonte da lei moral, a qual deve ser válida como critério universal para a avaliação de máximas morais.

<sup>18</sup> As questões, em conjunto, norteiam o desenvolvimento do projeto de seu sistema filosófico. São elas: 1. “Que posso saber?”, 2 “Que devo fazer?” e 3. “Que me é permitido esperar?”. Na CRP, Kant entendia que “todo o interesse da [...] razão (tanto especulativa como prática) concentrava-se” nestas 3 “interrogações”. (Cf. CRP, B 833). A quarta questão, ou seja, *o que é o homem?*, foi inserida por Kant, posteriormente, e pode ser encontrada na Lógica. Assim, diz Kant: “a metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última”. (Lógica, IX 25/A 25/Ak 25).

análise das ações humanas, mais especificamente pelas ações morais, surge como uma dentre outras perspectivas oblíquas de aproximações da ontologia.

Cumprido ressaltar, no que diz respeito à preocupação de Ricoeur com as ações humanas, mais especificamente, na obra *Do texto à ação*, e no sétimo estudo da obra *O si-mesmo como um outro*, diferentemente de Kant, não propõe propriamente uma teoria com rigores científicos<sup>19</sup> a ser aplicada, e sim uma simbiose<sup>20</sup> entre narrativas e contexto, de tal modo que a narrativa, ao conferir sentido à ação, é por ela resignificada. Além disso, a preocupação de Kant, embora seja primeiramente pelas ações, acaba distanciando-se delas, na medida em que formula um princípio para a avaliação exclusivamente de máximas. Ou seja, o imperativo categórico é um princípio para o credenciamento de máximas morais e apenas indiretamente para a orientação de ações, as quais, apenas serão morais se forem originárias de máximas universalizáveis.

Embora a lógica dedutiva seja eficaz no julgamento de máximas morais, ela não garante o sucesso da aplicação destas aos casos concretos. Assim, emerge aqui um *bug*<sup>21</sup> no sistema kantiano da moralidade, ou seja, uma falha inesperada, ou melhor, uma limitação ao se tentar aplicar o princípio kantiano à realidade dos casos difíceis. Em outras palavras, não é por que tenho a máxima moral de nunca mentir ou omitir, que devo — com base no princípio de não contradição — ser cruel e dizer a verdade clínica a um moribundo sem levar em consideração se ele está em condições de suportá-la. Essa é toda a pobreza de uma teoria moral que pretende, automática e cegamente, deduzir ações a partir de uma regra universal, desprezando o que se deve fazer em contextos específicos. E assim, nessa direção, o mundo se encontra repleto de dilemas morais aguardando por soluções nem sempre fáceis e mesmo impossíveis de serem solucionadas sem hesitações. Dessa forma, o agente moral kantiano está provido de um princípio de orientação, mas não muito mais que isso, pois o imperativo categórico não é suficiente para dissolver todos os conflitos, como, por exemplo, os relativos à vida terminando.<sup>22</sup> É bem

---

<sup>19</sup> Cf. nota nº 2.

<sup>20</sup> Utilizamos, aqui, o termo simbiose no sentido de enfatizar que, em Ricoeur, não há uma esfera pura *a priori* de fundamentação e uma esfera empírica *a posteriori* de aplicação, ou seja, não podemos pensar um contexto de justificação que seja anterior à realidade das pessoas em suas singularidades.

<sup>21</sup> Termo em língua inglesa geralmente utilizado para significar uma falha em um sistema computacional que o impede de se comportar na prática conforme previamente programado.

<sup>22</sup> Os casos difíceis serão analisados no próximo item da tese. Adiantamos, aqui, que o problema da vida terminando é citado por Ricoeur, na obra *O si mesmo como um outro*, bem como na obra *O justo*

verdade que Kant nem tinha essa pretensão, mas também é verdade que a aplicação da teoria, pelo menos em alguns casos difíceis, carece de um amadurecimento do juízo, o que só se consegue com a experiência de vida. Para sermos justos com Kant, reconhecemos que ele já havia concedido espaço para conceber a faculdade do juízo como a única que pode ser aperfeiçoada pelo uso, ou seja, pela experiência.<sup>23</sup>

Ademais, para continuarmos honestos, devemos dizer que a teoria kantiana tem como objetivo principal definir objetivamente os critérios de uma máxima moral e não oferecer provérbios práticos ou conselhos de prudência. Nesse sentido, não podemos sustentar que Kant nos aconselhe a sermos sinceros em todas as circunstâncias, como, por exemplo, no caso de dizer a verdade a um paciente terminal. Podemos pensar que, nesses casos, o próprio Kant recomendaria a prudência. Exatamente nesse ponto é que vem à tona outro aspecto de distanciação entre a ética ricoeuriana e a moral kantiana, a saber, que, no pensador francês — influenciado por Aristóteles — a sabedoria prática é uma virtude ética e, no pensador alemão, ela é um dispositivo marginal que não pode ser acrescido de fora para o centro da engrenagem da moral kantiana.

Seja como for, é fato que há, no pensamento de Kant, uma vacância, um lapso ou um vazio de teoria entre a adesão a máximas universalizáveis e a aplicação das mesmas ao mundo real permeado por toda uma gama de situações aporéticas. Desse modo, a lei moral é muito mais um princípio orientador que um princípio imediatamente aplicável às ações. Como esse tal princípio imediatamente aplicável não existe é preciso inventar um comportamento *ad hoc* traindo o menos possível a

---

//. Nesse exemplo de um caso difícil, Ricoeur questiona o que se deve fazer diante de um moribundo prestes a morrer. Deve-se dizer a verdade? Para alguns, a verdade seria demasiadamente cruel, pois soaria como uma sentença de morte para alguém envolto em sofrimentos terríveis. É verdade também que há pessoas que, no leito de morte, aceitam e até mesmo desejam o fim de sua existência. Seja como for, deve-se, em cada caso, recorrer a sabedoria prática, traindo, assim, o menos possível a regra. A sabedoria prática outra coisa não é que a *phronesis* ou o juízo moral em situação. E é exatamente por consistir em um juízo que pode ser desenvolvida e cultivada. O aperfeiçoamento constante e ilimitado do juízo não significa criar a falsa esperança que um dia as decisões serão menos difíceis ou menos dolorosas mas certamente serão melhor compreendidas.

<sup>23</sup> Segundo Kant, nós temos a faculdade da sensibilidade, a faculdade do entendimento e a faculdade do juízo. As duas primeiras faculdades são analisadas exaustivamente na primeira crítica, ou seja na *Crítica da Razão Pura* (CRP), já a faculdade do juízo é também abordada na terceira crítica, ou melhor, na *Crítica do Juízo*. Dentre as várias conclusões tiradas por Kant dessas abordagens, nos interessa, especialmente, o seu entendimento de que dentre todas as faculdades investigadas, a única que pode cometer erros é a do juízo. Desse modo, acreditamos que ela pode ser aperfeiçoada pelo uso. Aprofundar essa perspectiva, entre outras coisas, é o que se propõe Conil, na obra *Ética hermenêutica*, a qual servirá como um dentre vários outros subsídios na elaboração do segundo capítulo da nossa tese.

regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). Essa deve ser, por assim dizer, a função da *phrónesis* ou sabedoria prática, para Ricoeur.

A *phrónesis* ou prudência é um conceito retomado de Aristóteles. Para o filósofo antigo, no livro VI da *Ética a Nicômaco*, a sabedoria teórica e a prudência (ou *phrónesis*) fazem parte das virtudes intelectuais, no entanto, se distinguem pelos seus respectivos enfoques. Enquanto a sabedoria teórica, a *sophia*, visa o eterno, o imutável, a sabedoria prática tem por interesse o particular, que é mutável e incerto. Considerando que as ações humanas são particulares, elas se “revestem [de] um caráter de contingência essencial, devido à imprevisibilidade que, mesmo no melhor dos casos, as atinge”. (CESAR, 2002, p. 93). Desse modo, elas não dizem respeito à sabedoria teórica, e sim à sabedoria prática, a qual lida com o variável e incerto.<sup>24</sup>

Dada essa distinção, pode-se dizer que se não é argumento de Ricoeur, pelo menos parece ser sua a constatação de que, em Kant, não há ênfase na sabedoria prática, e sim uma sabedoria teórica, uma vez que, para este filósofo, a preocupação com o variável e contingente é subjugada pela preocupação com a necessidade de universalidade. Nas vezes que o contingente é levado em consideração, ele sempre é acachapado pelo universal.<sup>25</sup> É bastante claro, para Ricoeur, que Kant faz isso por uma questão de método, e como todos os métodos são limitados, lidar com o contingente, com o singular e efêmero, parece ser uma grande limitação do método transcendental.<sup>26</sup>

Nem mesmo na *Metafísica dos Costumes*, obra na qual Kant trata, entre outros assuntos, do problema da aplicabilidade da lei moral, o filósofo aponta soluções para essa problemática, embora possa se encontrar, na referida obra, subsídios para profícuas discussões, sobretudo em uma seção denominada de casuística.<sup>27</sup> Nesse contexto, tendo em vista que Kant não oferece uma resposta

---

<sup>24</sup> Encontramos referência também com relação à distinção entre a sabedoria teórica e prática em *Ética Nicomachea* III, 5, 1.112b1-b5.

<sup>25</sup> Segundo Fernanda Henriques (2005, p. 251), na nota ao pé da página de n. 5 do texto *Paul Ricoeur, leitor e herdeiro de Kant*, o hermeneuta francês “lamentará continuamente que Kant tenha analisado a vida prática a partir do modelo com que estruturou a razão teórica”.

<sup>26</sup> Na *Ética Nicomachea* III, 5 Aristóteles já defendia, por assim dizer, que o grau de exatidão de cada ciência varia de acordo com a natureza do objeto investigado.

<sup>27</sup> A nossa intenção inicial era analisar a casuística da *Metafísica dos Costumes*, de Kant, na qual o filósofo demonstra a aplicabilidade de sua teoria formulada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. No entanto, como veremos no primeiro item do segundo capítulo de nossa tese, o espanhol, Jesús Conil, providenciou um estudo bem mais abrangente, de modo a poupar nosso esforço a esse respeito. Nesse sentido, Conil não se restringiu apenas a analisar a casuística da *Metafísica dos costumes* senão que abordou também outras obras de Kant sob a perspectiva do contexto de aplicação da moral, tais como, a *Antropologia de um ponto de vista*

satisfatória ao problema da aplicação, a sabedoria prática, herdada de Aristóteles, é proposta, por Ricoeur, como solução que pondera a aplicação de normas universais a contextos insólitos.

Outro mérito de Ricoeur foi o de dar um passo além do formalismo, tão necessário se se quer pensar o universalismo ético, ao introduzir a singularidade insubstituível das pessoas com seus desejos, em certo sentido universal, de buscar uma vida feliz,<sup>28</sup> ou seja, realizada. Sem a tendência natural à felicidade, herança aristotélica, a moral não passaria de um corpo abstrato de regras sem qualquer significado humano. Mesmo que a moral seja, segundo Ricoeur, restrita à lei e como tal compreendida (englobada) pela ética, esta, por sua vez, poderia degenerar em egoísmo caso não fosse mediada pela norma. Desse modo, o método dialético, extraído de Hegel, humaniza, por um lado, toda a abstração da norma e, por outro, impede a degeneração em perversidade do desejo de uma vida boa, ou seja, feliz.<sup>29</sup> Com isso, o desejo de uma vida boa deixa de ser voltado somente para si mesmo e exige que seja estendido à alteridade. Assim sendo, por esse viés, é de se pensar que o equilíbrio dinâmico entre as duas perspectivas é a pedra de toque que garante a vitalidade de sua ética.

Ademais, o equilíbrio dinâmico da perspectiva ricoeuriana permite também ao filósofo francês iniciar reflexões, como em Kant, pela questão do dever em vez de começar, como em Aristóteles, pelo anseio da vida boa. Essa inversão de ponto de partida é operada na obra *O Justo*. Nessa obra, para fazer frente às temáticas demandadas pela sociedade contemporânea, seja na Medicina, no Direito ou em outras áreas, em vez de começar a abordar pela ética, como faz na obra *O Si-*

---

*pragmático* e a *Crítica do juízo*. Desse modo, aproveitaremos os esforços de Conil para elucidarmos, com Ricoeur, os limites do formalismo kantiano. Vale dizer que concordamos com o passo a passo de Conil com relação à sua formidável e original interpretação de Kant, contudo, diferimos do pesquisador espanhol quanto ao resultado final de seu trabalho. Em que pese a possibilidade do sucesso de uma hermenêutica pura de Kant, sugeriremos, com Ricoeur, que ela, por uma questão de método, é limitada por permanecer confinada dentro da lógica ascendente de justificação.

<sup>28</sup> Vale dizer que, em Kant, a felicidade também é um ingrediente fundamental para a vida humana, no entanto, ela não serve como ponto de partida para a fundamentação da moral.

<sup>29</sup> Cabe dizer que o homem, enquanto agente moral, é um ser-no-mundo-dos-fins-éticos e, como tal, está, por assim dizer, prenhe de intencionalidades, dentre as quais a principal é a de bem viver. No entanto, o desejo de uma vida boa poderia facilmente degenerar em egoísmo e perversidades contra pessoas que possam atrapalhar a consecução desses objetivos. Desse modo, surge a necessidade da lei sem a qual a ética sucumbiria.

*Mesmo Como Um Outro*, em que opta por encarar os assuntos assim como eles surgem,<sup>30</sup> ou seja, pela questão dos deveres.<sup>31</sup> (Cf. JERVOLINO, 2011, p. 135).

Em síntese, podemos dizer que, ao usar predominantemente da narrativa aristotélica e kantiana na elaboração de sua perspectiva ética, Ricoeur termina por ser profundo devedor de ambas. Embora haja presença de outras narrativas na composição de sua perspectiva, elas são circunscritas e pontuais. Fato mesmo é que o filósofo francês usou abundantemente das contribuições aristotélicas e kantianas em detrimento de todas as outras. Certamente, sem esse robusto endividamento duplo, sua ética não existiria, pelo menos não na configuração como a conhecemos hoje.

E, por fim, tendo traçado brevemente as linhas gerais da perspectiva ética de Ricoeur em sua configuração básica, pudemos perceber que, na perspectiva de Ricoeur, o calcanhar de Aquiles da ética kantiana é o problema da aplicação da moral, principalmente aos casos difíceis. E é exatamente aí, segundo Tomás Domingo Moratalla (2014, p. 171-172), que reside a grande contribuição de Ricoeur para a ética hermenêutica e a ética contemporânea em geral,<sup>32</sup> o que causou uma grande revitalização dessa área do pensamento.

No que segue, analisaremos o desafio na esfera de aplicação da ética frente à tragédia grega, *Antígona*, e às tragédias pessoais ilustradas nos casos difíceis. São as tragédias humanas que geram situações aporéticas e, conseqüentemente, dilemáticas, extravasando o nível reducionista de aplicação de normas. Desse modo, essas aporias práticas conduziram Ricoeur ao conceito de sabedoria trágica enquanto condição do desenvolvimento da sabedoria prática. É a sabedoria trágica

---

<sup>30</sup> Vale dizer que uma tal estrutura prévia de imperativos, normas, costumes e leis não é criada artificialmente pelo pensador, mas faz parte da tessitura social e é apenas levada em conta pela análise transcendental kantiana ou pela fenomenológica-hermenêutica de Ricoeur.

<sup>31</sup> Quanto a tomar como ponto de partida a ética aristotélica ou a moral kantiana, assim diz Ricoeur: “[...] hoje me dedico justamente a rever a organização complexa daquela que ironicamente denominei a minha ‘pequena ética’. Proponho que partamos francamente do nível normativo, aquele no qual se articulam o sentido da norma e do ser obrigado, que é justamente o nível da experiência moral comum, onde a relação entre aquilo que é permitido e aquilo que é proibido é tanto um dado de base quanto um tema permanentemente de interrogação, de contestação, de revisão. São as dificuldades internas do nosso relacionamento com os interditos estruturais que nos conduzem a buscar para a obrigação moral, assim como ela se impõe no plano social, um fundamento mais radical que o simples ‘tu deves’”. (JERVOLINO, 2011, p. 135).

<sup>32</sup> Moratalla (2014, p. 169-170) argumenta que a filosofia do hermeneuta francês, embora seja polifacetada e diversa, não se perde em dispersões, uma vez que existem núcleos articuladores de seu pensamento, como, por exemplo, suas reflexões em torno do político. Embora Moratalla não sustente isso em seu artigo, cabe dizer também que a identidade da pessoa consiste em um dos principais núcleos articuladores do pensamento de Ricoeur e talvez seja até o maior e mais importante dentre esses núcleos.

que elucida a finitude e as fragilidades humanas frente à impossibilidade de compreensão e controle de situações alheias às vontades dos homens. Desse modo, ela redimensiona a consciência de si, estimulando os homens, por meio da dor, a serem mais sábios e prudentes em suas decisões, uma vez que cada decisão, por ser inédita, não pode ser dada *a priori*. Essa questão norteará o próximo item da tese, no qual analisaremos os casos difíceis à luz da tragédia *Antígona*. A tragédia grega, bem como os casos difíceis, ilustrará os limites de aplicação da teoria moral kantiana ao mesmo tempo em que conduzirá à necessidade de retomar o conceito de sabedoria prática de Aristóteles, na perspectiva de Ricoeur, e dar um passo além do rigoroso formalismo kantiano.

## 2.2 OS CASOS DIFÍCEIS (*HARD CASES*) E A TRAGÉDIA GREGA<sup>33</sup>

Nesse item da nossa tese, veremos que os casos difíceis, bem como a tragédia *Antígona*, por dizerem respeito a situações limites, forçam e tornam evidentes as limitações da filosofia transcendental, ou melhor, do imperativo categórico.<sup>34</sup> Tais casos insólitos — *hard cases* como, por exemplo, o direito de um moribundo à verdade de seu estado de saúde ou o direito à verdade por parte de um assassino sobre a localização de sua possível vítima —, de certo modo, fazem estremecer e mesmo abalar a aparente harmonia do sistema moral kantiano. O direito à verdade, portado pelo agonizante ou pelo assassino, segundo a coerência do sistema moral kantiano, obriga, em tese, a quem quer que seja a lhe dizerem a verdade. Em outras palavras, devemos incondicionalmente sempre dizer a verdade. As circunstâncias jamais podem ser levadas em consideração, pois exceções

---

<sup>33</sup> Sófocles, baseado na lenda acerca de Édipo e seu ascendente e descendentes, escreve três peças: *Édipo Rei* (apresentada, aproximadamente, em 430 a.C.), *Édipo em Colono* (apresentada em 401 a.C.) e *Antígona* (apresentada em 441 a.C.). A tragédia grega escolhida por Ricoeur, nesse contexto, trata-se de *Antígona*, a qual trata de questões fundamentais para o espírito humano, como, por exemplo, os limites da autoridade do estado sobre a consciência individual, de modo que essa obra de Sófocles é única no sentido de que apenas ela, dentre todas as tragédias gregas, trata como tema central de um problema prático de conduta que envolve questões morais e políticas. As questões levantadas por Sófocles são universais, no sentido de que são cruciais e sempre atuais para o espírito humano, independentemente de tempo e de lugar. (Cf. SÓFOCLES, 1990, p. 14).

<sup>34</sup> Para o leitor não familiarizado com a filosofia moral kantiana, apresentamos, aqui, a fórmula de base da lei moral, que é o princípio supremo da moralidade e que se apresenta, para seres racionais humanos, sob a forma coercitiva do imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (FMC, BA 52). Todas as vezes que nos referirmos, na presente tese, à lei moral kantiana, ou ao princípio supremo da moralidade, ou ao imperativo categórico, ou mesmo à regra kantiana, estaremos nos referindo à fórmula que aqui apresentamos.

aniquilariam com a necessidade<sup>35</sup> da lei e logo com sua universalidade. Desse modo, se esquivaria de uma recaída no subjetivismo e logo no relativismo moral, em que não haveria clareza dos princípios. E isso era tudo que Kant queria evitar, pois foi, em certo sentido, para superar esse problema que ele elaborou a sua teoria moral.<sup>36</sup>

Por outro lado, observaremos na perspectiva de Ricoeur, que as exceções são impostas pela tragédia de modo a expandir uma concepção reducionista da ética. Nesse sentido, iremos argumentar que Ricoeur, ao utilizar a tragédia *Antígona*, objetiva, metaforicamente, ilustrar que as exceções à lei são vistas como pequenas fissuras que ameaçam desintegrar o sistema kantiano da moralidade. E, por outro lado, veremos que essas fissuras para o pensador francês são salutares, pois permitem quebrar e redimensionar a concepção da moral de modo a respeitar as pessoas em detrimento do cumprimento da lei moral em todas as vezes que esse conflito for inevitável.<sup>37</sup>

Veremos ainda que, no terceiro e último capítulo dedicado à ética, na obra *O Si-Mesmo como um outro*, Ricoeur, em vez de propor uma solução, como seria de se esperar, aos conflitos que vieram a tona em sua interpretação da moral kantiana, apenas se limita a introduzir, aparentemente de forma abrupta, o conceito de sabedoria trágica.<sup>38</sup> Desse modo, observaremos que a sabedoria trágica consiste na aceitação, ainda que resignada, das tragédias inerentes à finitude da existência humana, uma vez que nem tudo depende do nosso poder de decisão. Diante da dor e do luto, por exemplo, pode naturalmente surgir, em um primeiro momento, a indignação, a revolta e a resignação e, em um segundo momento, o apaziguamento de um espírito autoconsciente de sua condição humana finita.

---

<sup>35</sup> Necessidade, nesse contexto, significa aquilo que não pode ser diferente do que se é, ou seja, apresenta intrinsecamente uma condição que não permite exceções, como nas leis da geometria euclidiana em que a reta necessariamente é a distância mais curta entre dois pontos.

<sup>36</sup> Kant tenta oferecer uma solução para superar o problema do relativismo moral desencadeado pelos moralistas ingleses do sentimento moral dos quais Hutcheson é um dos principais expoentes.

<sup>37</sup> Vale dizer que Kant não viu nenhum conflito, ou melhor, nenhuma dicotomia em respeitar as pessoas ou respeitar a lei moral. Ricoeur assegura que Kant não percebeu esse problema porque considerou apenas a ordem ascendente na justificação das máximas.

<sup>38</sup> Referimo-nos, novamente, às limitações do método transcendental, que, ao agarrar em sua necessidade de universalidade, acaba pecando por menosprezar, ou melhor, relegar as particularidades contingenciais da existência humana a um mero segundo plano.



Ao utilizar-se da tragédia grega, *Antígona*<sup>39</sup>, o hermeneuta francês ilustra que a estreiteza de visão, própria da condição humana, pode conduzir ao impasse de respeitar a lei e não as pessoas ou a menosprezar as leis em detrimento de afeições pessoais. Nesse sentido, a tragédia nos ensina que tanto Antígona quanto Creonte estavam, de certo modo, corretos, porém, infelizmente, suas mentes estavam hermeticamente fechadas ao ponto de tornar impossível qualquer possibilidade de diálogo.<sup>40</sup> A estreiteza de visão ilustra suas finitudes, e pode conduzir a impasses intransponíveis, incrementando com isso a já extrema e complexa dificuldade do caso difícil a que ambos estavam submetidos.

Creonte, de certo modo, ao buscar a impessoalidade, ou seja, certa universalidade, impõe à Antígona uma exigência extremamente cruel. Antígona, por sua vez, menospreza Creonte e a cidade ao buscar uma exceção<sup>41</sup> à regra para

---

<sup>39</sup> Oferecemos ao leitor não familiarizado com a tragédia *Antígona*, representada pela primeira vez em 441 a.C., em Atenas, um pequeno e introdutório resumo dessa peça extraído da introdução de Mário da Gama Kury à sua tradução da *Trilogia Tebana*. Kury faz uma síntese de Antígona em poucas linhas, mantendo a ideia central e o enredo da tragédia. Assim diz Kury: “após a morte de Édipo em Colono, Antígona retornou como Ismene a Tebas, onde seus irmãos Etéocles e Polinices disputavam a sucessão do pai no trono da cidade. Os dois haviam chegado a um acordo segundo o qual se revezariam por períodos de um ano, a começar por Etéocles. Este, porém, transcorrido o primeiro período combinado, não quis ceder o lugar a Polinices, que se retirou dominado pelo rancor para a cidade de Argos – rival de Tebas; lá após casar-se com a filha do rei Adrasto (Ádrastos), pleiteou e obteve apoio deste à sua ideia de obrigar Etéocles, pela força das armas, a entregar-lhe o trono de conformidade com o pactuado. Adrasto pôs à disposição de Polinices um forte exército. Etéocles, conhecendo os preparativos dos irmãos, aprontou a cidade para enfrentar os inimigos e incumbiu sete chefes tebanos de defender as sete portas da cidade em oposição aos sete chefes argivos, reservando para si mesmo o encargo de enfrentar Polinices. Após renhida luta os sete chefes e os outros tantos argivos entremataram-se; Etéocles e Polinices tombaram mortos um pela mão do outro. Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona, assumiu então o poder, e seu primeiro ato após subir ao trono foi proibir o sepultamento de Polinices, sob pena de morte para quem o tentasse, enquanto ordenava funerais de herói para Etéocles, morto em defesa da cidade pelo irmão que o atacava.” Introdução de Mário da Gama Kury (in SÓFOCLES, 1990, p. 13).

<sup>40</sup> Nesse ponto, podemos observar que surge uma dialética entre o critério de justiça, defendido por Creonte e o senso de justiça, defendido por Antígona, ou também entre a lei imposta por Creonte com excessivo rigor e afeição natural de Antígona por seu irmão. No entanto, longe de se chegar a uma síntese imperfeita, mas sempre possível, finda por desencadear a tragédia. Como chave de leitura, entendemos que toda a peça elucida, de certo modo, a condição humana e sua finitude, caracterizadas pelas visões parciais (estreitas) do direito (direito positivo, defendido por Creonte, x direito natural, defendido por Antígona), do amor romântico (visão de Creonte X visão de seu filho, Hêmon), do orgulho de si (Creonte X Antígona) e do conflito de gerações devido à prepotência dos mais velhos, como pode ser observado nos versos 816/817 e 828/829. (Cf. SÓFOCLES, 1990, p. 231-232).

<sup>41</sup> Por orientação do pesquisador e operador do direito, Fabio Caprio de Leite Castro, advertimos que fazemos uma interpretação a contrapelo das hermenêuticas tradicionais. Na concepção tradicional não é Antígona, e sim Creonte, que busca uma exceção, uma vez que as leis dos deuses são superiores e mais fundamentais que a lei proposta por Creonte, que representa uma exceção forjada a seu bel-prazer. Seja como for, a nossa interpretação, retirada de seu contexto original e mais profundo, é utilizada tão somente para elucidar a busca de exceções e a intransigência para o diálogo. Desse modo, Creonte, em nossa interpretação, representou a voz do Estado, e Antígona, a

conceder um funeral respeitoso ao corpo de seu irmão. Em certo sentido, o respeito se bifurca em respeitar as leis da cidade ou, de acordo com sua consciência, o cadáver de seu ente querido.<sup>42</sup>

No que diz respeito a Kant, podemos dizer que, frente ao impasse elaborado por Sófocles, na *Antígona*, bem como diante da obrigação de dizer toda a verdade a um moribundo, a teoria do filósofo alemão oferece uma solução mais similar à posição de Creonte. Ricoeur parece sugerir que, embora essa seja a solução mais coerente, do ponto de vista objetivo, ela consiste em uma visão demasiadamente estreita da realidade, assim como também o é a posição de Antígona.<sup>43</sup> Cabe, aqui, uma sabedoria prática, oriunda do poder infinito que a tragédia porta em ensinar pelo sofrimento. Desse modo, a sabedoria prática outra coisa não é que a sabedoria trágica exercitada e ampliada pelo exercício prudente da interpretação da dor, seja ela própria ou alheia. Assim é que a sabedoria prática, nutrida e fortificada pela sabedoria trágica, impulsiona ou força o indivíduo a buscar uma alternativa que permita dar um tratamento adequado à singularidade da situação traindo o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). A capacidade humana de julgar seria assim aperfeiçoada pelo padecer, de modo que a aprendizagem se daria por intermédio da própria experiência frustrada, de interações com textos trágicos, e ainda no compartilhamento de tragédias particulares.

Todo o problema, como vimos, emerge porque, segundo a tese kantiana, não se pode admitir à lei quaisquer exceções,<sup>44</sup> que terminaria por minar a eficácia e a credibilidade da própria lei que não poderia mais ser seriamente considerada. Assim, admitir exceções seria o mesmo que admitir a inutilidade da lei. Ricoeur, contrariamente a Kant, entende que é possível admitir exceções sem aniquilarmos a

---

voz das pessoas submetidas às arbitrariedades das leis frente as quais buscam se esquivar. Para mais detalhes Cf. nota 43.

<sup>42</sup> Curiosamente, ao que parece, a tragédia termina por sugerir que se as personagens não fossem intransigentes na defesa de suas visões ultrarradicaís, a própria tragédia em grande parte poderia ser evitada.

<sup>43</sup> Em um pequeno diálogo intitulado *A ética, entre o mal e o pior*, travado com o psiquiatra, Yves Pelicier, Ricoeur afirma: “fiz uma pequena análise da *Antígona*, justamente, em *Si-mesmo como um outro*, que não é muito original. Creio que os dois protagonistas têm razão. O que é muito diferente do trágico cornelianiano, onde opomos o dever e o prazer. É difícil porque há dois deveres, dois deveres aparentes, pelo menos, dois deveres estritos. Um tem uma visão limitada do dever político e o outro uma visão estreita dos deveres familiares: para Antígona, não há preço para se sacrificar um irmão, mesmo quando ele é um inimigo. O trágico grego é a destruição mútua. Toda a gente morre”. (PELICIER, 1994, p. 11).

<sup>44</sup> Note que ao que Kant chama de Lei, Ricoeur denomina de regra. Cabe mencionar que, como diz o senso comum, “toda regra possui exceção”, não podendo ser aplicado o mesmo para o conceito de lei.

lei e que se as exceções não forem prudencialmente inventadas pela sabedoria prática violentaríamos não as regras, mas as pessoas. Desse modo, o problema não é a lei em si mesma, mas a sua imposição com excessivo rigor. Ademais, é preciso entender, nesse contexto, que não se trata de uma exceção qualquer e infundada ao bel-prazer de quem a julgasse necessária, mas de um *phronimos* oriundo da força intersubjetiva da razão compartilhada.<sup>45</sup> A decisão, portanto, não estaria restrita egocentricamente a alguém, mas estaria exposta às pessoas capazes e comprometidas eticamente com a tentativa de criar a melhor solução possível ao caso.

Evidentemente, para o filósofo francês, não se trata de elaborar a solução perfeita, pois esta pode não ser possível, mas de criar a mais adequada ao contexto. Como uma solução ideal pode ser impossível e uma solução qualquer tem que ser tomada, o critério não pode ser única e exclusivamente a lei, mas a esse deve ser acrescido um outro, qual seja, o respeito às pessoas nas condições históricas que estão necessariamente submetidas.

Vale dizer que essa tensão entre universalidade da regra e a necessidade imperativa do contexto conduz a uma dialética com uma mediação situada na práxis humana, ou seja, ocorre um movimento espiralado não totalizante, no qual a lei orienta a práxis e a sabedoria prática busca dilatar a lei, forçando-a a levar em consideração os apelos gritantes do contexto. A lei, ao contrário do que pensava Kant, não pode ser sustentada apenas em elementos apriorísticos, mas deve responder também às exigências inexoráveis da realidade.<sup>46</sup> Não haveria, aqui, uma recalitrância da realidade em se submeter à lei, como se a realidade pudesse livremente prevaricar contra os ditames cegos de uma racionalidade obtusa. Também não ocorreria um ato de violência para com a realidade na tentativa de uma imposição cega, artificial e inconsequente.

---

<sup>45</sup> Em *Antígona*, todos perceberam o excesso que o rei Creonte estava cometendo, inclusive seu próprio filho. Porém, o rei se recusou a rever suas ordens e acabou pagando com a sua própria desgraça. Nesse sentido, encontramos a seguinte afirmação de Ricoeur (2008b, p. 247): “nem o juiz nem o médico estão absolutamente sozinhos nesse momento temível; foram acompanhados o máximo possível por aquilo que se poderia chamar de banco de ideias; se, no âmbito jurídico, este parece disperso em razão da distribuição dos papéis entre presidente, promotor, advogado e outros representantes das partes, à cabeceira do doente parece mais concentrado: nesse aspecto, gostaria de insistir na necessidade de pôr às claras a hierarquia médica, desde o diretor do hospital à enfermeira, nas situações terminais e de acompanhamento dos agonizantes”.

<sup>46</sup> Sugerimos que a realidade, nesse contexto, seja como um oráculo trágico que estabelece o destino de quem não lhe leva em consideração.

A sabedoria prática, enquanto *phrónimos*, ou razão compartilhada, embora não ofereça a tão desejável perfeição<sup>47</sup> na decisão moral, por outro lado, pode proporcionar a consciência “tranquila” do empenho verdadeiramente comprometido na busca da melhor decisão possível, dadas as exigências da lei e as particularidades do caso em questão. Desse modo, a decisão moral não estaria na solução perfeita do dilema moral, mas, sim, na intenção (como sustentava Kant) e no verdadeiro e profundo empenho na produção criativa de uma ação adequada ao caso, traindo o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314).

Enfatizamos, como visto acima, que a espiral dialética hermenêutica de Ricoeur ao não forçar uma síntese perfeita não implica o não comprometimento com a busca da melhor alternativa possível na solução dos conflitos. Além disso, as soluções apresentadas pelo *phrónimos* são únicas e irrepetíveis, ou seja, cada caso demanda uma decisão exclusiva de acordo com o que requer a sua respectiva singularidade. Embora cada ação seja inédita, isso não pode implicar uma caída no relativismo. Vale dizer que a exceção à regra não deve se tornar uma nova regra, o que significaria o extermínio desta. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315). Em outras palavras, a exceção não suprime, reduz ou substitui a necessidade da lei, mas permite sopesar a concepção que se tem da importância devida respectivamente às pessoas e à lei moral.

Trata-se de buscar um caminho alternativo entre uma legislação rígida, inflexível e um casuísmo cego, incapaz de ser ancorado a qualquer princípio. Esse caminho alternativo a uma espécie de saber absoluto denuncia o desvelar do reconhecimento da finitude da condição humana, que, segundo Fernanda Henriques (2005, p. 604), “desde o início se reconhece como positividade e não como limitação bloqueadora”.

Assim, no caso do moribundo e o seu direito à verdade, segundo a teoria moral kantiana, temos a obrigação de dizer a ele a sua real situação. O filósofo francês concorda que devemos dizer a verdade, porém, questiona se, no contexto, de sofrimento que o envolve, a verdade não seria extremamente cruel, na medida em que poderia lhe adicionar uma dor ainda maior do que ele está vivenciando. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315). Em tal situação é importante conhecer a história do moribundo. Sua história narrada por ele mesmo e por outros a respeito de sua vida é

---

<sup>47</sup> Imperfeição, nesse contexto, não significa a impossibilidade de excelência do agir moral, mas que

que pode nos fornece subsídios para melhor conhecê-lo e, desse modo, ao nos colocarmos em seu lugar, tentarmos, responsabilmente, prever como poderá reagir às notícias trágicas a respeito do fim de sua existência.<sup>48</sup>

Mesmo assim, podem existir pessoas que, por íntimas convicções, teimem em sustentar que se deve dizer a verdade ao agonizante. A estes devemos arguir que precisamos ter compaixão e poupar o moribundo de uma dor ainda maior, até mesmo porque ele pode não estar em condições mentais de assimilar mais uma desgraça à sua vida já fragilizada pelo enorme sofrimento de uma existência carcomida pela enfermidade. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 315).

Em tal contexto, a questão que emerge é se devemos dizer a verdade ou se, por respeito e misericórdia, devemos omitir a real situação ao moribundo, de modo a não incrementarmos, quase com resquício de crueldade, o infortúnio por ora superior às suas condições psíquicas. Segundo o hermeneuta francês, nessas condições, a questão não é se a pessoa merece a verdade, coisa que não se discute, mas se ele está em condições de suportá-la.<sup>49</sup> Essa leitura da realidade do moribundo, contextualizada historicamente, e embasada nas condições psicofísicas atuais do paciente terminal é que embasará uma decisão sempre limitada e imperfeita dadas as condições da finitude humana.

Vale lembrar, como vimos, que a preocupação de Ricoeur não é com a perfeição de uma solução ideal, mas com a melhor solução humanamente possível ao caso, pois, afinal de contas, uma decisão<sup>50</sup> tem que ser tomada, e a recusa em julgar seria ainda pior. (Cf. ABEL, 1996, p. 100). Ademais, segundo Abel (1996, p. 100), “a sabedoria consiste, contudo, depois de ter suspenso o juízo e o ter prorrogado, em julgar”. Embora a solução escolhida, por melhor que se apresente, seja questionável, foi ela que se julgou mais adequada ao caso em questão. Hoje,

---

todas as ações humanas são limitadas e imperfeitas devido à finitude de seus autores.

<sup>48</sup> Antígona, na iminência de sua execução, demonstrou toda sua humanidade ao lamentar profundamente a sua morte de modo que, nos instantes finais de sua vida, pode-se pensar que ela não estava tão convicta a morrer em defesa da honra de seu irmão, cf. versos 1040 e anteriores. (SÓFOCLES, 1990, p. 241). No verso 1458 e seguinte será a vez de Creonte lamentar o seu destino trágico. (SÓFOCLES, 1990, p. 257).

<sup>49</sup> Sobre o direito que o doente tem de conhecer a verdade, diz Ricoeur (2008b, p. 241): “enquanto o sigilo profissional constitui um dever para o médico, o acesso do doente à verdade de seu caso constitui um direito deste. Esse direito também tem seus limites, que decorrem menos do direito estrito no sentido da legalidade e mais da prudência, no sentido da virtude antiga da *prudentia*, sinônimo de sabedoria prática. A verdade não é desfechada como um golpe: sua revelação deve ser proporcional à capacidade do paciente para recebê-la e aceitá-la”.

cientes dos resultados e implicações, poderíamos decidir mais acertadamente sobre aquilo que outrora se apresentava sob uma nebulosa e densa nuvem de incertezas. Olhando retrospectivamente, tudo parece mais fácil, ao passo que, quando estamos imersos nos dilemáticos e, por vezes, aporéticos contextos existenciais, tudo é névoa e desolação. Nesse sentido, podemos afirmar que as decisões são tão limitadas e falíveis quanto é imperfeita e finita a (des)agraciada condição humana. Desse modo, a insegurança e o medo em não ter tomado a melhor decisão também consiste em uma perspectiva, dentre outras, que denuncia a finitude inerente à condição humana.

Em meio a um pessimismo radical<sup>51</sup>, Ricoeur opta por um otimismo sóbrio, atento à necessidade imperativa da busca de um sentido que nos proporcione acima de tudo esperança. É nesse contexto que a tragédia nos arranca de nossa zona teórica de conforto e nos lança nas provações da realidade. No entanto, se é a tragédia a grande responsável por mostrar-nos como somos pequenos, é ela também que nos impulsiona tanto a evitarmos erros pretéritos quanto a elaborarmos uma saída criativa para os flagelos que vivenciamos. Assim, a sabedoria trágica consiste em reconhecer que devemos abrir mão de soluções perfeccionistas, visto que a nossa existência não é perfeita nem imperfeita, mas, inexoravelmente, o que é.

Nesse sentido, a sabedoria trágica, em última instância, implica a aceitação, ainda que resignada, da finitude humana, bem como das limitações de suas leis e de seus sistemas de pensamentos. Decorre naturalmente da sabedoria trágica oriunda da tragédia a sabedoria prática que não admite a pretensão de ter a última palavra em tudo, mas disposição intransigente ao diálogo. E, por fim, a sabedoria prática implica esforçar-se para melhor compreender a singularidade do outro em contexto. Além disso, a boa deliberação oriunda da sabedoria prática não é solitária, mas compartilhada. Nesse ponto é que uma racionalidade, à princípio frágil por sua própria condição finita, pode demonstrar toda sua força garantida na intersubjetividade do *phrónimos*, ou seja, na razão compartilhada, uma vez que,

---

<sup>50</sup> À respeito das decisões médicas e jurídicas, afirma Ricoeur (2008, p. 246): “[...] juiz e médico são obrigados a julgar, na maioria das vezes, num tempo limitado. A essa obrigação nem o médico nem o juiz podem subtrair-se, a não ser que se julguem incompetentes”.

<sup>51</sup> O pessimismo pode ser entendido enquanto um “perigo inverso ao dogmatismo [e] está no cepticismo e no relativismo, que são formas de derrotismos perante as complexidades da vida”. (PELICIER, 1994, p. 13).

segundo o filósofo francês, “o *phrónimos* não é forçosamente um homem só”. (RICOEUR, 1991, p. 319).

Outro exemplo de caso que contribui para demonstrar o limite do formalismo kantiano, como já mencionado, é o do direito à verdade por parte de um assassino que interroga pela localização de sua possível vítima.<sup>52</sup> Podemos pensar que o matador, nesse contexto, talvez nem tenha direito à verdade<sup>53</sup> sobre a localização de sua vítima em potencial, uma vez que usará tal conhecimento para uma finalidade perversa. Os interrogados pelo assassino sobre a localização de sua vítima em potencial, a que ele obstinadamente persegue, devem dizer a verdade? É facultado ao interrogado usar de subterfúgios e dizer ao assassino que a sua possível vítima não<sup>54</sup> não<sup>55</sup> está em sua residência e torcer para que o mal intencionado não perceba a sutiliza de sua sagaz afirmação? Se o interrogado omitir, mentir ou usar de subterfúgios para confundir o assassino ele estará agindo prudencialmente? Se disser a verdade de modo a confundir o matador certamente

---

<sup>52</sup> Este exemplo é extraído do seguinte texto de Kant: *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, da obra *A paz perpétua e outros opúsculos*. Adverte-se que o exemplo é abstraído de sua contextualização específica, a saber, da esfera do Direito, e considerado exclusivamente sobre o âmbito da Moral.

<sup>53</sup> Para Kant, temos o dever moral de dizer a verdade independentemente de condições. Como a moralidade está fundamentada *a priori*, emerge, aqui, um problema na medida em que o intérprete da teoria moral kantiana não percebe a necessidade de abstrair-se da empiria de acordo com o método transcendental e continua a insistir em um nível empírico de fundamentação. Nesse nível, e com um exemplo um pouco mais polêmico, qual seja, o de dizer incondicionalmente a verdade, podemos delinear melhor a diferença básica entre o princípio da moral e o princípio da prudência. Embora a perspectiva adotada nesta tese seja a de Ricoeur, julgamos importante expor, em nota, o que acreditamos ser a concepção de Kant. Parece claro que o princípio formal de dizer a verdade é algo absolutamente necessário segundo a razão. O que pode dificultar a compreensão da necessidade desse princípio é o fato de rearmos que muitas vezes tal princípio possa servir para ‘ingenuamente’ respondermos sim a um assassino frente ao questionamento da presença de sua possível vítima em nossa residência. Em tal situação salta aos olhos a contingente exigência de sermos prudentes e dizermos a mentira. Efetivamente se mentirmos estaremos agindo segundo o princípio da prudência e não da moral uma vez que a máxima da ação não pode ser reportada a nenhum princípio incondicionalmente racional. Do que foi dito acima decorre que o princípio da prudência leva em consideração apenas a mera suspeita de um possível efeito indesejado da ação, ao passo que o princípio da moralidade assenta em uma necessidade da razão e, portanto, é incondicional. O princípio da moral exige a incondicionalidade da verdade, o da prudência sempre será empírico e dependente da ocasião. O princípio da moral funda-se na razão, logo, é *a priori* e, conseqüentemente, necessário; o da prudência é *a posteriori*, e repousa na mera possibilidade prevista, que é sempre incerta e, nesse sentido, um princípio sempre contingente. Pode-se dizer que, em última instância, Kant quer sustentar que a mera forma da máxima, segundo a qual se deve dizer incondicionalmente a verdade, por ser *a priori*, não pode, segundo a razão, jamais admitir exceções. Desse modo, em Kant, torna-se necessário se abstrair de condições empíricas para poder se conceber necessidade e universalidade em um nível puro da esfera de fundamentação. Esse procedimento é criticado por Ricoeur, pois, para o hermeneuta francês, esse método da razão teórica não pode ser aplicado na razão prática sem violentá-la.

<sup>54</sup> Deve se entender que a frase “não está em sua residência”, precedida da negativa, não produz o sentido de sim, ou seja, a sua possível vítima está em sua residência.

<sup>55</sup> Como explicitado na nota anterior, a duplicidade da negativa ‘não’ é intencional no nosso texto.

prevaleceu nele, como era de se esperar, a prudência ou *phrónesis*, a qual o possibilitou criativamente imaginar a melhor saída sem, necessariamente, aderir escancaradamente à mentira como única solução. Diante dessa saída, espera-se que o assassino não perceba o que efetivamente foi dito, pois, do contrário, o questionado terá denunciado inesperadamente a quem a todo custo deveria proteger.

Ao nosso ver, talvez esta seja uma solução possível, embora pouco plausível, que consistiria em um recurso artificial com o intuito de preservar intacta a integridade lógica<sup>56</sup> de um sistema de pensamento que obstinadamente busca se preservar. De certo modo, Ricoeur, ao que tudo indica, não discordaria veementemente da solução apontada, uma vez que ela foi criativa sem que para isso precisasse trair o menos possível a regra. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 314). O mais preocupante seria a compulsão desenfreada pela manutenção a todo custo de uma lei imersa em um sistema teórico em detrimento do respeito que se deve às pessoas nas especificidades de suas condições existenciais. Desse modo, a preocupação e o respeito à lei e ao sistema que a sustenta não pode se sobrepor ao respeito e a preocupação com as pessoas.

A lei é um critério para a orientação das pessoas, as quais não devem ficar subjugadas cegamente ao seu ordenamento. Em todas as vezes que esse conflito surgir, por solicitude, devemos fazer uso da sabedoria prática e, assim, conferir maior respeito às pessoas em vez de priorizarmos as leis. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 307). O apego às leis conduz a uma estreiteza de uma visão fechada em si mesma

---

<sup>56</sup> Para Abel (1996, p. 105), Ricoeur propõe, em vez da coerência lógica de Kant, “uma coerência propriamente poética, em que o juízo e o agir representam de modo diverso a realidade”. Desse modo, para Ricoeur, segundo Abel (1996, p. 106), “é preciso tomar uma certa distância em relação a este mundo, para fazer surgir um outro mundo possível, e preparar a capacidade para dar à situação uma configuração nova. Então, uma capacidade de juízo e de acção inédita poderá abrir um caminho, que não se limitará a reproduzir a situação dada”. No próximo capítulo de nossa tese, tematizaremos, em contraposição à coerência lógica, que bem conhecemos, o problema da coerência poética. Para elucidarmos o conceito de coerência poética, utilizaremos também os conceitos de imaginação, criatividade e sabedoria prática. Confrontaremos a *Metafísica dos Costumes*, em que Kant trata do problema da aplicação da lei moral, descoberta previamente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sob a ótica da proposta de Jesús Conil, de uma ética hermenêutica em Kant e, posteriormente, com a compreensão de uma ética hermenêutica em Ricoeur. Em síntese, podemos dizer que, no próximo capítulo, desenvolveremos a compreensão de coerência poética enquanto ela rompe na esfera de aplicação da ética com o procedimento meramente dedutivo. Tal procedimento é eficaz para o âmbito teórico da razão e apresenta alguma eficácia em termos de orientação para o uso prático da razão. Porém, como o método dedutivo não leva em consideração o contexto, em alguns casos, é inadequado à moral. Nesses casos de inadequação, uma outra coerência entra em cena. Trata-se da coerência poética, que, traindo o menos possível a regra, imagina, cria e recria um inédito mundo moral por ocasião de uma aporia ético-prática emergente.



e, como tal, cega para outras dimensões da realidade. Assim como Creonte se apegou desesperadamente à sua concepção do que seria melhor para a cidade, podemos nós também, em busca de segurança, nos apegar, ferrenhamente, às nossas mais estreitas visões de mundo.

Seja como for, as nossas tragédias pessoais não deixam de, em certo sentido, reviverem as tragédias gregas, uma vez que mudam os personagens e o enredo, mas a essência trágica parece continuar a mesma. O horror frente ao inesperado da tragédia denuncia o limite infinitamente pequeno da compreensão que temos de nós mesmos e do mundo. Nesse sentido, a tragédia, como uma força dantesca e imprevisível, não pode ser acomodada e reacomodada dentro dos paupérrimos limites da legislação humana. Pelo contrário, ela insufla as leis, na medida em que rompe com a extrema pobreza dos seus limites.

De qualquer modo, tanto na tragédia grega quanto na teoria kantiana, o perigo do erro está no fechamento diante de outras concepções igualmente justas. Com efeito, o problema passa a residir não na coerência interna<sup>57</sup> e na justeza de uma teoria moral ou de um ordenamento jurídico, mas, sim, em seu confinamento no confronto com a inevitável contingencialidade das ações humanas. Além da lei moral, a outra força igualmente justa é a irrenunciável singularidade das pessoas e suas ações que a norma moral não pode levar em consideração<sup>58</sup> em seu critério meramente ascendente de justificação.<sup>59</sup> Considerando esse critério ascendente insuficiente na direção descendente, ou seja, falho em derivar as ações a partir da lei, Ricoeur propõe um critério adicional, a saber, o respeito pela singularidade

---

<sup>57</sup> E nesse sentido, a teoria moral kantiana está perfeitamente correta, inclusive em seus pressupostos, axiomas e, principalmente, em sua conclusão. Advertimos que a teoria é consistente internamente e, portanto, ela é uma narrativa coerente e sustentável, mas o equívoco consiste em absolutizá-la em contextos insólitos de aplicação, ou seja, aplicá-la automaticamente nos casos difíceis, de modo a não respeitar a singularidade insubstituível das pessoas. Na verdade, toda absolutização consiste em um grande equívoco, como, por exemplo, a absolutização da cultura de etnias ou de sociedades em geral. Equívocos, evidentemente não apenas teóricos, acerca de uma raça ariana pura conduziram ao holocausto dos judeus, no século XX, para citar apenas o caso mais emblemático.

<sup>58</sup> Nesse sentido, afirma Abel (1996, p. 116): “é um erro pensar que se possa alcançar o universal, renegando toda a pertença a uma tradição ou a uma cultura particular”. Desse modo, se queremos pensar os universais, devemos pensá-los em contexto de modo a admitirmos que, em culturas tidas como exóticas, existam universais potenciais ou incoativos. A partir desse ponto, “duas posições são chamadas a compor, a sacrificar as pretensões exclusivas dos seus pontos de vista e a construir um mundo possível, onde possam coabitar”. (ABEL, 1996, p. 112). “O juízo vem, assim, implantar na conflitualidade inultrapassável das intenções ou das normas, o desejo de elevar o conflito à categoria de um processo, em que o diferente seja honrado e respeitado”. (ABEL, 1996, p. 112). Mas convém lembrar que “os compromissos são sempre frágeis, precisamente, porque conjugam discursos heterogêneos”. (ABEL, 1996, p. 112).

instituível das pessoas.<sup>60</sup> Desse modo, a proposta de Ricoeur é inserir o respeito no coração da ética — lugar ocupado pelo princípio da autonomia na moral kantiana — enquanto critério descendente de justificação, ou seja, enquanto condição de aplicação de máximas aos casos concretos.

De modo similar à tragédia grega, Ricoeur nos ensina que não podemos aderir cegamente a uma ou a outra direção. A ordem ascendente de justificação — a ordem de Kant e de Creonte — não é a única que deve ser levada em conta, uma vez que a justificação não precisa ser necessariamente uma via de mão única. Assim, o sentido descendente acrescenta algo impossível de ser percebido na ordem ascendente e vice-versa. De modo semelhante, a sabedoria na tragédia grega não trata de eliminar perspectivas diferentes, mas de recorrer ao senso de justiça de Antígona — ou de Prudência de Aristóteles — para remediar o radicalismo da lei do Estado imposta por Creonte — ou da lei moral kantiana — e, no sentido inverso, recorrer à lei do Estado ou a norma moral para elucidar a estreiteza de visão padecida por Antígona e os limites da *phrónesis* aristotélica, buscando, com isso, romper o confinamento em visões parciais. Em última instância, o que Creonte e Antígona parecem possuir em comum são visões estreitas — que, até aqui, nada de especial, dada a finitude humana — que se tornam unilaterais e radicais devido à intransigência para o diálogo ínsita no caráter das respectivas personagens. Nesse ponto reside o erro, que pode ser considerado como advindo da falta de prudência ao compreenderem as suas posições extremistas como verdades absolutas. Como a intransigência e o fechamento em si mesmo não são imorais, as personagens, dadas as suas finitudes, foram impelidas a praticarem crueldades sem a devida consciência da monstruosidade inerente aos seus atos. Nesse sentido, deixar-se levar cegamente por uma norma ou por uma visão de mundo pode levar a atrocidades, como, por exemplo, os horrores do nazismo.

Seja como for, o hermeneuta francês não acredita na existência de soluções definitivas e perfeitas para os dramas pessoais uma vez que a sabedoria prática consiste em bem viver, a qual depende, dentre outras coisas, do autoconhecimento, da complexa e difícil aceitação da finitude humana, do respeito às outras pessoas,

---

<sup>59</sup> O critério ascendente, como vimos, repousa no princípio de não contradição.

<sup>60</sup> Para Ricoeur (2008b, p. 97), o grande problema de Kant que o afasta do kantismo ortodoxo é que esse sistema de pensamento “dá uma versão monológica do elo entre o si e a norma dentro da ideia de autonomia, abstendo-se de somar o respeito à humanidade ao respeito à lei, com o auxílio de um segundo imperativo”.

de uma avaliação correta do contexto, da invenção criativa de uma saída para os dilemas éticos e da disposição perene em aprender não apenas com os próprios erros, mas, sobretudo, com as tragédias alheias<sup>61</sup>.

Ao fim, podemos dizer que o nosso objetivo neste capítulo não foi o de propor uma analogia perfeita entre as posições rigorosíssimas de Creonte e de Kant ou a de Antígona e de Aristóteles, que levam em consideração as afeições pessoais e/ou os contextos. O nosso propósito foi elucidar a função da tragédia e da sabedoria trágica na extrapolação dos limites de visões parciais que, mesmo dada as suas coerências internas, buscam simplificar e restringir demasiadamente o universo das ações éticas. Nesse sentido, tanto a posição de Creonte quanto a de Antígona, bem como a de Aristóteles e de Kant, são visões parciais da dimensão ética da vida humana. Além disso, pudemos perceber que há, na tragédia, um excedente de significado em seu núcleo que a torna impossível de ser completamente apropriada pela Filosofia. Por fim, podemos concluir que uma das principais contribuições da tragédia e, conseqüentemente, da sabedoria trágica é a de forçar a filosofia a reorientar e ampliar o seu olhar sem resolver os problemas filosóficos que devem ser investigados em seus próprios domínios.

No próximo capítulo, abordaremos, primeiramente, a tentativa de uma hermeneutização pura de Kant, Por Jesús Conil. Estudaremos a proposta de Conil com o intuito de averiguarmos se ela resolve ou em que medida pode apresentar subsídios para se vislumbrar uma solução para o problema da aplicabilidade da moral em Kant. A preocupação principal será analisar se uma hermeneutização confinada a Kant pode ser suficiente para que não seja necessário se recorrer à tese de Ricoeur, segundo a qual apenas o conceito de *phrónesis* de Aristóteles é que pode remediar o problema da aplicação da teoria moral kantiana. Embora o embate seja travado com Gadamer e não com Ricoeur, nos parece que a implicação da tese de Conil atinja em cheio a ética ricoeuriana, uma vez que o espanhol defende, diferentemente de Ricoeur, uma hermeneutização exclusiva de Kant.

---

<sup>61</sup> O sentido, aqui, é dúbio e deve ser entendido pelo menos que devemos aprender para não incorrer nos mesmos erros, com as tragédias fictícias de todos os tempos, especialmente com as peças de Sófocles, Eurípedes e Ésquilo, bem como com as tragédias reais, independentemente do contexto histórico, inclusive com as contemporâneas, sejam elas pessoais ou alheias. Se o imperativo categórico é um princípio para evitarmos o erro moral, a tragédia, por sua vez, parte do princípio que também se deve aprender com os erros. Se o imperativo categórico orienta, as tragédias ensinam. Ao fim, parece permanecer inabalável o adágio popular segundo o qual “quem não aprende pelo amor, aprende pela dor.”

Investigaremos, dentro dos vários requisitos da sabedoria prática, a pertinência da criatividade enquanto fonte da origem de uma coerência poética na aplicação da norma aos casos concretos. Essa coerência poética decorre do fato da inaptidão da coerência lógica em respeitar as pessoas em suas singularidades insubstituíveis. Desse modo, o respeito passa a desempenhar, na esfera da aplicação, um papel central de modo similar ao que representou o princípio da autonomia na esfera da justificação da moral em Kant. O respeito denuncia o limite da lógica dedutiva, ao mesmo tempo em que força a capacidade inventiva a elaborar uma lógica especial. Essa nova e excepcional modalidade de lógica, por não se enquadrar nos princípios convencionais da lógica formal, não possui alternativa, a não ser fundar-se na poesia. Essa lógica poética opera com a não restrição do mundo possível à verdade sintática, abrindo, assim, infinitas possibilidades de aplicação de princípios aos casos concretos, ou seja, como poética, a inventividade humana é ilimitada e assim também serão as criações de ações adequadas à singularidade dos casos. Resta dizer que as soluções serão infiéis à regra apenas quando estas forem respaldadas pelo critério descendente de justificação das máximas, ou seja, quando colidirem com a necessidade imperativa do respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis.

### 3 OS LIMITES DA HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL DE KANT E A SOLUÇÃO POÉTICA A PARTIR DA PERSPECTIVA RICOEURIANA

#### 3.1 A SÓBRIA, PORÉM LIMITADA, PROPOSTA DE UMA HERMENEUTIZAÇÃO DA MORAL KANTIANA<sup>62</sup> POR JESÚS CONIL SANCHO

Antes de aprofundarmos o que, por inspiração de Ricoeur, designamos por lógica poética, abordaremos os limites da proposta de hermeneutização de Kant por Jesús Conil. Averiguaremos se uma possível hermeneutização de Kant sanaria um dos problemas que Ricoeur aponta na moral kantiana, a saber, a restrição das ações morais apenas como oriundas das escolhas de máximas morais, que estão unicamente circunscritas à ordem ascendente de justificação. Ou seja, analisaremos se e em que medida a ética hermenêutica proposta por Conil se esquivava da lógica dedutiva na esfera da aplicação da moral kantiana. Como veremos, na sequência do nosso trabalho, uma análise rigorosa da tese de Conil nos poupará esforços ao plano inicial<sup>63</sup> de elucidarmos, com base na *Metafísica dos costumes*, os limites de uma hermeneutização pura do imperativo categórico diante da tentativa de aplicá-lo aos casos difíceis. Desse modo, a tese de Conil, além de nos aprofundar no problema da aplicabilidade moral em Kant, nos possibilitará mostrar que o pensador espanhol não conseguiu resolver o problema que visou atacar e, desse modo, a aplicabilidade do princípio moral kantiano a alguns casos insólitos ainda persiste como uma questão em aberto.

---

<sup>62</sup> Cumpre mencionar que utilizamos como texto base deste item da tese a segunda edição, ou seja, a edição de 2010, da obra de Jesús Conil Sancho, *Ética Hermenêutica*. Vale lembrar que a primeira edição dessa obra é de 2006, e antes dessa versão, Conil publicou, na Revista Portuguesa de Filosofia, jul/dez de 2005, v. 61, fasc. 3-4, na segunda parte da revista, dedicada ao estudo da herança de Kant, o seguinte artigo: *Transformación hermenêutica de Kant*. Não citaremos esse artigo, uma vez que ele é uma versão simplificada do que, um ano depois, Conil apresentou na obra que nos referimos acima.

<sup>63</sup> O Plano inicial da nossa tese consistia em fazer um estudo pormenorizado da *Metafísica dos costumes* com o intuito de confrontarmos a aplicabilidade do seu princípio moral a casos difíceis. Como se sabe, essa foi uma tarefa que Kant não realizou e que, por vias indiretas, Conil termina por enfatizar ao tentar hermeneutizar Kant de cima para baixo. Desse modo, nos servimos do belíssimo trabalho de Conil para sustentarmos aquilo que, ousamos dizer, o próprio espanhol não percebeu, ou seja, que a aplicabilidade do imperativo categórico aos casos difíceis não pode ser resolvida recorrendo ao juízo teleológico reflexionante, uma vez que, na teoria moral, a lei já está dada, de modo a não restar ao juízo o mero julgamento em quais casos tal princípio se aplica e em quais casos não. E a nosso ver, o imperativo categórico se aplica ao caso difícil ou não se aplica. Se se aplica, muitas vezes violenta pessoas; se não se aplica, então, o caso difícil permanece não solucionável. Desse modo, a hermeneutização de Kant, proposta por Conil, se nos apresentará como frágil, se levarmos em consideração a complexidade dos casos difíceis.

Antes, porém, de entrar no núcleo de sua tese, na introdução de seu livro, *Ética Hermenêutica*, Jesús Conil deixa claro que uma das razões de ser de seu empreendimento radica na ausência de escritos sobre o que é uma ética hermenêutica.<sup>64</sup> Desse modo, é razoável pensarmos que paira sobre essa temática alguma obscuridade. Se refletirmos mais a fundo, podemos conceber que, embora haja uma diversidade de éticas hermenêuticas, não existe suficiente clareza das características que unem essas perspectivas. Ademais, segundo Conil (2010, p. 12), há reticências por parte de alguns prestigiados representantes da hermenêutica filosófica acerca da possibilidade de uma ética hermenêutica. Nesse contexto, a intenção de Conil (2010, p. 12-13) é mostrar que é possível configurar uma nova ética hermenêutica crítica da facticidade à reflexão, descobrindo as raízes kantianas dessa hermenêutica até apresentar um Kant hermeneutizável. Nesse sentido, Conil (2010, p. 19) foca na tentativa de uma hermeneutização de Kant como um contraponto a Gadamer, ao qual acusa de não ter percebido em Kant o seu potencial hermenêutico. Segundo Conil (2010, p. 19), Gadamer não precisaria ter recorrido ao conceito de *phrónesis*, de Aristóteles, uma vez que há, em Kant, todos os elementos que subsidiariam uma hermeneutização.

Por mais fascinante que seja, não entraremos nos detalhes dos desdobramentos complexos da proposta de hermeneutização de Kant por Conil, uma vez que esse empreendimento encontra-se fora do foco principal da nossa tese. Desse modo, nos limitaremos a mostrar que essa tentativa de hermeneutização está restrita aos limites transcendentais do sistema moral kantiano e, como tal, obedece à ordem ascendente de credenciamento de máximas morais. Ainda que pese a tentativa de Conil de amparar sua proposta ética também na crítica da realidade dos fatos — que é um critério de justificação importante, por levar em consideração a ordem descendente de justificação das máximas —, nos parece que o pensador espanhol não consegue mostrar como conciliar a sua proposta com a ordem ascendente de justificação inerente ao sistema kantiano. Ademais, não nos parece que Conil tenha percebido essa contradição e/ou impossibilidade.

Desse modo, o hermeneuta espanhol se limita, a nosso ver, a hermeneutizar Kant de cima para baixo. Nesse sentido, a facticidade está limitada ao

---

<sup>64</sup> Conil (2010, p. 11), na introdução da sua obra, argumenta que os representantes mais significativos da filosofia moral e política contemporânea, tais como Rawls, Walzer, Taylor, MacIntyre, Ricoeur, Rorty,

aperfeiçoamento do juízo<sup>65</sup> na aplicação da norma aos casos concretos. Ou seja, a lei sendo *a priori* já está dada, não cabendo ao juízo nada mais do que decidir em que casos ela se aplica e em que casos não.<sup>66</sup> Desse modo, no que segue, retomaremos brevemente os contornos da problemática kantiana à qual Conil parece permanecer confinado.

Como sabemos, a preocupação principal de Kant era com a esfera da fundamentação, ou seja, com a “busca e a fixação do princípio supremo da moralidade”. (FMC BA, XV). Se podemos dizer que o objetivo principal de Kant dizia respeito à esfera da fundamentação da moral, então, a ocupação de Ricoeur é com os conflitos que inevitavelmente surgem nos contextos de aplicação.<sup>67</sup> Isso não significa dizer que Kant não se dedicou ao problema de aplicação da moral, uma vez que inclusive escreveu uma obra voltada para essa questão, a saber, a *Metafísica dos Costumes*.<sup>68</sup> Dessa forma, Kant na esfera de aplicação, se dedicou tão somente a justificar que o seu sistema da moralidade não é uma mera fantasmagoria, mas que pode e deve ser aplicado *in concreto*.

Como a preocupação de Kant com relação aos casos concretos se restringiu a demonstrar, em casos específicos e pontuais, a aplicabilidade de sua teoria moral, os conflitos que, naturalmente, surgem da tensão entre princípios universais e

Heidegger, Gadamer, Apel, Habermas e Vattimo estão situados em contextos hermenêuticos e, no entanto, não é habitual encontrarmos um capítulo dedicado especificamente à Ética Hermenêutica.

<sup>65</sup> Conil cita o aperfeiçoamento do juízo em várias passagens, das quais destacamos as das páginas 45, 54, 55 e 57.

<sup>66</sup> Nesse ponto, Kant percebe as dificuldades de aplicação do imperativo categórico e das máximas dele decorrentes nas situações complexas da vida real. No entanto, ele atribui ao juízo apenas a função de discernimento na aplicação das regras, uma vez que estas já estão dadas e/ou devem obedecer a lógica dedutiva na esfera de aplicação. Desse modo, a faculdade do juízo ficaria impossibilitada de inventar novas regras. No entanto, podemos dizer que o juízo pode ser aperfeiçoado pela experiência, de modo a aumentar a sua eficácia na aplicação das regras. Nesse sentido, afirma Kant que é necessário que a “faculdade de julgar seja apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas tem aplicação, e, por outro assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática” (FMC BA, X).

<sup>67</sup> Como é sabido, Kant distingue a parte pura ou *a priori* e a considera como sendo o fundamento da moral. A área de seu trabalho direcionada a essa atividade de buscar os fundamentos da moral é designada como esfera da fundamentação. Assim, a esfera da aplicação nada mais do que a parte de seu trabalho voltada à demonstração de que os princípios depurados na esfera de fundamentação são aplicáveis à realidade. Conil (2010, p. 55) segue essa distinção proposta por Kant, ainda que não adote o termo esfera, como pode se ver na seguinte passagem: “por isso tem que se distinguir a filosofia pura da filosofia aplicada à natureza humana”.

<sup>68</sup> “No propósito, pois, de publicar um dia uma *Metafísica dos Costumes*, faço a preceder desta fundamentação”. (FMC BA, XIII). No entanto, essa não é a única obra que trata da parte empírica da filosofia moral kantiana, pois podemos citar ainda *A religião nos limites da simples razão*, *A Antropologia em sentido Pragmático e as Lições de ética*. Com essas obras, a psicologia é convertida em antropologia, de modo que podemos falar de uma parte empírica da filosofia moral kantiana. (Cf. CONIL 2010, p. 44).

contextos não ganharam evidência em seus escritos, ou seja, Kant não demonstrou a aplicabilidade de sua teoria aos casos difíceis. Nesse sentido, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, assegura Kant que a preocupação não é saber se isso ou aquilo acontece, mas, sim, que a razão, por si mesma e independentemente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer,<sup>69</sup> de modo que ações que talvez até agora não tenham ocorrido no mundo, como, por exemplo, a pura lealdade na amizade, é prescrita categoricamente por motivos *a priori*. (Cf. FMC BA, 28).

Assim sendo, pode se perceber que, ao separar o campo da moralidade entre as esferas de fundamentação e de aplicação, Kant focou a maioria de seus esforços na primeira tarefa. Após, segundo seus critérios, ter obtido sucesso na sua primeira e mais importante empreitada, Kant volta-se ao problema da aplicabilidade de sua teoria ao mundo real. No entanto, a sua investigação sobre a aplicabilidade não prevê uma revisão ou acréscimos de critérios aos já apresentados na esfera da fundamentação, mas consiste tão somente nos desdobramentos lógicos da lei moral quando esta é aplicada por intermédio das máximas aos casos concretos.

Nesse contexto, Conil, na *Ética Hermenêutica*, propõe uma hermeneutização de Kant por intermédio de uma pragmática da vontade. Mais especificamente, Conil entende que Kant, ao ter apresentado uma estética da liberdade,<sup>70</sup> possibilitou o que Kant já tinha previsto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber, que o homem é capaz de conceber a ideia de uma razão prática pura, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento. (Cf. FMC BA, IX). A intenção de Conil (2010, p. 41) é demonstrar que Kant, embora não tenha exposto sistematicamente as bases biológicas e hermenêuticas<sup>71</sup> da razão pura, ofereceu um estudo das raízes pragmáticas da razão pura na natureza humana.

Contudo, esse estudo da natureza humana não serve para nada mais do que para “completar a filosofia transcendental desde outra perspectiva”. (CONIL, 2010, p. 42). Na realidade, trata-se de buscar compreender as bases que a natureza humana

---

<sup>69</sup> Frequentemente, Kant faz referências A “Ações que *deveriam ter*, embora *não tenham, acontecido*”. (FMC BA, 113). Ou que “podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo” ao se referir à compatibilidade entre o mundo sensível (fenomênico) e ao mundo inteligível (moral). (FMC, BA, 117).

<sup>70</sup> “No caso da *Metafísica da Liberdade* (A Metafísica dos Costumes), Kant a denomina ‘antropologia moral’, ‘prática’, ou ‘pragmática’; a que há que se acrescentar uma ‘estética dos costumes’ que, a meu juízo, seria melhor denominada *estética da liberdade*”. (CONIL, 2010, p. 41).

<sup>71</sup> Apenas posteriormente a Kant se desenvolveram os estudos biológicos etológicos e hermenêuticos que complementam o enfoque da filosofia transcendental. (Cf. CONIL, 2010, p. 43).



oferece ao desenvolvimento do uso da razão pura. (Cf. CONIL, 2010, p. 42). Mais propriamente, trata-se de averiguar o fundamento subjetivo pelo qual podemos aceitar o respeito à lei moral como motivo impulsor das máximas para a ação, de modo que a dificuldade se encontra em como conectar e conciliar o físico e o moral na natureza humana. (Cf. CONIL, 2010, p. 42).

Conil tem plena consciência de que a busca do princípio supremo da moralidade foi possível apenas pressupondo a ideia de um ser racional em geral. Como vimos, resta agora ancorar, isto é, fixar esse princípio, por assim dizer, na ideia de um ser racional humano. Desse modo, a antropologia prática, isto é, a parte empírica da filosofia kantiana é que pode oferecer um conhecimento da natureza do homem para que se possa aplicar a parte pura da filosofia moral. (Cf. CONIL, 2010, p. 45). No entanto, a antropologia não consiste em uma parte da metafísica da liberdade, mas, sim, uma exposição subjetiva desta. (Cf. CONIL 2010, p. 47-48). Assim, ela pode ajudar ao homem se compreender capaz e com poder de lutar para levar a cabo o que a lei moral ordena incondicionalmente. (Cf. CONIL, 2010, p. 47).

No entanto, a aplicabilidade do princípio moral, nas condições contingentes da humanidade, exige demonstrar que os seres humanos têm efetivo interesse na lei moral. Todo o problema emerge porque uma vez tendo desprovido, na esfera da fundamentação, o princípio da moral de todos os elementos empíricos, agora, na esfera da aplicação, Kant tem que reintroduzir a figura de um sentimento sob pena de manter a sua teoria moral inócua. Contudo, a introdução de um sentimento poderia comprometer a pureza do princípio supremo da moralidade e arruinar completamente o seu empreendimento. Desse modo, Kant permanece em uma linha tênue de argumentação, equilibrando-se em uma espécie de corda bamba entre a impossibilidade de admissão de um sentimento concorrente com o princípio da autonomia e a inocuidade de uma teoria moral que, por ser desprovida de sentimentos, não teria aplicação aos seres humanos. Desse modo, resta a Kant apenas assegurar que a peculiar constituição da natureza humana, de fato, possui um sentimento de interesse na lei moral, a saber, o sentimento sublime do respeito pela autonomia. (Cf. CONIL, 2010, p. 56-57).

Por mais genial que possamos considerar a solução kantiana para essa problemática, na qual não entraremos aqui em questão, Ricoeur entende que Kant, ao apresentar a figura singularíssima desse sentimento, termina por introduzir, no coração da filosofia crítica kantiana, um elemento de passividade. E, ademais, para

o hermeneuta francês o respeito é bipartido entre o respeito à lei — esfera da fundamentação — e o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis — esfera da aplicação. Seja como for, o fato é que ao se debruçar sobre os fundamentos humanos para o cumprimento do dever moral, Conil acaba por restringir a sua hermenêutica aos contornos da filosofia moral delineada por Kant. Em outras palavras, apesar de coerente e valiosa, a hermeneutização proposta por Conil permanece fiel à lógica ascendente de justificação dos princípios morais. Desse modo, o problema de Conil parece ser apenas saber como uma razão pura pode, por si mesma, ser prática nas condições contingentes da humanidade e, nesse contexto, mensurar a importância dos sentimentos humanos enquanto dispositivos fundamentais que entusiasmam, ou melhor, dão impulsos para que os homens ajam moralmente. Desse modo, embora caminhe na direção descendente, ou seja, da fundamentação para a aplicação, a hermenêutica de Conil é linear e conivente com uma via de mão única, uma vez que a justificação é restrita à prova de universalização, a qual despreza completamente as especificidades dos contextos de aplicação.

Em Ricoeur, ao contrário, a justificação da ação moral além de não ser linear, pois leva em consideração a multilateralidade das pessoas com seus respectivos conjuntos de argumentos, também é bidirecional, na medida em que observa tanto o sentido ascendente — da esfera de fundamentação — quanto o descendente — da esfera de aplicação —, levando em consideração igualmente a singularidade insubstituível das pessoas. Nesse contexto, a via descendente de justificação é que se abre, por assim dizer, para uma espécie de correção criativa, na medida em que se esquia da formalidade rigorosa nua e crua da lógica dedutiva. Desse modo, permite-se uma abertura para uma liberdade poética sem com isso desprezar a importância de uma justificativa ascendente. Assim, surge, aqui, uma tensão<sup>72</sup> entre as vias ascendente (kantiana) e descendente (ricœuriana),<sup>73</sup> que, a nosso ver, constitui uma dialética salutar que é o núcleo da relação estabelecida por Ricoeur entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana.

---

<sup>72</sup> Tensão que também estará presente nas relações entre passividade e autonomia que abordaremos no próximo capítulo.

<sup>73</sup> Já elucidamos anteriormente que Ricoeur propõe como complemento o caminho inverso à ordem ascendente da fundamentação preconizada por Kant. Ricoeur entende que o critério de universalização de máximas pela lei moral não faz justiça às pessoas em suas singularidades insubstituíveis.

Para sermos justos, além da hermeneutização de Kant mediante a estética da liberdade, Conil (2010, p. 72) também destaca o papel preponderante da faculdade juízo na hermenêutica. Nessa direção, o espanhol lamenta que Gadamer tenha interpretado o juízo como estando fora da filosofia moral kantiana e reduzido apenas a um mero gosto. Defende Conil, acertadamente, que o juízo de gosto não possui exclusividade na terceira crítica. Para além dele, devemos tematizar o juízo teleológico reflexionante, que é crucial para a efetivação da moral *in concreto*. Nesse sentido, o raciocínio de Conil pode ser compreendido assim: uma vez que o juízo teleológico reflexionante encontra-se lastreado em princípios heurísticos, para fins de aplicação da moral, inverteria a ordem descendente da lógica dedutiva, uma vez que o princípio não existe e deve ser buscado a partir da singularidade do caso. Mas o problema é que, em se tratando de moralidade, o princípio já existe, não restando, portanto, ao juízo, nada mais que deliberar sobre a necessidade e a conveniência de sua aplicação ao caso.

O problema que emerge, ao nosso ver, se adotada essa solução, é que teríamos que flexibilizar, ou seja, relativizar,<sup>74</sup> o peso teórico-prático do imperativo categórico enquanto uma entre outras perspectivas de aproximação do que compreendemos por moralidade. O fato é que Kant acreditou ter comprovado o princípio supremo da moralidade, não sendo o imperativo categórico nada mais do que a manifestação desse princípio aos seres racionais humanos. Assim sendo, restou vedada toda tentativa de dilatar esse princípio, de modo a acomodar sob ele toda uma infinidade de princípios particulares que não passem pela prova de universalização. Além disso, o que fazer nos casos particulares deve ser deduzido logicamente das máximas, de modo que resta apenas ao juízo decidir sobre a conveniência da aplicação ou não do princípio.

Embora, se possa pensar na unidade do juízo como solução para remediar os casos difíceis recalcitrantes ao imperativo categórico, ao nosso ver, uma solução nesse sentido, ainda não foi suficientemente elaborada por Conil, pelo menos não em seu livro *Ética Hermenêutica*. De qualquer modo, Conil atingiu seu objetivo principal ao apresentar uma obra homônima ao problema que visou atacar, uma vez que não havia escritos a esse respeito. No entanto, como é bastante natural, na perspectiva hermenêutica, em que as obras são sempre abertas e incompletas, o

espanhol não teve a oportunidade de perceber que, ao tentar hermeneutizar Kant, terminou por se tornar refém do sistema hermético da filosofia moral kantiana.

E, por fim, como não vislumbramos a possibilidade de uma solução razoável e incontroversa, nos severos limites do pensamento kantiano, para o problema da aplicação da moral aos casos difíceis, recorreremos a Ricoeur, que defende, na invenção do comportamento mais adequado ao caso, trair o menos possível a regra. A nosso ver, no hermeneuta francês, trata-se de usar todo o poder criativo da imaginação e da reflexão para podermos dilatar a nossa mente e ampliar a nossa compreensão da realidade de modo a ajustarmos em uma espécie de sintonia fina o nosso comportamento ao contexto em que estamos. Apenas essa sintonia fina com a realidade poder evitar os excessos do rigorismo de uma lei abstrata e as extravagâncias de um casuísmo cego que não pode ser fundado em princípios.

Desse modo, como vimos neste breve estudo, a via ascendente de justificação da filosofia moral kantiana, embora importante para atacar o problema da fundamentação, é insuficiente para sanar o problema da aplicação aos *hard cases*. Além disso, a tentativa de hermeneutização de Kant, por Conil, não foge dessa metodologia e permanece aprisionada dentro dos contornos do problema que tenta resolver. Desse modo, no que segue, apresentaremos a via descendente de justificação, sugerida por Ricoeur, e, dentro dela, uma espécie de poética da vontade.

### 3.2 EM DIREÇÃO A UMA POÉTICA DA VONTADE

Como vimos anteriormente, a lógica dedutiva é suficiente para a via de justificação ascendente da máxima moral, porém, é ineficaz para a via de aplicação da máxima *in concreto*, pelo menos no que diz respeito aos casos difíceis. Desse modo, no caminho descendente, ou seja, o de aplicação do princípio às ações, Ricoeur recomenda um critério adicional, a saber, o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis. O fato é que essa tensão proporciona um impasse entre respeitar a lei moral, que é *a priori*, ou respeitar, *a posteriori*, as pessoas em contextos específicos. A saída, segundo Ricoeur, seria conferir o primado do respeito às pessoas em detrimento do respeito à lei moral. O problema que emerge

---

<sup>74</sup> Ricoeur relativiza o papel da lei moral, na medida em que a considera como um aspecto

nesse contexto é que para se respeitar as pessoas deve se criar um comportamento adequado às circunstâncias de modo a trair, em alguma medida, a lei moral ao que Ricoeur recomenda que seja o mínimo possível. Nesse ponto, introduzimos o que chamamos de uma poética da vontade, que forjaria uma nova lógica não submetida ao princípio de contradição, a saber, uma lógica poética. O problema todo é que Ricoeur deu apenas um passo em direção a uma tal poética da vontade sem nunca a ter realizado. Assim, diz Ricoeur (2002, p. 197): “no presente ensaio, dá-se um passo em direção a essa poética. Porém só um passo: o do teórico ao prático”.<sup>75</sup>

É importante esclarecermos ao leitor que o nosso objetivo não é o de ousar completar o que o próprio filósofo, em sua rica trajetória, não fez, a saber, a anunciada poética da vontade, mas tão somente de fazer a passagem da teoria à prática.<sup>76</sup> Assim sendo, quando nos referimos a uma lógica poética ou a uma poética da vontade<sup>77</sup>, propomos apenas elucidar o papel crucial da imaginação na inventividade de soluções criativas frente aos dilemas morais a que podemos nos deparar. Ademais, há uma divergência de fundo sobre o que poderia versar tal poética da vontade.

Segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro a tese exposta no trabalho de orientação de Michel Renaud sustenta que o terceiro tomo da obra *Finitude et culpabilité*, que seria a poética da vontade, implicaria elaborar uma metafísica da religião, ou seja, a produção de novos conceitos metafísicos a partir de reflexões sobre os símbolos.<sup>78</sup> No entendimento da pensadora portuguesa, que entende a poética da vontade enquanto uma obra que seria voltada para a dimensão estética,

---

meramente formal e pobre para dar conta do universo ético.

<sup>75</sup> Maria Gabriela Azevedo e Castro também cita essa questão na p. 164 de seu estudo.

<sup>76</sup> Essa passagem da teoria à prática seria, em Kant, uma passagem da esfera da fundamentação para a esfera da aplicação.

<sup>77</sup> Maria Gabriela Azevedo e Castro, ao esclarecer o conceito de poética, o contrapõe ao de retórica. Aquele, que é o que nos interessa nesse estudo, é a arte de compor dramas como a poesia trágica e a tragédia grega, as quais produzem a purificação das paixões, do terror e da piedade, e a retórica destina-se à eloquência e à verossimilhança (Cf. CASTRO, 2002, p. 241). Nesse sentido, a poesia é a arte de compor uma representação mais essencial das ações humanas. Em outra passagem, a autora é ainda mais clara ao explicar que “o poético é entendido por Ricoeur com o mesmo significado que em Aristóteles, isto é, ‘a disciplina que trata das leis da composição que se juntam à instância discursiva para produzir um texto que tenha valor como narrativa ou como poema ou como ensaio’”. (CASTRO, 2002, p. 218). Advertimos, porém, que utilizaremos o conceito de poética em sentido mais restrito, como significando a arte de compor soluções criativas com base nas narrativas kantiana e aristotélica frente a dilemas morais em contextos específicos.

<sup>78</sup> Vale destacar que, segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002, p. 122 nota 52), Sérgio de Gouvêa Franco compartilha com ela o fato de centrar a sua defesa de uma poética da vontade na imaginação, no entanto, diverge dela ao entender que o estudo dos símbolos poéticos deveria ser realizado em uma outra obra da série da *Philosophie de la volonté*, que jamais foi elaborada.

a proposta de Renaud está situada na dimensão ética da obra ao pensador francês. (Cf. CASTRO, 2002, p. 165). Não entraremos nessa questão, uma vez que, ao nosso ver, não há uma separação radical entre estética e ética no que diz respeito à poética do agir enquanto arte de compor ações da arte de compor tragédias, poemas e artes em geral.

Seja como for, o que se sabe ao certo é que o seu estudo seria a terceira fase de uma filosofia da vontade, ou seja, do ato volitivo. Para Maria Gabriela Azevedo e Castro, a primeira e a segunda fases foram desenvolvidas, ao passo que a última restou por fazer. Na primeira fase, Ricoeur desenvolveu a fenomenologia da vontade, ou seja, uma eidética da vontade, na obra *Le volontaire et l'involontaire*. A segunda fase elaborou a empírica da vontade, que tematizou a falibilidade humana, nas obras *Finitude et culpabilité* e *La symbolique du mal*. Já a terceira fase, que seria a poética da vontade, jamais foi elaborada por Ricoeur.<sup>79</sup> (Cf. CASTRO, 2002, p. 24; 164, nota 220).

O leitor atento terá percebido que a poética da vontade que estamos propondo enquanto uma solução inventiva para os dilemas morais oriundos da aplicação da lei moral — que é universal —, aos casos concretos — que são singulares —, exige que a imaginação desempenhe uma função preponderante. Todo o problema emerge porque é incomum na literatura filosófica uma investigação acerca do papel da imaginação em assuntos de moral ou de ética. Nesse sentido, na história da Filosofia, não causa estranheza a imaginação ser considerada de crucial importância para as artes tais como a poesia, a literatura, a música, a ficção científica e até mesmo para as ciências em geral. No entanto, parece não haver lugar algum para a criatividade em assuntos de moral ou de ética. Kant mesmo reservou um lugar especial para a imaginação reprodutora e para a imaginação produtora no processo de construção do conhecimento. Vale dizer que, esse uso teórico da imaginação, ainda que produtora de sínteses, permanece a serviço da faculdade do entendimento, que, nesse âmbito, consiste na faculdade legisladora. Por sua vez, na faculdade do juízo, Kant concebe um livre jogo dos poderes da mente, de modo que, nessa dimensão, não há faculdade legisladora. O

---

<sup>79</sup> Segundo Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002, p. 24), “o terceiro livro, que constituiria uma *poética da vontade*, ficou por fazer na medida que Ricoeur não desenvolveu a dimensão da imaginação, mas enveredou por aprofundados estudos hermenêuticos”. Desse modo, “a *poética da vontade* nunca foi feita porque Ricoeur nunca se debruçou de um modo sistemático sobre a imaginação”. (CASTRO, 2002, p. 164).

entendimento não consegue aplicar conceitos, ou seja, conceitualizar uma vez que, nesse jogo, ele é inflado na livre dança com a faculdade da imaginação, causando uma vivificação dos poderes da mente.

Bem diferente se passa no âmbito da moral. Nessa dimensão, Kant se cala e não dedica uma linha sequer ao problema da imaginação e muito menos da criatividade. Entre os kantianos mais ortodoxos, foi tabu, pelo menos por algum tempo, vir a sugerir a importância da imaginação na concepção do imperativo categórico enquanto uma proposição sintética na dimensão prática da razão, ou seja, uma proposição que, por sua própria natureza, sugere uma síntese, a qual unicamente é possível pela imaginação. Cabe ressaltar que a imaginação, em Ricoeur, diferentemente de Kant, possui uma importância extraordinária na invenção ética do melhor comportamento em circunstâncias adversas. Desse modo, muito embora o nosso objetivo seja elucidar o papel da imaginação na invenção do comportamento ético em contextos insólitos, reconhecemos que a função da imaginação na dimensão ética, para Ricoeur (2002, p. 208), é bem mais ampla e começa com sua função no projeto, passa pela elaboração do desejo como motivador da vontade, na apropriação da nossa capacidade de poder fazer, pela empatia de se imaginar no lugar do outro, como afirma Castro (2002, p. 164) e, por fim, culmina com a invenção da melhor conduta frente ao respeito à singularidade da pessoa nos casos concretos.<sup>80</sup>

Desse modo, no que segue, nos embasaremos na concepção de razão prática apresentada, por Ricoeur, na obra *Do texto à ação*. Nessa obra, Ricoeur evita reduzir a racionalidade prática à razão técnica e especulativa, de modo a que a própria razão prática se mantenha vigilante e crítica. Em alguma medida, nos serviremos também da notável obra da portuguesa, Maria Gabriela Azevedo e Castro, acerca da função da imaginação em Paul Ricoeur.

Vale lembrar que se não tivemos a petulância de completar a proposta abandonada por Ricoeur de uma poética da vontade. Também não foi o nosso objetivo dar continuidade ao magnífico trabalho da pensadora portuguesa, a qual não aborda a função ética da imaginação.<sup>81</sup> No entanto, por vias indiretas,

---

<sup>80</sup> Kant, embora tenha valorizado imensamente a faculdade da imaginação, na primeira e na terceira críticas, extirpou completamente essa figura de sua segunda crítica e de todo o uso prático da razão.

<sup>81</sup> Maria Gabriela Azevedo e Castro (2002) afirma que não se dedicou ao estudo da imaginação na ética nesse empreendimento pelo menos em três ocasiões, a saber, na nota 67 da página 40, na nota 208 da página 74 e na nota 191 da página 156.

confluímos para o objetivo de investigarmos a imaginação na ética. Maria Gabriela, busca completar a trajetória de seu estudo sobre a imaginação, em Paul Ricoeur, e nós, por percebermos a importância da imaginação na esfera da aplicação da norma moral aos casos rebeldes. Por ora, não sabemos se Maria Gabriela deu continuidade ao seu empreendimento,<sup>82</sup> e, por tal motivo, buscaremos trilhar o nosso próprio caminho a respeito do problema da imaginação na ética, mais especificamente, frente à intransigência dos casos difíceis às normas morais. E, para compreendermos, por assim dizer, os elementos constitutivos da razão prática em Ricoeur e o papel que a imaginação desempenha no funcionamento dinâmico dessa racionalidade *sui generis*, abordaremos, no que segue, a razão prática.

### 3.3 A RAZÃO PRÁTICA SEGUNDO RICOEUR

Quanto à concepção de razão prática, o principal cuidado de Ricoeur (2002, p. 219) é conservar um conceito digno de ser chamado de razão sem que, com isso, seja reduzido à racionalidade técnico-científica. Nesse sentido, Ricoeur procura dialogar tanto com as teoria da ação contemporâneas de, Habermas e Perelman, quanto com Kant e Hegel. Para manter sob controle a tentação de englobar novamente a razão prática sob o domínio da razão especulativa, como ocorria, principalmente nos filósofos do idealismo alemão, Ricoeur (2002, p. 219) procura reconverter a razão prática em sua função crítica.

O hermeneuta francês escolheu como ponto de partida de sua análise as contemporâneas teorias da ação. Segundo Ricoeur (2002, p. 220),

essas teorias da ação identificam a razão prática com as condições de inteligibilidade da ação sensata, entendendo por ação sensata aquela a que um agente pode justificar a outro ou a si mesmo de tal modo que o que recebe a explicação a aceita como inteligível, ou seja, a ação cumpre com as condições estabelecidas em determinada comunidade de linguagem e de valor.

Quando respondemos a questionamentos do porquê de nossas ações, podemos aduzir uma série de razões — de atuar — pelas quais as praticamos, uma vez que

---

<sup>82</sup> Até a redação deste capítulo, não encontramos publicado o trabalho de Michel Renaud, o qual nos seria muito útil. Seja como for, a nossa proposta parece se situar entre as dimensões estéticas de Maria Gabriela Azevedo e Castro e a ética proposta por Renaud. Desse modo, podemos conceber a nossa perspectiva de estético-ética ou simplesmente Est[É]tica.



acreditamos que as condições de aceitabilidade destas são públicas. Portanto, “a teoria da ação não faz mais que explicitar as condições de inteligibilidade que pertencem a semântica espontânea da ação”. (RICOEUR, 2002, p. 220).

Nesse sentido, Ricoeur apresenta quatro aspectos que caracterizam o conceito de razão de atuar, sendo que o primeiro deles tem a ver com a não distinção entre motivos racionais e emocionais,<sup>83</sup> de modo que a escolha dos desejos e seus respectivos cursos de ação são decididos qualitativamente. Kant, pelo contrário, distingue claramente entre motivos que são racionais e móveis que são empíricos, e já sabemos o enorme problema que ele encontra acerca da motivação moral. Os malabarismos que o filósofo alemão fez para resolver essa questão, por mais sofisticados que se apresentaram, não foram suficientes para convencer Ricoeur (2002, p. 234) que existe um dispositivo capaz de fazer com que um ser humano opte por agir única e exclusivamente pela razão em detrimento dos seus desejos. Para o pensador francês, não existem motivos que não sejam emocionais, de modo que eles são distintos apenas em qualidade, sendo essa a condição mínima de inteligibilidade da ação sensata. Desse modo, qualitativamente, podemos hierarquizar os desejos, de modo a escolhermos e justificarmos um curso de ação em detrimento de outros. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 221).

O segundo traço que caracteriza a razão de atuar é que existe uma classe de disposições que apresentam um caráter de generalidade sob as quais as ações podem ser situadas. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 221). Nesse sentido, podemos dizer que alguém desejou matar e assim o fez. O desejo de matar pode ser considerado uma classe de disposição sob a qual podemos abrigar os mais diversos motivos segundo os quais alguém pode vir a senti-los, tais como ciúmes, ganância e legítima defesa. Evidentemente, matar em legítima defesa não pode ser considerado uma razão de atuar qualitativamente da mesma forma que tirar a vida de alguém por ciúmes ou por ganância. Assim sendo, “explicar é interpretar esta ação como exemplo de classes de disposições”. (RICOEUR, 2002, p. 222).

O terceiro traço de razão de atuar tem a ver com a disposição que está circunscrita às classes de motivos, ou seja, as motivações para a ação. Como vimos anteriormente, Ricoeur não separa motivos racionais dos sentimentais, de modo que

---

<sup>83</sup> “Al igual que el de Aristóteles, nuestro análisis no hace ningún corte entre deseo y razón, sino que extrae del deseo mismo, cuando accede a la esfera del lenguaje, las condiciones mismas del ejercicio

apenas os desejos são motivos capazes de engendrar disposições para cursos de ações. Nesse sentido, para elucidar os cursos de ações e suas respectivas motivações, o pensador francês recorre a Charles Taylor, que concebe tais cursos como sendo teleológicos e não engendrados em uma perspectiva meramente mecanicista. Segundo Ricoeur (2002, p. 222), Taylor entende a explicação teleológica como “uma explicação na qual a configuração global dos acontecimentos é ela mesma um fator da sua própria produção”. Em outras palavras, a explicação teleológica é aquela na qual as condições escolhidas para a aparição do acontecimento devem ser cumpridas para que este, enquanto fim, seja realizado. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 222). Exemplo disso é que, a partir do espírito de vingança, podemos ser induzidos, conduzidos, impelidos, empurrados, ou seja, temos a disposição que faltava para criarmos os mais variados cursos de ações.

O quarto traço da razão de atuar tem a ver com o conceito de raciocínio prático e desse modo se aproxima mais do conceito mais rico de razão prática, de modo a entranhar outros componentes não vinculados à teoria da ação. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 223). Ademais, Ricoeur (2002, p. 223) se opõe à tentativa aristotélica de estabelecer um paralelismo estrito entre o raciocínio prático e os silogismos da razão especulativa, mas reconhece que o conceito de raciocínio prático de que faz uso é herdeiro do silogismo prático proposto por Aristóteles. Contudo, Ricoeur propõe uma ordem de razões de atuar como ponto-chave do raciocínio prático, de tal modo que seja possível pôr em ordem as longas cadeias de razões suscitadas pela intenção terminal ou, como podemos dizer, pelo fim último, ou seja, o raciocínio prático parte de uma razão de atuar considerada como última, de modo a esgotar a série de perguntas. Segundo Ricoeur (2002, p. 223), o que requer esse ordenamento é a distância entre o caráter de desejabilidade e a ação singular, de modo que, uma vez posta essa distância, o raciocínio prático consiste em ordenar a cadeia de meios em uma estratégia.

Após a exposição dos conceitos de razão de agir e de raciocínio prático, o filósofo francês esclarece que os planos de ação, embora sejam gestados no âmbito individual, psicológico, podem ser, intersubjetivamente ou em nível mais amplo, socialmente compreendidos e julgados, uma vez que estão submetidos a regras que são públicas. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 224-225). Nesse sentido, há um sistema de

convenções simbólicas, que são entidades culturais e não apenas psicológicas, de modo que as normas de ação regulam a ação de modo similar aos códigos genéticos que regulam o comportamento pré-humano. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 226). Nesse sentido, existem sistemas de legitimação que desempenham uma função capital e que, ao reforçarem as normas sociais e as mediações simbólicas inerentes a elas, as incorporam em relatos e crônicas por meio das quais a comunidade revive, comemora e celebra, de certo modo, sua própria origem.

A tentativa de Ricoeur é proporcionar à razão a atuação de uma perspectiva sociológica, de modo a não restringi-la à sua dimensão apenas psicológica. A essa dimensão da razão de atuar no plano psicológico, ele propõe, no âmbito social, a noção de sabedoria prática. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 227). E por fim, Ricoeur (2002, p. 228) entende que tanto o raciocínio prático quanto à sabedoria prática tomada em conjunto é que constituem o que ele denomina de razão prática.

Para Ricoeur, os sistemas de justificação das normas sociais se assemelham mais às ideologias — e tanto que assim podem ser chamados — do que aos sistemas teóricos de justificação. Desse modo, critica Kant pelo seu projeto usar o modelo da *Crítica da razão pura* para interpretar a *Crítica da razão prática*, separando, assim, o *a priori* e o empírico. Assim diz Ricoeur (2002, p. 230):

A ideia mesma de uma Analítica da razão prática que responda traço por traço à da razão pura me parece que desconhece a especificidade do domínio do atuar humano, que não suporta o dismantelamento ao qual o condena o método transcendental.

É ainda mais lamentável, para ele, que Kant tenha defendido que a razão mesma possa ser o seu próprio fundamento de determinação para a ação sem que seja necessário o concurso dos desejos. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 226).

Para o hermeneuta francês, a ética apresenta outras faces, e não pode ser reduzida ao conceito de dever. Assim sendo, o conceito de dever, ou seja, a regra de universalização, não é nada além de um critério de controle que permite a um agente pôr à prova sua boa-fé quando pretende ser objetivo nas máximas de sua ação. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 230; 233). Ao elevar o princípio da autonomia ao posto de princípio supremo da moralidade, Kant encetou a ideia mais perigosa de todas, a saber, que o domínio prático é objeto de um saber e que tem uma

cientificidade. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 230). E adverte que poucas ideias são mais saudáveis do que a que defende que há uma razão prática, porém, não uma ciência da prática, e que, embora não tenha antecipado e nem desejado, a sua tentativa de interpretar o *a priori* prático sobre o modelo do *a priori* teórico Kant transferiu a razão prática a uma região do saber que não lhe pertence e, portanto, que lhe é estranha. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 231).

Ricoeur reconhece que as suas críticas a Kant são hegelianas em muitos aspectos. Porém, apesar da inspiração Hegel, o nosso autor se considera um kantiano pós-hegeliano, de modo a evitar o que ele chama de tentação hegeliana. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 231). Destarte, o que mais o seduz, em Hegel, é o conceito de *Sittlichkeit*, ou seja, de que se deve buscar na vida ética concreta, e não em abstrações das fontes e dos recursos da ação sensata. Isso implica que ninguém começa a vida ética, pois o indivíduo, ao nascer, já a encontra sedimentada na cultura, ou seja, nas tradições fundacionais de sua comunidade. Assim, o que Hegel denomina *Sittlichkeit* é a “rede das crenças axiológicas que regulam a divisão do permitido e do proibido em uma comunidade dada”. (RICOEUR, 2002, p. 232). Sendo assim, a moralidade kantiana não é mais que o momento de interiorização, universalização e de formalização em que Kant identifica a razão prática. A razão prática, para Ricoeur (2002, p. 232), é bem mais abrangente e envolveria tanto a dimensão da interiorização quanto a dimensão da *Sittlichkeit*, sendo que esta para Hegel exige por sua própria dialética interna, esse momento de interiorização.

O pensador francês elogia Hegel por sua constituição dialética do querer que segue a ordem das categorias da universalidade à particularidade e a singularidade como superação do desmantelamento da vontade entre *Wille* e *Willkür* provocado pelo método transcendental. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 233). De acordo com Ricoeur (2002, p. 233), essa maneira que tem a vontade de se fazer particular permanecendo universal é o que constitui sua singularidade, de modo que, por sua constituição dialética, se unem o sentido e a individualidade. Assim, para Ricoeur, pensar a singularidade como individualidade dotada de sentido parece ser uma das mais inegáveis aquisições que uma reinterpretação do conceito de razão prática deve incorporar.

Ainda segundo Ricoeur, não se deve buscar na ideia vazia de lei em geral a contrapartida de uma vontade que, de outro modo, seria arbitrária, pois as mediações concretas que faltavam à ideia vazia de lei encontram-se nas estruturas

sucessivas da ordem familiar, econômica e política. Desse modo, é a *Sittlichkeit* de nível institucional que constitui finalmente o verdadeiro conceito de razão prática que o pensador francês estava buscando em sua investigação. Com isso, retoma-se o princípio aristotélico segundo o qual o bem e a tarefa do homem não se exercem completamente fora da comunidade dos cidadãos, de modo que a política é um saber arquitetônico, ou seja, um saber que coordena o bem do indivíduo com o da comunidade. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 234).

Ricoeur concorda com Hegel sobre o ponto de que a liberdade é unicamente possível na instituição, por isso entende ser temerário que, contemporaneamente, as pessoas estejam fascinadas por uma espécie de liberdade selvagem, ou seja, de liberdade enquanto ausência de leis e de regras. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 235). No entanto, há um momento em que o pensador francês salta fora da engrenagem do sistema hegeliano, a saber, quando, na ausência de intersubjetividade, o Estado é dado como um deus entre nós, de modo que o indivíduo se sabe no Estado que se sabe a si mesmo no espírito objetivo. O fato é que se em um grupo de pessoas, um partido se arroga o monopólio do saber, enquanto Estado, então, poderá reivindicar o direito de fazer o bem aos homens apesar deles, engendrando a tirania. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 237). Segundo Ricoeur, pode se resolver a dialética da liberdade e da instituição, na medida em que as instituições aparecem como objetivações inclusive como reificações das relações intersubjetivas.<sup>84</sup> Desse modo, a razão prática seria o conjunto das medidas que os indivíduos e as instituições tomam para preservar ou reestabelecer a dialética recíproca da liberdade e as instituições fora das quais não existem ações com sentido. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 236).

E, por fim, Ricoeur não cansa de advertir que a razão prática não pode ser erigida em teoria da práxis, de modo que não deve elevar suas pretensões além da linha intermediária que se estende entre a ciência das coisas imutáveis e necessárias e as opiniões arbitrárias. Apenas assim, com o reconhecimento desse estatuto médio da razão prática, é que se garante sua sobriedade e sua abertura à discussão e à crítica, de modo que, ao perder sua pretensão teórica de um saber, a razão prática termina por encontrar uma função crítica, sendo que é necessário falar

---

<sup>84</sup> Quanto à origem do Estado, Ricoeur segue na linha de Husserl, Max Weber e Alfred Schutz, para os quais o Estado procede das relações intersubjetivas.

mais de razão prática enquanto crítica do que de crítica da razão prática. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 237; 238).<sup>85</sup>

Trata-se de, nesse ponto, subverter a lógica da razão prática kantiana ideologicamente aceita de modo a romper com os seus limites para se abrir a novas possibilidades. Seja como for, no que segue, buscaremos esclarecer os pontos precisos em que se torna imprescindível a função da imaginação e da criatividade na dinâmica concepção do uso prático da razão, visando deixar emergente o papel que ela desempenha, sobretudo na aplicação aos casos difíceis.

### 3.4 A IMAGINAÇÃO<sup>86</sup> COMO CONDIÇÃO DE UMA POSSÍVEL POÉTICA<sup>87</sup> NO USO PRÁTICO DA RAZÃO

Como vimos, no item anterior, Ricoeur prefere falar de uma razão prática enquanto crítica do que de crítica da razão prática, ou seja, a razão prática não erige conhecimentos necessários e universais e, por isso, deve se manter sempre em estado de alerta em uma espécie de vigilância constante para não escorregar para o lado obscuro da ideologia. Além disso, o uso da razão prática deve consistir em uma poética militante, ou seja, deve constantemente imaginar soluções inéditas para projetar novas possibilidades de ser no mundo.<sup>88</sup>

Ao passo que, no item anterior, buscamos aclarar o que Ricoeur entende por razão prática, nesse item, o nosso propósito será, especificamente, elucidar o papel crucial da imaginação no uso prático dessa mesma razão. Em outras palavras,

---

<sup>85</sup> A crítica das ideologias, com isso, se incorpora à razão prática como seu momento crítico. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 238).

<sup>86</sup> Já informamos que há uma notável obra de Maria Gabriela Azevedo e Castro acerca da função da imaginação, em Paul Ricoeur, que, lamentavelmente, não chega a abordar a imaginação na ética do pensador francês. Embora esse assunto esteja no horizonte de seus interesses, a autora esclarece que este não fez parte dessa etapa de sua pesquisa.

<sup>87</sup> Cumpre mencionar que David Hall chega a se questionar, no derradeiro parágrafo conclusivo de sua obra, *Paul Ricoeur e o imperativo poético*, se o mandamento do amor, ou seja, o imperativo poético, poderia ser considerado uma poética da vontade, a qual jamais foi escrita por Ricoeur. Assim diz Hall (2007, p. 159): “esse imperativo poético (de fato, poderia chamá-lo de uma poética da vontade?)” Se Hall pretendeu sugerir com isso que essa é toda a poética da vontade escrita, mas não tornada explícita, essa proposta nos parece algo insustentável, pois a poesia não é privilégio da religião e, como tal, não está restrita às escrituras sagradas. Contudo, se está a sugerir que é uma dentre outras poéticas da vontade, ou seja, não é toda a poética, então, nos parece uma proposta possível e, portanto, deve ser estudada seriamente.

<sup>88</sup> Embora esse termo seja reconhecidamente heideggeriano, o utilizamos livremente na nossa tese, no sentido de vislumbrarmos outras possibilidades de ações, reações e, enfim, de nos comportarmos criativamente, ou seja, de modo diferente ao que estamos habitualmente acostumados. Desse modo,

podemos dizer que iremos abordar a dignidade filosófica da imaginação na invenção ética do melhor comportamento possível diante da complexidade dos casos difíceis.<sup>89</sup> Antes, porém, de passarmos ao âmago da questão que propomos, diremos, sucintamente, o que Ricoeur entende por casos difíceis.

### 3.4.1 Os casos difíceis

Segundo Ricoeur, na entrevista<sup>90</sup> concedida ao psiquiatra Yves Pelicier (1994, p. 10), o conceito é tomado do mundo jurídico<sup>91</sup> e diz respeito àqueles casos “em que não sabemos qual a regra para os enquadrar”. Desse modo, “é preciso inventar uma espécie de regra<sup>92</sup> *ad hoc*<sup>93</sup>”. Ademais, segundo Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), nesses casos “é preciso inventar ao mesmo tempo a norma e o juízo”.

Ocorre que, conforme Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), os “problemas verdadeiramente difíceis da moral não são escolher entre o bem e o mal. Os casos mais difíceis são aqueles nos quais devemos escolher entre o cinzento e o cinzento<sup>94</sup>”. Assim, afirma Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), “feliz é aquele que tem de escolher entre o bem e o mal. Mas que fazer quando temos de escolher entre o mal e o pior?”. Segundo Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), para esses casos, “outrora, tínhamos (e ela continua a existir) a jurisprudência<sup>95</sup>, na ordem jurídica,

---

outras formas de ser no mundo se referem às infinitas possibilidades de nos comportarmos frente aos novos dilemas que possam requerer inéditas formas de nos posicionarmos.

<sup>89</sup> Podemos antecipar, sinteticamente, que os casos difíceis dizem respeito às situações limites em que o bem e o mal não se apresentam de forma nítida, ou não há uma opção isenta de malefícios, de modo que a melhor decisão estará em escolher a menos ruim.

<sup>90</sup> Embora o título desse texto enseje a ideia de uma conversa, o leitor atento perceberá que a participação do psiquiatra nessa conversa é bastante restrita e foca mais nas inquirições do que nas próprias contribuições. Desse modo, Ricoeur age como um entrevistado, aliás, é entrevistado, ao responder uma série de questões referentes à ética.

<sup>91</sup> Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10) cita o exemplo do caso referente às contaminações de sangue envolvendo as transfusões de sangue. Como a lei não previa este caso, eles foram enquadrados numa regra muito fraca, a saber, a da comercialização de produtos deteriorados e que, talvez, o dispositivo legal atual seja muito rigoroso, pois trata esses casos como envenenamento.

<sup>92</sup> Como veremos no desenvolvimento desse trabalho, na medida em que, com a jurisprudência, inventa-se a regra e também o juízo, no âmbito da moral, inventa-se tão somente o comportamento *ad hoc* e não uma nova norma.

<sup>93</sup> Expressão latina, comumente utilizada no meio jurídico e filosófico, que significa algo do tipo especificamente para isso, pensado para essa finalidade, designado para uma tarefa específica.

<sup>94</sup> Nesse sentido, Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 13) volta ao assunto dos casos difíceis e conclui o diálogo afirmando que “como dizia ainda há pouco, as escolhas difíceis são entre o cinzento e o cinzento e, mais ainda, entre o preto e o ainda mais preto”.

<sup>95</sup> Se tomarmos o termo jurídico jurisprudência, ao pé da letra, recuperaremos o que parece ter se perdido no meio jurídico, a saber, o sentido de uma prudência jurídica ao se criar, mediante uma decisão inédita de um caso sem previsão legal, um novo padrão como precedente para julgamentos futuros.

mas também a casuística, na ordem moral”. A casuística, com o passar do tempo, adquiriu uma má reputação, no sentido de ser uma artimanha para evitar o cumprimento das normas, contudo, Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10) aponta que “à verdadeira casuística cabe justamente criar normas para os casos singulares”. Segundo Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), a casuística antiga “era aquilo que Aristóteles chamava ‘equidade’ para distingui-la da ‘justiça’. Na justiça conhecemos a regra. Na equidade é preciso encontrá-la”.

Nesse ponto preciso, conforme Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10), entra em jogo a figura do juízo prudencial, que nada mais é que a versão latina da *prudentia*, aquilo “que os gregos chamavam ‘*phrónesis*’, e que era o termo das tragédias gregas”, em que era (e ainda hoje o é com relação aos casos difíceis) “preciso encontrar a solução justa para um problema contraditório”. Ricoeur (in PELICIER, 1994, p. 10) cita o caso de Antígona, que, para tomar a decisão de sepultar ou não seu ente querido, tem que levar em consideração que o seu irmão é inimigo da cidade, mas, ao mesmo tempo, sangue de seu sangue. “Isso mesmo é o *phroneîn*, a *phrónesis*, a prudência”. Com isso, percebe-se que as aporias ético-práticas são contradições que não possuem uma solução teórica, contudo isso não é impeditivo para que elas recebam uma decisão apenas para fins práticos, uma vez que uma decisão qualquer tem que ser tomada diante da impossibilidade de uma procrastinação infinita.<sup>96</sup>

Frente a esses casos complexos, propomos tão somente elucidar o papel crucial da imaginação na invenção, isto é, na composição criativa dos comportamentos para fazerem frente ao desafio dos dilemas morais. Nessa direção, é importante considerarmos que Ricoeur compreende o poético

com o mesmo significado que em Aristóteles, isto é, ‘a disciplina que trata das leis da composição que se juntam à instância discursiva para produzir um texto que tenha valor como narrativa ou como poema ou como ensaio. (CASTRO, 2002, p. 218).

Tendo esclarecido o que Ricoeur entende por casos difíceis, o nosso percurso a partir daqui será o de investigar a dignidade filosófica da imaginação, em Ricoeur, e sua importância extraordinária na invenção ética do melhor comportamento em

---

<sup>96</sup> A respeito das decisões médicas e jurídicas, afirma Ricoeur (2008, p. 246): “[...] juiz e médico são obrigados a julgar, na maioria das vezes, num tempo limitado. A essa obrigação nem o médico nem o



circunstâncias adversas. Desse modo, muito embora o nosso objetivo seja elucidar o papel da imaginação na invenção do comportamento ético em contextos insólitos reconhecemos que a função da imaginação na dimensão ética, para Ricoeur, é bem mais ampla e começa com sua função: 1) no projeto<sup>97</sup>; 2) passa pela elaboração do desejo como motivador da vontade<sup>98</sup>; 3) conforme Ricoeur (2002, p. 208), na apropriação da nossa capacidade de poder fazer; 4) de acordo com Castro (2002, p. 164), pela empatia de se imaginar no lugar do outro; e, por fim, 5) culmina com a invenção da melhor conduta frente ao respeito à singularidade da pessoa nos casos concretos.<sup>99</sup>

### **3.4.2 A imaginação como condição da criação de possibilidade de uma ação melhor no uso prático da razão diante dos casos difíceis**

Uma das funções da razão prática deve ser de constantemente imaginar soluções inéditas para projetar novas possibilidades de ser no mundo, ou seja, de agir no mundo. Partimos, aqui, da possibilidade de que se possa estender o papel da imaginação na linguagem — na inovação semântica forjada pela metáfora<sup>100</sup> — para a esfera do agir humano. Trata-se de elucidar as condições segundo as quais uma teoria constituída na esfera da linguagem literária e filosófica possa ser efetivada na esfera prática. E, ao nosso ver, a condição fundamental não poderia ser outra que a imaginação.

#### **3.4.2.1 A imaginação**

Todo o problema surge porque de partida nos defrontamos com a ausência inevitável de uma teoria unívoca da imaginação, de modo que há toda uma

---

juiz podem subtrair-se, a não ser que se julguem incompetentes”. Nessa direção, Abel (1996, p. 100) afirma que, afinal de contas, uma decisão tem que ser tomada e a recusa em julgar seria ainda pior.

<sup>97</sup> O projeto implica a imaginação, pois o seu conteúdo, que é o que devo fazer, pressupõe que eu imagine o escalonamentos de redes de fins e meios.

<sup>98</sup> Cumpre ressaltar, que é a figurabilidade do fim que faz com que o desejo entre na esfera de motivação.

<sup>99</sup> A função da imaginação, no contexto da sabedoria prática, “consiste em inventar as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra”. (RICOEUR, 1991, p. 314). Como mencionamos, Kant extirpou completamente a figura da imaginação de sua segunda crítica, ou seja, de seu sistema da moralidade.

multicolorida variedade de teorias divergentes, que retratam aporeticamente a imaginação. Frente a isso, Ricoeur (2002, p. 200) adverte que pode se pensar que há um defeito na filosofia da imaginação ou que isso seja uma característica estrutural que caberia à filosofia esclarecer. Com efeito, a imaginação pode ter, dependendo do contexto, os mais diversos significados. Segundo Ricoeur (2002, p. 198), “a tradição recorre ao menos a quatro empregos importantes desse termo”: 1) evocação mental arbitrária das coisas ausentes, contudo existentes em outro lugar; 2) imagens físicas que representam coisas ausentes; 3) imagens, enquanto ficções, que evocam coisas inexistentes, como, por exemplo, os sonhos e as criações dotadas de existência exclusivamente literárias, como os dramas e as novelas; e, por fim, 4) ilusões que distorcem a imagem de objetos reais ou ainda as alucinações, que constroem objetos a partir do nada.<sup>101</sup>

No espaço de variação entre toda a miscelânea de teorias da imaginação rivais entre si, há dois eixos principais de oposição nos quais, segundo Ricoeur, se agrupam as variadas concepções de imagens. Do lado do objeto, temos o eixo da presença e da ausência, e, do lado do sujeito, o eixo da consciência fascinada e da consciência crítica. Sobre o eixo da consciência fascinada e da consciência crítica, vamos dizer que eles se situam em polos opostos e se referem ao fato de o sujeito conseguir ou não distinguir entre realidade e fantasia. Na consciência fascinada<sup>102</sup>, o sujeito não consegue realizar tal distinção, ao passo que, na consciência crítica<sup>103</sup>, a

---

<sup>100</sup> Metáfora, grosso modo, é uma figura de linguagem em que se usa um jogo de palavras, isto é, retiram-se as palavras de seu contexto convencional, que é denotativo, e as transporta para um novo campo de significação, conotativo, nutrido pelas asas da imaginação.

<sup>101</sup> Advertimos que Ricoeur não faz distinção, aqui, entre ilusão e alucinação. Achemos por bem inserir essa distinção à guisa de informação com base no uso que dela faz a psicologia contemporânea. Contudo, informamos que ela não é significativa de modo a intervir no resultado da investigação.

<sup>102</sup> À guisa de exemplo, o filósofo francês menciona o engano e o erro citado por Pascal, bem como a *imaginatio* contaminada de crenças, segundo Espinosa. No que diz respeito a Pascal, podemos dizer, que ele foi um filósofo moderno na contracorrente do pensamento filosófico dominante de sua época. Contra o racionalismo desenvolvido por Descartes e seus seguidores, Pascal enfatizava os limites da razão ao tratar das questões humanas. Nesse contexto, na obra *Pensamentos*, publicada postumamente, em 1670, entendia que a razão poderia ser controlada pela imaginação, a qual é a fonte dos erros e das enganações. Já para Espinosa, podemos dizer que, em sua obra, intitulada *Ética*, publicada, postumamente, em 1677, no mesmo ano de sua morte, o imaginativo trata-se do primeiro nível de um conhecimento que se dá por experiências vagas, de modo a não passar de uma mera opinião. Segundo este pensador, essa seria a natureza das noções universais e da lei moral.

<sup>103</sup> Ricoeur (2002, p. 200) cita a redução transcendental husserliana, enquanto neutralização da existência como a ilustração mais completa da consciência crítica. Em linhas gerais, podemos dizer que, na busca do conhecimento das coisas, Husserl apresenta, pela primeira vez, na obra *A ideia da fenomenologia*, de 1907, e, mais tarde, sistematicamente, em 1913, na obra *Ideias I*, a redução enquanto método filosófico. O conceito de redução transcendental viria a ser desenvolvido em profundidade anos mais tarde, mais especificamente em 1931, na obra *Meditações Cartesianas*. Seja

imaginação serve de crítica ao real.<sup>104</sup> Com relação ao eixo do objeto temos um polo no qual temos a imagem referida à percepção da qual não é mais do que o rastro no sentido de uma presença debilitada. Nesse polo do eixo, temos a imagem entendida como impressão débil e, inclusive, situa-se nele a teoria de Hume, parte da teoria de Kant e todas as demais teorias que tematizam a imaginação reprodutora. No outro polo do eixo, temos a imagem concebida exatamente em função da ausência de algo que não está presente, de modo que as diversas figuras da imaginação produtora, tais como o sonho e a ficção, remetem, de variadas maneiras, a essa alteridade fundamental.

No que segue, deixaremos de lado a imagem/imaginação enquanto embasada em coisas reais, ou seja, a imaginação meramente reprodutora, para nos focarmos na imaginação produtora, que possibilitará a criação de uma entidade forjada pela linguagem. Desse modo, para nos aproximarmos do sentido que nos interessa — a saber, a imagem enquanto ficção que produz coisas inexistentes, como, por exemplo, os sonhos e as criações dotadas de existência exclusivamente literárias, como os dramas e as novelas —, se faz necessário primeiro desconstruir uma ideia geral e muito difundida de que a imagem é um apêndice ou uma espécie de sombra da percepção para se poder operar uma espécie de giro copernicano, no sentido de que a linguagem não apenas expressa meramente o mundo real, senão que o constrói, o recria e o aprimora. Para tal, a linguagem deve preceder, criar e recriar imagens, ou seja, em vez de a imagem ser um produto da percepção, a criação de uma nova imagem da realidade se torna possível unicamente por intermédio da linguagem. Com isso, a questão passa a ser não mais como se passa da percepção à memória, mas como se, mediante a linguagem — especificamente nesse contexto, a metáfora —, pode se vincular a imaginação, na medida em que esta dá origem à inovação semântica. Todo o problema agora passa ser o de saber

---

como for, grosso modo, podemos explicitar as duas reduções que, particularmente, nos interessam, a saber, a redução eidética e a redução transcendental, nos seguintes termos: a redução eidética implica na suspensão do juízo do objeto para examinar as representações enquanto tais, prescindindo da segregação, muito comum na filosofia moderna, entre o sujeito e o objeto. A redução transcendental, por sua vez, é a suspensão sobre qualquer conhecimento para focar exclusivamente na consciência transcendental pura, deixando de lado a consciência de um eu pessoal. Nesse sentido, esse eu não pode mais ser descolado do objeto e se manifesta, enquanto intencionalidade, em todos os seus atos.

<sup>104</sup> A esse respeito, além da discussão, na obra *Do texto a ação*, que, aqui, citamos no contexto do engendramento do real a partir da linguagem, Ricoeur aprofundou essa discussão em uma extensa obra, intitulada *Ideologia e utopia*.

como é possível derivar a imagem da linguagem<sup>105</sup> metafórica que, nesse contexto, encontra-se em uma relação de prioridade.

#### 3.4.2.2 A metáfora: um conceito e um exemplo<sup>106</sup>

Vale dizer que, para Ricoeur, a metáfora não procede da palavra isolada, mas do todo da frase, que, a partir da impertinência predicativa, isto é, do conflito semântico, faz brotar algo novo, de modo que se torna necessário falar de enunciação metafórica muito mais que de nomes empregados metaforicamente. Dada essa nova perspectiva, ele desloca o foco dos problemas das mudanças de sentido no nível da denominação para os problemas de reestruturação dos campos semânticos no nível do uso predicativo e, com isso, passa a ser de interesse da filosofia da imaginação. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 201).

A imaginação entra na jogada e oferece sua mediação específica no ponto preciso em que “surge um novo significado das ruínas da interpretação literal”. (RICOEUR, 2002, p. 202). Com isso, o conflito semântico suscita a compreensão do sentido da metáfora, em que a imaginação é a visão súbita de uma nova pertinência predicativa. Segundo Ricoeur (2002, p. 202), é “uma maneira de interpretar a pertinência em uma falta de pertinência”, de modo que o imaginar seria, por assim dizer, a operação mental de reestruturar esferas de significados. Assim sendo, antes de ser uma percepção evanescente, a imagem é uma significação emergente.

Resta saber como funciona o processo no qual se engendra e configura imagens por intermédio da linguagem. Nesse ponto, entende Ricoeur, que a imaginação funciona semelhante à função que lhe é atribuída na teoria kantiana do conhecimento em que, na doutrina do esquematismo<sup>107</sup>, segundo Kant, a

---

<sup>105</sup> Trata-se de partir do princípio de que a imagem não procede de coisas vistas, mas de coisas ditas e analisar a fundo as circunstâncias do discurso cujo funcionamento engendra o imaginário. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 201).

<sup>106</sup> Cumpre informar que Ricoeur escreveu uma extensa obra sobre a metáfora, intitulada *A metáfora viva*, publicada, pela primeira vez, em 1975. O texto foi concebido juntamente com outra grande obra, a saber, *Tempo e narrativa*, que, muito embora tenha sido pensada no mesmo gesto criador, foi publicada oito anos mais tarde, em 1983. A discussão no contexto da obra *Do texto à ação*, de 1986, que aqui fazemos uso, certamente serviu-se, de algum modo, dos contributos de Ricoeur nessas duas grandes obras que lhe são anteriores.

<sup>107</sup> Para Kant, a imaginação consiste em uma espontaneidade pura. Podemos dizer que, sem entrarmos nos detalhes, a função da imaginação é a de esquematizar os conceitos do entendimento e os conectar com os dados da intuição sensível. Assim, a relação entre as intuições sensíveis e os conceitos ou, como se queira, entre o caso e a regra, é feita pelo esquematismo, que somente é possível pela atividade da imaginação. Como a intuição sensível somente é possível pela imaginação

imaginação põe uma imagem a um conceito. Aqui, como no esquema kantiano, a imaginação fornece uma imagem a uma significação emergente. Em síntese, o trabalho da imaginação é esquematizar a atribuição metafórica. (Cf. RICOEUR, 2002 p. 202). Desse modo, ao “esquematizar a atribuição metafórica, a imaginação se difunde em todas as direções, reanima experiências anteriores, desperta recordações adormecidas e irriga campos sensoriais adjacentes”. (RICOEUR, 2002, p. 203).

Nesse sentido, para ilustrarmos o que Ricoeur entende por uso metafórico da linguagem, nada melhor do recorrermos a um exemplo<sup>108</sup> fornecido pelo próprio pensador francês, a saber, o conceito de economia do dom, que se encontra na obra *O percurso do reconhecimento*.<sup>109</sup> Como Ricoeur não elucida a economia do dom do ponto de vista metafórico, recorreremos à contribuição de David Hall, que faz um excelente trabalho a esse respeito.

Se formos analisar ao pé da letra, o conceito de economia do dom é um verdadeiro absurdo, uma vez que, em um mesmo ato de troca, não pode estar, simultaneamente, a dívida e o comércio, pois, se existe troca mercantil, não há dom e, se existe dom, então, não é possível o comércio. Contudo, segundo Hall (2007, p. 146), existem “recursos no pensamento de Ricoeur que dão alguma perspectiva a

---

reprodutiva e a síntese operada nos conceitos puros do entendimento, segundo a imaginação produtiva, o esquema transcendental, por depender da imaginação, é homogêneo, tanto à categoria quanto ao múltiplo dado na intuição sensível, e é isso que permite a aplicação deste àquela. (Cf. B175, A139). Vale dizer que é a essa estrutura formal que, enquanto condição do conhecimento possível, Kant chama de esquematismo. Em Ricoeur, a imaginação, ao fornecer uma imagem a uma significação emergente funciona de modo semelhante à doutrina da imaginação, em Kant, com a diferença fundamental de que, enquanto no filósofo alemão a imaginação atua, segundo a doutrina do esquematismo e confere sentido na síntese de percepções evanescidas, em Ricoeur, ela é responsável pela criação de sentidos engendrados unicamente pelo uso da linguagem. Contudo, no pensador francês, muito mais que uma síntese, o que se pode esperar, em um primeiro momento, é o choque de uma contradição, em que dois campos semânticos se colidem ao nível da predicação literal. A partir dos escombros desse choque é que a imaginação atua, conferindo uma imagem metafórica, buscando identidade na diferença com o viés de reestruturar essa predicação desconcertante. Desse modo, como assegura Kearney (2004, p. 51), a imaginação necessita imagens, pois, sem o aspecto visual, a imaginação verbal poderia permanecer uma produtividade invisível.

<sup>108</sup> O exemplo de Ricoeur nos servirá de inspiração para propormos, posteriormente, o nosso próprio jogo linguístico, ou seja, a nossa própria metáfora como solução poética para o problema da aplicação moral.

<sup>109</sup> Publicada, em 2004, e traduzida para a língua portuguesa, em 2006, foi uma das últimas obras de destaque de Ricoeur e a última publicada em vida. Escrita, por assim dizer, despojadamente, sem a pretensão de fazer um grande tratado, Ricoeur adverte, ao leitor, que se trata apenas de um percurso. Entretanto, quem se dedica ao estudo dessa obra, percebe incursões elaboradíssimas em temas caros à filosofia, bem como uma autêntica contribuição ao tema do reconhecimento desde sempre relegado ao esquecimento no panorama geral da filosofia.

essa estranha predicação”.<sup>110</sup> Na perspectiva de Hall, a teoria da metáfora de Ricoeur dá alguma vantagem para que se possa compreender a *economia do dom* pois é possível pensar em dom e economia como duas realidades conceituais distintas que funcionam, ou se tornam significativas, com base em dois campos semânticos diferentes. Desse modo, Ricoeur foi reticente em considerar que o dom pertence ao campo semântico das práticas econômicas, e há razões para se preservar os conceitos como pertencendo a campos semânticos distintos do que empurrar o dom para o conjunto da economia de mercado como sendo um ancestral desta.<sup>111</sup> Com isso, Ricoeur explora metaforicamente essa expressão a partir de suas ruínas tomadas em sentido literal. Assim, para Ricoeur, segundo Hall (2007, p. 146), “existem dois campos semânticos diferentes que não podem ser pensados juntos exceto juntos como realidades distintas”.<sup>112</sup> Desse modo, metaforicamente, a partir das ruínas do sentido literal da economia do dom, emerge um novo significado, que, livre do princípio de reciprocidade, serve, meramente, como instrumento de reconhecimento mútuo e, como tal, não possui nenhum valor econômico. Desse modo, o conceito emergente de economia do dom transcende as fronteiras da economia mercantil ao sugerir utopicamente, enquanto crítico do real, que outro mundo é possível.

Como vimos, no exemplo de Ricoeur, a metáfora funciona como a base de uma predicação e se apresenta ao ouvinte/leitor como um absurdo ao nível literal da declaração. Portanto, exige uma suspensão do significado literal para que possa surgir um significado figurativo e verdadeiramente novo. Ricoeur (apud HALL, 2007, p. 146) argumentou que a metáfora é um “evento semântico que converge para o

---

<sup>110</sup> “There are, however, resources in Ricoeur’s thought that lend some perspective to this odd predication of an economy of the gift”.

<sup>111</sup> Nesse sentido, o antropólogo francês, Lévi-Strauss, com seu método estruturalista, sustentou que o dom, ou seja, a troca de presentes, na etnia maori, que é um povo nativo da Nova Zelândia, nada mais é que um modelo que antecedeu a moderna economia de mercado. A imersão de Mauss na cultura maori será condenada por Lévi-Strauss, pois, segundo este, conduziria o pesquisador a se perder no objeto que deveria imparcialmente investigar. No polo oposto à visão de Mauss, Lévi-Strauss entende que as culturas devem ser “extrinsecamente” interpretadas mediante modelos elaborados pelo investigador. O resultado da abordagem estruturalista dissipa senão que aniquila o simbolismo da etnia maori. Desse modo o antropólogo estruturalista interpreta a cultura Maori de modo a acreditar que o misticismo envolvido nas trocas dessa etnia, na verdade, mascara uma regra de troca arraigada nas profundezas do inconsciente humano. Com isso, nada resta a não ser a regra ancestral da economia de mercado inconscientemente velada pelas práticas culturais. Esse método privilegiou a extração ou a formulação de uma princípio explicativo à custa do desprezo do universo cultural Maori. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 240).

<sup>112</sup> “Thus, two disparate semantic fields exist that cannot be thought together except together as distinct realities”.

ponto em que vários campos semânticos se cruzam. É por essa construção que todas as palavras, tomadas em conjunto, fazem sentido”.<sup>113</sup> Nessa direção, o uso da metáfora consiste em uma estratégia literário-retrospectiva que desempenha a impertinência predicativa para produzir um novo significado.<sup>114</sup> (Cf. HALL, 2007, p. 146).

Desse modo, na metáfora, o processo de derivar a imagem da linguagem requer, segundo Ricoeur (2002, p. 202), “uma maneira de interpretar a pertinência em uma falta de pertinência”, de tal sorte que o imaginar seria, por assim dizer, a operação mental de reestruturar esferas de significados. Assim sendo, antes de ser uma percepção evanescente, a imagem é uma significação emergente. Nesse ponto, a imaginação fornece, de maneira similar à doutrina do esquematismo, de Kant, uma imagem a uma significação emergente, de modo que podemos considerar o poeta um artesão da linguagem que configura imagens somente por intermédio da linguagem.

Até aqui, pensamos ter trilhado um caminho bem pavimentado em direção ao nosso objetivo de sustentarmos que é possível pensarmos uma lógica poética, ou melhor, um uso poético do imperativo kantiano, no sentido de inventarmos um comportamento novo em todas as vezes que a aplicação da lei moral, por não levar em conta contextos de aplicação, causar desrespeitos à dignidade das pessoas envolvidas. Nesse sentido, vamos, de modo análogo a Hall, nos servirmos da metáfora; ele a usou para compreender a economia do dom, e nós para propormos uma lógica poética na esfera de aplicação da ética aos casos difíceis.

Não obstante, causa-nos preocupação o fato de Ricoeur (2002, p. 203) ter defendido que a imaginação “é um livre jogo com as possibilidades em um estado de não compromisso com respeito ao mundo da percepção ou da ação”. Por outro lado, Ricoeur pretende fazer a passagem<sup>115</sup> do teórico ao prático, e essa articulação

---

<sup>113</sup> “Ricoeur argued that metaphor is a ‘semantic event that takes places at the point where several semantic fields intersect. It is because of this construction that all the words, taken together, make sense”.

<sup>114</sup> “The use of metaphor is a literary/rhetorical strategy that plays on predicative impertinence in order to produce new meaning”.

<sup>115</sup> No que se refere à passagem da teoria à prática, podemos dizer que, como certas ficções descrevem a ação humana, a distância entre o âmbito teórico — da linguagem — e as ações humanas propriamente ditas não representa um abismo tão grande como podemos imaginar. Segundo Ricoeur (2002, p. 205), “a primeira maneira segundo a qual o homem tenta compreender e dominar a diversidade do campo prático é a de procurar uma representação fictícia dela”. Essa ficção pode se tratar da “tragédia grega Antígona ou de qualquer drama moderno ou ainda do romance, da fábula ou da lenda”. (RICOEUR, 2002, p. 205). Essas artes da ficção sintetizam e condensam, em si,

somente é possível pressupondo a imaginação. Desse modo, entendemos que, ao se referir à liberdade da imaginação — seja quanto à realidade, seja no âmbito da percepção ou da ação —, significa apenas que a imaginação é naturalmente livre, mas não que, como vimos acima, ela não possa também ser canalizada pela linguagem do poeta. A liberdade da imaginação acerca da percepção e da ação é que permite ao poeta ser uma espécie de mago das palavras e não um cientista. Ou seja, é a liberdade, essa espécie de não compromisso com a realidade, da imaginação que nos permite “ensaiarmos ideias novas, valores novos e novas maneiras de estar no mundo”. (RICOEUR, 2002, p. 203).

Porém, ao que tudo indica, as coisas não são tão simples assim, uma vez que “a função neutralizante da imaginação com respeito as *teses do mundo* é somente a condição negativa para que seja liberada uma força referencial<sup>116</sup> de segundo grau.” (RICOEUR, 2002, p. 204). Ou seja, o sentido se transforma no processo metafórico e remete não mais à primeira referência, mas a uma nova referência que é estranha ao discurso ordinário. Essa nova referência permite que “apareça nosso pertencimento profundo ao mundo da vida, que se manifeste o vínculo ontológico de nosso ser com os outros seres e com o ser”. (RICOEUR, 2002, p. 204). Assim, essa referência, por assim dizer, de segunda ordem passa a ser na realidade a referência primordial. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 204). Este novo efeito de referência tem o poder poético da ficção de reescrever, reconfigurar ou redesenhar a realidade, redimensionado, expandindo ou projetando outra, por completo, em seu lugar. Aqui, a ficção, para Ricoeur, possui importância ímpar dada a sua “força heurística, isto é, sua capacidade de abrir e desdobrar novas dimensões de realidade graças a suspensão de nossas crenças em uma descrição anterior”. (RICOEUR, 2002, p.

---

por intermédio de técnicas, por assim dizer, a essência do agir humano de tal modo que se alcança com elas o aumento icônico, ou seja, a expansão do universo semântico. Desse modo, a tragédia, por exemplo, não apenas imita a ação senão que a recria em um nível de uma ficção bem composta. Nesse contexto, Ricoeur (2002, p. 206) cita Aristóteles, o qual “pode concluir [...] que a poesia é mais filosófica que a história, a qual permanece tributária da contingência do curso ordinário da ação”, ao passo que aquela, em vez disso, vai direto à essência da ação precisamente porque vincula ficção (mûthos) e redescricao (mímesis).

<sup>116</sup> Segundo Ricoeur (2002, p. 204), a primeira condição da aplicação da teoria semântica da imaginação fora da esfera do discurso é que a metáfora tenha uma força referencial. O problema é que a natureza da metáfora a impede de ter uma função, por assim dizer, imediata, direta ou de primeira ordem. A metáfora mesma, de certo modo, necessita buscar o seu referencial caso contrário teria que fundar em si mesma o seu sentido, ou seja, teria sentido sem ter referência. Desse modo, a inovação semântica da metáfora deve possuir uma força referencial ainda que essa seja de segunda ordem, pois, do contrário, ficaria confinada no âmbito da sintaxe do discurso.



204). De certo modo, essas novas dimensões são utopias,<sup>117</sup> uma vez que são meras projeções imagéticas, contudo, desde que se acreditem nas mesmas, são elas as molas mestras que dão impulso às inovações e ao aperfeiçoamento.

Desse modo, se a imaginação, por um lado, liberta o discurso poético da referência imediata, por outro lado, é ela mesma que provê uma nova referência, agora não mais literal, mas que toca a fundo o sentido da existência e o significado das coisas para o existente. É a supressão da referência literal com o intuito de controlar e manipular o mundo que dá lugar a uma referência fictícia com a capacidade de reescrever a realidade.

A sua força heurística e subversiva reside na sua capacidade de redimensionar a realidade na medida em que suspende a nossa crença em uma descrição ou em um modelo explicativo anterior. Desse modo, surgem novas perspectivas de nos autointerpretarmos e reinterpretarmos nossa inserção ética no mundo.

E é estranhamente à medida que a imaginação nos liberta de nossa visão de mundo e inclusive na nossa percepção da realidade que há uma expansão da nossa

---

<sup>117</sup> Cumpre dizer que Ricoeur utiliza, por assim dizer, o lado saudável do conceito de utopia enquanto capacidade de projetar uma nova realidade sem se perder no fascínio perfeccionista e ilusório de que essa nova visão seja absolutamente isenta de erros e imperfeições. Essa ficção possui a vantagem de ter uma valência dupla quanto à referência, ou seja, porta, em si, tanto a referência à qual se dirige quanto a referência a um não lugar. Desse modo, a ficção utópica permite ser um ponto de apoio para crítica da realidade vigente à qual visa de algum modo suplantar. É a supressão da referência literal com o intuito de controlar e manipular o mundo que dá lugar a uma referência fictícia com a capacidade de redescrever a realidade à qual Ricoeur atribui o nome de utopia. A utopia, enquanto força subversiva, força a abertura do campo do possível, ou seja, engendra uma espécie de poética do possível, apresentando possíveis novos modos de existência social. Nesse sentido, A força subversiva da utopia, no sentido positivo do termo, em sua dialética com a sua ideologia, engendra uma dinâmica militante de tal modo que utopia e ideologia são, por si mesmas, mutuamente corrigidas em seus excessos. A utopia, enquanto projeção de uma nova realidade, mostra seu potencial subversivo ao passo que a ideologia impede a fragmentação social. Essas forças inversas e dialetizantes conferem a energia cinética necessária para o movimento social. Vale dizer que a própria utopia, em certo sentido não deixa de ser também ideologia, uma vez que “é impossível decidir se tal ou qual modo de pensar é ideológico ou utópico. A linha de separação somente pode ser traçada ulteriormente e sobre a base de um critério de êxito também questionável”. (RICOEUR, 2002, p. 216). Nessa direção, não é possível falarmos de “uma atividade real pré-ideológica ou não ideológica”. (RICOEUR, 2002, p. 213). Nesse ponto, o filósofo francês utiliza-se do polo positivo da ideologia enquanto força simbólica capaz de aglutinar a sociedade, de modo a conferir-lhe coesão. Com efeito, sem uma boa dose de ideologias, ou seja, de imagens simbólicas, não existiria vida social, mas apenas indivíduos isolados em busca exclusivamente de seus próprios interesses, de tal modo que, segundo Ricoeur, Lévi-Strauss afirma, na introdução da obra de Mauss, que “o simbolismo não é um efeito da sociedade, senão que a sociedade é um efeito do simbolismo”. (RICOEUR, 2002, p. 212). Em outras palavras, podemos dizer que a ideologia é inerente à condição humana, de tal sorte que sem ela não existiria a vida em sociedade como a conhecemos e talvez nem sequer qualquer forma de vida social. A ideologia, de certa forma, que é operada pelo imaginário social estabelece comportamentos significativos mutuamente orientados e estatui regras de orientação e de convivência.

visão de modo a vermos coisas onde antes não víamos ou as vermos de forma aperfeiçoada. Há, aqui, uma função referencial de refazer a realidade de modo que apenas assim a ficção pode sair de si mesma.<sup>118</sup>

É nesse contexto de ficção que vamos propor metaforicamente a ideia de uma lógica poética, não meramente dedutiva, como sugere ser a proposta kantiana na aplicação da lei moral, e, por que não, um uso poético do imperativo kantiano. Cabe reconhecer nesse ponto duas coisas: 1) Que fomos inspirados pela ideia de uma coerência poética em matéria moral sugerida, embora, até onde pudemos constatar, não aprofundada por Olivier Abel;<sup>119</sup> e 2) Que Hall já havia tematizado o conceito de imperativo poético utilizado por Ricoeur no contexto da economia do dom, contudo, em um sentido completamente diferente do nosso.<sup>120</sup>

Seja como for, o fato é que Hall, ao falar de uso poético do imperativo, está a falar do mandamento do amor, ao passo que, quando falamos de uso poético do imperativo, estamos falando de um uso poético e, portanto, criativo do imperativo categórico de Kant, enquanto um dos polos que configuram a ética de Ricoeur.

Nesse sentido, ou seja, sob a perspectiva do uso da criatividade na moral, não podemos deixar de mencionar John Wall, que dedica um extenso estudo a esse respeito. Wall em sua obra, *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of*

---

<sup>118</sup> Segundo Ricoeur, a ficção sai de si mesma segundo o princípio do aumento icônico, ou seja, conforme a expansão do universo semântico.

<sup>119</sup> Olivier Abel escreveu muito pouco a esse respeito, de tal sorte que ele apenas menciona tal coerência poética na ética sem aprofundar-se. Desse modo, reconhecemos que fomos inspirados por ele no ponto de partida para a nossa proposta de um imperativo poético.

<sup>120</sup> Ricoeur (1993, p. 18-19) menciona o uso do imperativo do amor como um imperativo poético na obra *Amor y Justicia*. Hall, por sua vez, menciona, na fase final de sua obra, *Paul Ricoeur e o imperativo poético*, mais especificamente, nos últimos 10 parágrafos do capítulo final, intitulado *A economia do dom e o imperativo poético*. Nessa passagem final de sua obra, fica bastante claro que Hall, ao falar do imperativo poético, está a falar do mandamento do amor da mesma forma que Ricoeur. Hall sugere que há um imperativo encapsulado no mandamento do amor e, mais que isso, ao assegurar que Ricoeur argumentou que o mandamento do amor não pode ser reduzido ao imperativo moral, mas é financiado em seu significado como um imperativo pelas expressões bíblicas figurativas que giram em torno da ideia da teonomia. Nesse sentido o mandamento do amor não pode ter a mesma estrutura imperativa do imperativo categórico kantiano, contudo não deixa de possuir uma estrutura imperativa, ainda que poética. Nesse sentido, diz Hall (2007, p. 157), “o mandamento do amor funciona como um imperativo poético, de fato, é um imperativo poético”. Com efeito, o mandamento do amor possui uma estrutura imperativa, na medida em que é um mandamento, uma ordem divina que deve ser seguida e colocada em prática, mas, ao mesmo tempo, mantém uma funcionalidade poética visto que a natureza da poética, para Ricoeur, está no poder da reescritura: as obras poéticas funcionam em virtude do seu poder de reescrever a realidade. Essa função poética do mandamento do amor é revelada de modo a desconcertar as concepções humanas de justiça. No contexto dessa lógica excessiva, os ditames extremos atribuídos a Jesus nos evangelhos, como, por exemplo, na parábola dos lírios do campo, são extravagantes, de modo a servirem para reorientar a atenção para a realidade. Eles reconfiguram a experiência em termos de segurança e abundância de modo a refletirmos diante do impacto perturbador de outra realidade sob a perspectiva da economia do dom. (Cf. HALL, 2007, p. 158).

*possibility*, de 2005, embora não tematize a criatividade na aplicação da ética propriamente dita, é bastante honesto em sua proposta, por assim dizer, de uma ética global e, nesse sentido, a contribuição do autor se aproxima mais de uma metaética do que propriamente de uma ética aplicada. A preocupação central de elucidar a poética na recriação de um mundo melhor e mais inclusivo para todos, com base na dialética entre finitude e liberdade, atividade e passividade, entre outros pares de oposição, perpassa sua obra de ponta a ponta.

Segundo Wall, a criatividade surge exatamente da tensão entre os polos opostos supramencionados, de modo que não é absurdo pensarmos que, se fôssemos absolutamente livres, infinitos e onipotentes, a criatividade seria uma condição constante e ininterrupta do nosso caráter. Como esse não é o caso, a criatividade emerge na tensão entre a liberdade e a finitude humana. Nesse sentido, a finitude — juntamente às inerentes limitações e aos desafios morais decorrentes de sua natureza finita —, de certo modo, é o fator de impulsão da criatividade. Nesse contexto, quando falarmos das infinitas possibilidades de reescritura, ou como se queira, da recriação ou expansão da realidade, não queremos, como isso, sustentar que a criatividade é absolutamente livre em todos os sentidos, uma vez que se trata de uma criatividade contextualizada.<sup>121</sup>

Até esse ponto, ou seja, de que a criatividade é contextualizada, concordamos com John Wall, contudo, vamos nos diferenciar dele, pois defendemos, aqui, um uso poético do imperativo categórico de Kant, de modo que a nossa proposta, de certo modo, vai ter identidade própria se comparada com as

---

<sup>121</sup> Vale dizer que não é nosso propósito aprofundar, aqui, possíveis descobertas da psicologia contemporânea, no sentido de que a nossa imaginação não é tão livre quanto poderíamos imaginar que ela fosse. Seja como for, nos parece difícil tanto sustentar a absoluta liberdade da imaginação quanto sustentar a sua absoluta não liberdade, e, nesse sentido, deixaremos de lado essa questão, bem como o estudo da imaginação na perspectiva de possíveis teorias da associação de ideias e/ou de condições patológicas que, ao fim, possam sustentar teses segundo as quais não há liberdade na imaginação. Desse modo, reconhecemos a finitude humana e mesmo os possíveis condicionantes psicológicos que, até certo ponto, podem vir a restringir ou mesmo impedir que a criatividade ganhe asas em certas circunstâncias. Ainda que resultados sempre possíveis dos estudos contemporâneos possam vir a sugerir que a criatividade, enquanto fruto da imaginação humana, está restrita ao seu contexto específico, isso não seria obstáculo para a tese de Wall, uma vez que é nutrida por essa dialética entre a finitude e a liberdade que a criatividade. Cumpre ressaltar que essa tensão criadora age como uma espécie de catapulta que lança a imaginação na confecção de soluções engenhosas para os impasses éticos oriundos dos casos concretos. Ademais, se, para Ricoeur, o si não é transparente a si mesmo, ou seja, grande parte do nosso eu nos é oculto, o que dizer da capacidade da imaginação. O próprio Kant, já no século XVIII, na *Crítica da razão pura*, designava a doutrina do esquematismo, na qual a faculdade da imaginação desempenha um papel preponderante, como sendo “uma arte oculta radicada nas profundezas da alma” (CRP, A 141/B 180). Isso mostra o que eram indícios de que aclarar a imaginação não seria uma tarefa fácil para a posteridade.

propostas de Wall, apresentada na obra *Moral Creativity*, de uma ética global, e a tese de Hall, sustentada na obra *Paul Ricoeur and the poetic imperative*, na qual, como vimos, ele atribui, como Ricoeur, o nome de imperativo poético ao mandamento do amor. Em certo sentido, a abordagem de Hall é realizada a partir de uma espécie de perspectiva ética de fecho da abóbada da totalidade do pensamento de Ricoeur. Desse último, nos diferenciamos também porque consideramos o imperativo do amor como um elemento supraético, fora do âmbito da moral, do qual fazemos uma espécie de uso regulativo, ou seja, o mandamento do amor nos é importante como uma mera bússola de fora dos domínios da ética e da moral, na qual podemos sopesar a regra de ouro expressa no imperativo categórico.

A nossa diferença de Wall, por sua vez, diz respeito a uma questão de perspectiva. Ao passo que o livro de Wall (2005, p. VIII) “estabelece uma base metaética [...] que não propõe uma ética normativa completa: não estabelece diretrizes para tomar decisões morais na prática”,<sup>122</sup> a nossa proposta visa exatamente focar em questões virtualmente pontuais da aplicação da moral. Desse modo, nos distanciamos de Wall não porque ele defende um uso intransigente da criatividade em matéria moral, com o que também concordamos, mas, sobretudo, porque ele está a propor a criatividade em um âmbito mais amplo da esfera do agir humano como um todo, ao passo que nós nos limitamos a propor o uso da imaginação e da criatividade na resolução de questões oriundas da aplicação do imperativo categórico aos casos difíceis. Contudo, precisamos deixar claro que não se pretende, aqui, sugerir o imperativo categórico como sendo o único princípio de orientação para a moralidade, pois, como é sabido, essa perspectiva soa demasiadamente reducionista na visão de Ricoeur. Nesse sentido, o pensador francês, em várias ocasiões, elucida a insuficiência do princípio kantiano na esfera de aplicação da moral, seja recorrendo à tragédia grega<sup>123</sup> como forma de escancarar seus limites, seja ao denunciar que a estrutura da razão prática kantiana

---

<sup>122</sup> “This book establishes a meta ethical or justificatory groundwork for conceiving of moral life as creative in the first place. This means that it does not propose a complete normative ethics: it does not lay out guidelines for making moral decisions in practice” Wall (2005, p. 186) volta a relatar o seu propósito no capítulo conclusivo de seu livro como, por exemplo, ao afirmar categoricamente que está propondo não orientações normativas conclusivas, mas pelo menos orientações de pensamentos que devem ser desenvolvidas além daquelas que estão em sua obra. Outra passagem relacionada a essa questão pode ser encontrada na página 192.

<sup>123</sup> O estudo da tragédia grega é realizado no nono estudo de sua pequena ética. Nesse estudo, entre muitas outras coisas, Ricoeur elucida a insuficiência do princípio moral kantiano diante da dimensão da tragédia a que os seres humanos estão subordinados.

foi montada em analogia com a razão teórica, e como tal não pode dar conta da complexidade da vida moral. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 230). Nesse contexto, a proposta de Ricoeur é de que a *phrónesis* aristotélica desempenha, entre outras coisas, a função de evitar uma aplicação intransigente da lei moral a qual pode, em tese, violentar as pessoas. Com o intuito de preservar inviolável as pessoas em suas respectivas singularidades, o autor denuncia o reducionismo da moral kantiana enquanto uma moral dependente exclusivamente do princípio categórico, e propõe, de certo modo, a manutenção também do

imperativo, sem dúvida, injunção, mas também conselhos, opiniões, costumes compartilhados, narrativas fundadoras, biografias edificantes de heróis morais, elogios a sentimentos morais entre os quais o respeito seria apenas um, ao lado da admiração, da veneração, da culpa, da vergonha, da piedade, da solicitude, da compaixão etc. (RICOEUR, 2008b, p. 93).

Ademais, não custa lembrar, o pensador francês adiciona, indiretamente, outros critérios ao lado do imperativo kantiano, tais como a tragédia grega, a própria regra de ouro, da qual o imperativo categórico é uma de suas versões derivadas, o reconhecimento mútuo e o respeito à singularidade das pessoas. O problema que emergiria nesse ponto, ao nosso ver, seria se o pensador francês estivesse propondo a substituição, que Ricoeur parece não fazer, do imperativo categórico por outro princípio qualquer. A pura e simples suplantação do princípio moral por qualquer outro poderia causar certa obscuridade com relação à natureza das ações morais, como, por exemplo, a falta de critério objetivo que proporcionasse a devida clareza e orientação aos nossos sentidos morais subjetivos.<sup>124</sup> Ao que tudo indica, ao em vez de substituir o critério kantiano por outros, o que Ricoeur parece fazer é adicionar outros critérios em matéria moral ao lado do princípio kantiano.

Nesse sentido, se a pequena ética de Ricoeur, tal qual ele propôs na obra *O si-mesmo como um outro*, deve ser levada a sério, então, podemos assegurar convincentemente que a ideia de Ricoeur, pelo menos em sua obra mais madura a respeito da ética, nunca foi de suplantiar o imperativo categórico, mas de fazer um

---

<sup>124</sup> Uma vez que, segundo Wall, “os campos da morte eram produtos da vasta criatividade social dos nazistas, um esforço para forjar uma narrativa social abrangente através de uma solução final altamente ordenada” (WALL, 2005, p. 189) entendemos que a imaginação não deve ficar ao sabor de seu próprio critério íntimo, ou seja, ser condenada a ser sempre amoral, mas que deva ser abalizada minimamente por um critério objetivo a que Ricoeur de certa forma parece buscar na expressão moral da regra de ouro ou, mais especificamente, no imperativo categórico.

uso mais criativo e, com isso, menos restritivo deste. Com efeito, em sua pequena ética, Ricoeur não abre mãos do imperativo categórico, embora trace severas críticas ao uso indiscriminado e exclusivista deste, de modo que o princípio kantiano constituirá, em um dos polos de tensão de sua concepção ética madura a ser contrabalançado pela *phrónesis* aristotélica. Nesse ponto, pode-se perceber que deixar de lado o imperativo categórico implicaria aniquilar a tensão dialética ricoeuriana e, conseqüentemente, dismantelar toda a pujança e vitalidade de seu pensamento. Portanto, sem quaisquer um dos polos, a dialética de seu pensamento ético seria impossível nos moldes apresentados em sua pequena ética. Esse, ao nosso ver, é o motivo, se não o principal, para podermos pensar que, sem o imperativo categórico, a sua proposta seria capenga, no sentido de carecer de um polo objetivo sem o qual o polo subjetivo ficaria desprovido de orientações seguras.<sup>125</sup>

Assim sendo, se por um lado o princípio kantiano não pode ser abandonado, por outro, não deve ser tomado exclusivamente como o único e absoluto critério com base no qual se deve tomar as decisões morais. Nesse sentido, concordamos com Richard Kearney (2004, p. 112) que afirma que

não estamos falando aqui de uma moralidade da regra, a qual seria antipática à liberdade poética. A máxima de Ricoeur de que 'o imaginário não conhece censura' vai repudiar a intrusão do dogmatismo que moraliza no espaço livre da criatividade. [...] O que Ricoeur recomenda não é um moralismo de regras abstratas, mas uma ética da experiência (preocupada com paradigmas culturais de sofrimento e ação, felicidade e dignidade).

Contudo, ao propor as narrativas fundacionais, os mitos, as tragédias e os símbolos, o sentimento de respeito pela singularidade insubstituível das pessoas, entre outros critérios, para abalizarmos nossas decisões, não implica o puro e simples abandono do imperativo categórico, mas que a ele devemos associar outros recursos igualmente importantes. Desse modo, a compreensão do imperativo categórico é redimensionada, de modo que a sua intransigente e arbitrária aplicação pode e deve ser repensada à luz das experiências e vivências com outros critérios,

---

<sup>125</sup> De acordo com Ricoeur (2008, p. 96), a volatilidade de alguns critérios, como a perda de credibilidade das fontes tradicionais de autoridade e a perda de pertinência das narrativas fundadoras, ao nosso ver, são motivos mais que suficientes para a manutenção do imperativo categórico como o polo objetivo de sua concepção ética madura.

dentre os quais alguns até mesmo supraéticos, como é o caso do mandamento do amor,<sup>126</sup> o qual, como veremos no quinto capítulo, possibilita uma compreensão dilatada da reciprocidade de tal sorte a servir de referência para corrigir as distorções de uma aplicação com excessivo rigor da regra moral.

Nesse contexto, a nossa divergência com Kearney é minimizada, uma vez que somos, como ele, contrários à pobreza de um moralismo das regras. E é surpreendentemente porque concordamos nesse aspecto, com Kearney, que propomos uma solução poético-metafórica para o uso da regra kantiana. A essa solução poética é que atribuímos metaforicamente o conceito de uso poético do imperativo categórico ou de lógica poética na aplicação do dever kantiano aos casos recalcitrantes à regra. Na verdade, não há, estrito senso, lógica alguma. Pelo menos não no sentido da lógica formal como a conhecemos. A lógica está em ter bom senso e prudência, uma vez que o ilógico, em sentido amplo, incompreensível, portanto, seria violentar a singularidade insubstituível das pessoas mediante a pobreza de uma mera dedução lógica do que fazer no caso concreto a partir da universalidade da lei. Seria muito mais a lógica do bom senso, do respeito e do cuidado, e não a lógica formal como a conhecemos. Ademais, o uso poético do imperativo categórico pode significar a utilização desse princípio com sabedoria e com capacidade poética para se compor a exceção que requer a solicitude sem abandonar a regra enquanto princípio orientativo.

Em meio a esse contexto, a exortação de Ricoeur (1991, p. 314) para que se inventem “as condutas que mais satisfarão a exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra” deve, a nosso ver, por um lado, preservar as pessoas de uma violenta aplicação de uma ação proveniente da máxima abalizada pelo imperativo categórico e, por outro lado, preservar o próprio imperativo categórico como um princípio de orientação, de modo a evitar que ele possa ser interpretado como um princípio demasiadamente reducionista. Posto isso, com efeito, emergem duas questões: 1) Trair, ainda que seja o menos possível e por uma única vez, não deixa de caracterizar uma traição que soa no mínimo como algo estranho no âmbito da moralidade? 2) Está relegada à pura subjetividade do agente a ocasião em que se deve ou não trair a regra?

---

<sup>126</sup> Ricoeur estabelece uma dialética entre o amor e a justiça elucidando as suas mútuas contribuições e, mais especificamente, viabilizando um recurso para se refletir sobre a reciprocidade

A primeira questão pode ser entendida, no âmbito mais geral, em pelo menos dois sentidos, sendo ambos metafóricos: a) sentido X e b) sentido Y. No sentido X, essa expressão pode ser interpretada significando que nem sempre precisamos ser fiéis ao imperativo categórico, contanto que a traição não implique o abandono do princípio, de modo que podemos ter outros critérios como parceiros. Já no sentido Y, dentre as possíveis significações, podemos compreender a traição como uma suspensão momentânea não do imperativo categórico, que fica valendo enquanto princípio de avaliação de máximas, ou seja, como princípio orientativo, mas de uma interrupção da derivação das ações a partir das máximas.

Nesse caso, o critério do respeito à singularidade das pessoas entra em cena no momento preciso em que, por assim dizer, a aplicação do imperativo categórico geraria um desrespeito à dignidade das pessoas envolvidas. Nessa segunda interpretação, pode-se dizer que não houve uma traição do imperativo categórico considerado como princípio de orientação, mas tão somente uma interrupção da derivação das ações a partir de máximas. Independentemente de que tonalidade se dê às possíveis interpretações sobre a possibilidade de trair a regra moral, o fato é que essa afirmação é no mínimo complexa e certamente comporta maiores aprofundamentos. Contudo, ao assegurar que se deve inventar um comportamento, não uma nova regra, e que a traição seja o mínimo possível, dá a entender que não se deve abandonar a regra, uma vez que não se trata de elaborar outra para colocar em seu lugar. Nesse contexto, a invenção do comportamento *ad hoc* se assemelha à jurisprudência na seara jurídica,<sup>127</sup> ou seja, agir com prudência buscando a solução mais justa possível diante da complexidade dilemática do conflito de princípios. No âmbito da moral, podemos dizer que seria o mesmo que inventar um novo comportamento com prudência e com justeza diante da situação inédita de um caso difícil.

Seja como for, ambos os sentidos metafóricos se identificam com a nossa proposta, uma vez que, ao nosso ver, o imperativo categórico é apenas um princípio credenciador de máximas morais e, como tal, a rigor, jamais pode ser aplicado *in concreto*. Nesse aspecto, o imperativo categórico não deixaria livre a máxima por ele

---

seja enquanto alma da justiça e mesmo da ética. Cumpre ressaltar, que um dos ganhos dessa dialética foi a distinção entre a boa e a má reciprocidade. (Cf. RICOEUR, 1993).

<sup>127</sup> Com a diferença de que no âmbito do direito deve se inventar o juízo e principalmente a norma e, no âmbito da moral, trata-se de inventar por solicitude tão somente a conduta, traindo o menos possível a regra e, portanto, em certo sentido, a preservando.



avaliada, ou seja, não inviabilizaria a máxima moral a qual permaneceria sempre válida, contudo, não impediria o agente de suspender a derivação da ação a partir da máxima para usar de sua imaginação e inventar uma solução poética<sup>128</sup> ao impasse.

Com efeito, ambos os sentidos podem ser compreendidos em conjunto sem que haja a necessidade de abandonar um deles em benefício do outro. Quanto à segunda questão, não custa lembrar que, como vimos, o critério para a suspensão momentânea do raio de influência do imperativo categórico, ou seja, a traição deste se justifica, se e somente se, a sua aplicação implicar o desrespeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis. Desse modo, decidir em que casos a regra moral tem aplicação e em que casos não fica a cargo do poder de decisão do agente, o qual, quando possível, não deve decidir sozinho. Resta que, nesse ponto, a regra não pode desempenhar o papel de uma espécie de voz da consciência do agente da ação, mas ser apenas um princípio de direção sem o qual o agente poderia ficar desorientado. Assim sendo, pode-se perceber que a regra é um, quiçá o principal, critério objetivo, entre outros igualmente importantes, na íntima formação da convicção, por parte do agente moral, quando este se depara com a abissal complexidade dos casos difíceis.

Nesse caso, como vimos, o agente da ação deve servir-se fartamente da sua imaginação para criar um comportamento novo como resposta à altura dos desafios inerentes ao caso. Ademais, parece razoável a nossa tese de que Ricoeur faz um uso poético-metafórico do imperativo categórico, uma vez que embora julgue o princípio kantiano importante, ele o trata, no mínimo, como um imperativo categórico-hipotético. Ou seja, ele é categórico apenas até o ponto em que não ocorra o conflito entre o respeito à lei e o respeito à singularidade insubstituível das pessoas. A partir desse momento, deixa de sê-lo, pois o respeito lhe impõe uma condição descendente, a saber, a inviolabilidade da pessoa humana em sua dignidade, o que justifica a quebra, por assim dizer, contextualizada do princípio *ad hoc*, isto é, especificamente e apenas para o caso em questão. Nesse contexto de quebra da universalidade do princípio, deve-se criar um novo comportamento, e não um novo princípio o qual resta preservado. Cumpre ressaltar que essa incumbência de inventar um novo comportamento será sempre de competência da imaginação.

---

<sup>128</sup> Não custa lembrar que a solução apresentada por Ricoeur para a aporia do tempo, em *Tempo e*

Destarte, não é demais lembrarmos que, de acordo com Ricoeur, a imaginação é a condição sem a qual não é possível, em absoluto, o agir humano. Desse modo, para o pensador francês, “não há ação sem imaginação”. (RICOEUR, 2002, p. 207). Por isso, a ação é recheada pela imaginação no âmbito do projeto, da motivação, na consciência de poder fazer e, acrescentamos nós, na invenção de comportamentos inéditos, quando a regra resultar inócua frente aos casos difíceis. Antes da escolha é possível antecipar pela imaginação o processo e o resultado de eventuais cursos de ação de modo que se possa optar pela melhor estratégia para a obtenção do fim a que se deseja.

A imaginação também é a chave da motivação. Ela proporciona o meio e o esclarecimento nos quais se pode comparar e medir motivos heterogêneos tais como simples desejos e exigências éticas como a diversidade de regras profissionais, os costumes sociais e os valores e convicções pessoais. Nesse ponto, a imaginação pode criar hipóteses de ação mais ou menos exitosas que seduzam o agente em maior ou menor grau, de modo que é a figurabilidade do fim que faz com que o desejo entre na esfera comum de motivação. Vale dizer que a imaginação, nesse contexto, ainda permite representar o elemento disposicional comum que traça a diferença entre uma causa fisicamente coercitiva e um motivo e entre este e uma razão logicamente coercitiva, de modo que o agente possa intuir essas distinções. (Cf. RICOEUR, 2002, p. 207).

A última função da imaginação elencada por Ricoeur, no texto *A imaginação no discurso e na ação*, trata-se de uma variante da apercepção empírica kantiana. A diferença afirma que, em Kant, a percepção é voltada para a consciência do eu empírico, ao passo que, para o filósofo francês, ela diz respeito ao autorreconhecimento de ser capaz de praticar diversos cursos de ação, desde que estes sejam do interesse do agente. Dessa forma, pelas variações imaginativas, o agente pode imaginar que poderia ter praticado tal e tal ação para alcançar tal e tal fim ou ter agido de inúmeras formas diferentes se assim o tivesse desejado.

A imaginação possui também a função de possibilitar que alguém se coloque no lugar de outros, seja para se identificar com ele, de modo a vivenciar seus sentimentos, suas expectativas e seu comportamento, seja para se ver do ponto de vista de outrem ou para ver os outros pontos de vista de outrem. Seja como for, esse

ato pelo qual o indivíduo busca se colocar no lugar de outrem, somente possível pela imaginação, é atribuído, por Husserl, com o nome de empatia, *Einführung*<sup>129</sup>, que é uma espécie de apercepção analógica.<sup>130</sup> Essa modalidade de percepção implica que a partir da minha autoconsciência, ou seja, da minha percepção projetar que o outro também é um ser consciente e mais que isso, buscar me projetar na consciência de outrem, de modo a sentir com ele sem incorrer no contágio afetivo, isto é, na fusão afetiva, no sentido de se misturar no outro. Seria mais um sentir-com sem se sentir-como para que se reste preservada a singularidade insubstituível. É a tentativa de conhecer a alteridade por via do sentimento, uma vez que ela é vedada pelos caminhos tradicionais da racionalidade instrumental.

Ricoeur preserva a empatia em sua dimensão intersubjetiva de modo a pensar outras práticas imaginativas. Nesse ponto, é possível pensarmos que as teorias do agir não se baseiam no imaginário popular enquanto mecanismos legítimos que dialeticamente engendram as normas sociais, mas se esquecem disso e buscam um ideal para a comunicação com base na inspiração da ideia transcendental em sentido kantiano.<sup>131</sup> Curiosamente, anos mais tarde, Ricoeur vai buscar diretamente em Kant<sup>132</sup> um dos polos<sup>133</sup> da dialética de sua concepção ética

---

<sup>129</sup> Como veremos, no decorrer da nossa tese, Ricoeur insere o respeito como metassentimento e, desse modo, como condição fundamental da própria empatia.

<sup>130</sup> Pode-se dizer que a percepção analógica é um recurso que Husserl utiliza, na quinta meditação cartesiana, para compreender o outro que não se apresenta subjetivamente a mim de modo imediato. Trata-se de um recurso que, na visão de Husserl, possibilita apreender o outro em sua subjetividade de modo análogo ao que apreendo minha própria subjetividade.

<sup>131</sup> Esse pensamento foi inspirado na seguinte passagem: “certamente, a capacidade mencionada como conclusão, de oferecermos na imaginação aos *efeitos da história* é a condição fundamental da experiência histórica em geral. Porém esta condição está tão oculta e tão esquecida que somente constitui um ideal para a comunicação, uma ideia no sentido kantiano”. (RICOEUR, 2002, p. 211). Importante dizer que a discussão, aqui, se dá no âmbito da discussão que Ricoeur promove acerca do papel da imaginação na tessitura dos componentes ideológicos e utópicos que recheiam o imaginário social de modo a engendrem neste os vínculos sociais mediante a dinâmica da instituição de regras de comportamento.

<sup>132</sup> Enxergamos, aqui, uma ruptura com a sua concepção de razão prática, concebida na obra *Do texto a ação?* Sim e não. Sim, se notarmos que a argumentação que pareceria ir ao sentido de prescindir do kantismo para se pensar a ética não é mantida na sua pequena ética. E não, se observarmos que o kantismo é uma narrativa elaborada por Kant, mas apropriada pela sociedade ocidental de modo que é de certa maneira, fundante e fundada pela utopoideologia dos bons costumes da sociedade moderna. Apenas assim, pode Ricoeur (2002, p. 213) fazer uso da norma kantiana sem, com isso, cair na ideologia do kantismo, mesmo que, para isso, assumo o risco de se tornar refém de sua própria ideologia, ao considerarmos que não existe uma estranha extraterritorialidade espacial que não seja, por si mesma, ideológica. Seja como for a abordagem que Ricoeur faz da ideologia e da utopia, é rica e extremamente complexa, sendo, talvez, a obra contemporânea de maior envergadura a tratar dessa relação desde a clássica obra do alemão, Karl Mannheim, escrita em 1929. Vale dizer que, em sua abordagem, o hermeneuta francês não dissolve as aporias nem as ambiguidades, de modo a tirar proveito dessa dinâmica dialética errante sem nunca poder alcançar a tríade reconfortante de uma síntese perfeita. Criamos o termo utopoideologia, acima

madura, porém, jamais abandona a necessidade de que a sabedoria prática seja elaborada no âmbito discursivo.

E, por fim, chegamos à questão que estamos perseguindo, que é sobre função da imaginação não explicitada por Ricoeur, mas, ao nosso ver, implícita na invenção de um comportamento que traia ao menos possível a regra moral quando esta gera conflito na esfera da aplicação. Como o filósofo francês não elucida o acréscimo à função da imaginação que estamos propondo, justamente por ele ser nosso, projetamos, nesse ponto, o que imaginamos que poderia ser a argumentação dele a esse respeito. Ricoeur não menciona, aqui, qual o comportamento e nem poderia, uma vez que cada situação, devido à sua singularidade, exigirá a força da imaginação na elaboração de um comportamento único. A adequabilidade ética do comportamento em contexto exige da imaginação que represente os possíveis cursos de ação e os resultados destes, como, por exemplo, a aplicação intransigente da lei moral ou a não aplicação desse princípio. Ao se colocar no lugar do outro, o agente da ação se coloca pela força da imaginação, ou seja, ele se imagina no lugar do outro,<sup>134</sup> e pode, assim, também imaginar e questionar, se possível, as suas expectativas. É a imaginação, portanto, que projetará os possíveis resultados nefastos de uma cega aplicação da lei moral e, desse modo, permitirá ao agente redimensionar a sua visão, de modo a evitar uma tragédia. Diante da imaginação da tragédia, o homem imagina e reconhece a sua finitude com suas respectivas limitações e imperfeições. Aqui, a imaginação proporciona figurar a dialética entre o respeito à lei moral e o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis. Nesse ponto, entra em jogo a sabedoria prática, que, ao se confundir com a prudência, recomenda que se dê prioridade ao respeito às pessoas, mesmo que, para isso, tenha que se trair a regra, contanto que seja o menos possível. A imaginação que trouxe à consciência a lei moral e outros cursos de ação, agora proporciona o *insight* de um novo comportamento. A consciência de poder ter agido de forma divergente ao novo comportamento inventado possibilita, ao agente, o

---

grafado, para elucidar que uma utopia de um mundo moral pode ser uma ideologia ainda que não posta no todo ou em parte em prática.

<sup>133</sup> Como é sabido, o outro polo da mencionada dialética é buscado em Aristóteles.

<sup>134</sup> Não deixamos de notar, a esse respeito, que Husserl trabalhou algo semelhante. Pelizzoli (1994, p. 37), ao se referir a alteridade em Husserl assegura que “há uma estrutura intencional do ego que o vê como alterego, que dali lhe dá sentido, ao mesmo tempo que, por exclusão do que não me é próprio, o reconhece como um outro. É consequentemente a ‘mesma natureza’, o mesmo corpo humano; vejo que o outro é como eu, mas [...] não ‘sou’ ali, apenas me coloco em seu lugar, como se o meu corpo estivesse lá”.

reconhecimento de sua capacidade de poder fazer, ou seja, a sua liberdade. Desse modo o agente capaz intui o seu livre arbítrio e se vê em condições de agir de modo a buscar justificações e arcar com as consequências de sua decisão.

No que segue, apresentaremos um exemplo, fornecido por Ricoeur, de um caso difícil extraído do terceiro e último estudo que compõe a pequena ética de do autor e os contextos para os quais é imperativo a invenção de um inédito comportamento ético.

### 3.4.2.3 Imaginação nos *hard cases*: um exemplo

Embora Ricoeur exemplifique com dois exemplos a difícil solução para dilemas referentes à vida terminando e à vida começando, no nono estudo de *O si-mesmo como um outro*, tematizaremos, brevemente, apenas o primeiro exemplo fornecido por Ricoeur (1991, p. 314), a saber, o referente à vida terminando, no que diz respeito “verdade devida aos moribundos”. A partir desse exemplo, ilustraremos a função da imaginação no contexto da sabedoria prática, a qual, “consiste em **inventar** as condutas que mais satisfarão à exceção que requer a solicitude traindo o menos possível a regra”.<sup>135</sup> (RICOEUR, 1991, p. 314, grifos nossos). Destacamos, nessa última citação, a frase “inventar as condutas”, que é reforçada algumas linhas abaixo, quando o pensador francês volta a citar o papel da inventividade da sabedoria prática ao assegurar que ela “consiste aqui em **inventar** os comportamentos justos apropriados à singularidade dos casos”. (RICOEUR, 1991, p. 314, grifos nossos).

A sabedoria prática e a imaginação de um comportamento inédito e exclusivo entram em cena no contexto da vida terminando devido à insuficiência dos princípios em questão conferirem, aos atores envolvidos, suficiente clareza de como eles devem se comportar *in concreto*. Nesse ponto, segundo Ricoeur (1991, p. 314), “abre uma brecha entre duas atitudes extremas”. Por um lado, pode-se “realmente dizer a verdade, sem levar em conta a capacidade do moribundo de recebê-la, por puro respeito de a suposta lei não tolerar nenhuma exceção”. (RICOEUR, 1991, p. 314). Como sabemos, para Ricoeur (1991, p. 314), a sabedoria prática recomenda,

---

<sup>135</sup> No original em língua francesa encontramos: “La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l’exception que demande la solicitude em trahissant le moins possible la règle” (RICOEUR, 1990, p. 312).

nesse ponto, priorizar as pessoas em detrimento das leis, o que não significa, por outro lado, cair no arbitrário de efetivamente “mentir cientemente, de medo, avaliamos, de enfraquecer no doente as forças que lutam contra a morte e de transformar em tortura a agonia de um ser amado”.

Desse modo, o impasse está em imaginar um comportamento *ad hoc*, ou seja, especificamente para o caso em questão, sem cair na pragmaticidade da aplicação cega do princípio de não mentir, bem como de não cair na sedução da arbitrariedade da mentira. O meio-termo caberá ser configurado pela sabedoria prática, a qual deverá imaginar um comportamento que faça justiça à situação e, com isso, possa evitar condutas extremistas. De qualquer modo, para Ricoeur (1991, p. 315), na esteira de Peter Kemp, essa tarefa deve partir do pressuposto de que felicidade e aceitação da morte não são necessariamente incompatíveis.

Ademais, o imbróglio pode se desatar se fizermos um exercício mental de nos colocarmos, em imaginação, no lugar<sup>136</sup> do paciente sem com isso ficarmos cegos às suas reivindicações. De acordo com Ricoeur (1991, p. 315), o ponto preciso está na sintonia fina entre “ter compaixão pelos seres muito fracos moral e fisicamente para entender a verdade”, em alguns casos, e, em outros, “é preciso saber dosar a comunicação dessa verdade”. Ricoeur (1991, p. 315) esclarece que uma coisa é “enunciar a doença, uma outra, revelar o grau de gravidade dela, e a pouca probabilidade de sobrevida, uma outra, desferir a verdade clínica como uma condenação à morte”.

Dentro desse universo de distinções, em tese, não sutis — contudo, nem sempre levadas em conta nos *hard cases* —, entre o paternalismo e o desferimento algoz da verdade clínica como uma sentença de morte, há espaços para a criação de toda uma gama de comportamentos mais ou menos justos à complexidade dos casos. Caberá à pessoa envolvida nessas situações dilemáticas usar de sua

---

<sup>136</sup> Nessa perspectiva, Thomas Nagel, segundo Ricoeur (2008b, p. 98, grifo nosso), “situa no ápice da vida ética, o conceito de imparcialidade, por ele definido como capacidade de manter dois pontos de vista, o ponto de vista de nossos interesses e o ponto de vista superior que nos possibilita adotar **em imaginação** a perspectiva do outro e afirmar que qualquer outra vida vale tanto quanto a minha”. Também Kant, segundo Ricoeur (2008b, p. 98), “supunha essa capacidade de se elevar a um ponto de vista imparcial, uma vez que pedia ao sujeito moral que submetesse a máxima de sua ação à prova da regra de universalização”. Contudo, o recurso kantiano, como vimos, será sempre o princípio de universalidade das máximas e não o uso da imaginação para se colocar no lugar dos outros. Seja como for, Ricoeur (2008b, p. 98), prefere ver o princípio de imparcialidade presumido por Thomas Nagel como “um complemento do princípio de compreensão compartilhada”.

imaginação e inventar, por si mesma, o comportamento que julgar mais acertado não, todavia, sem submetê-lo ao crivo de outras pessoas igualmente envolvidas.

O leitor pôde perceber que, nos dois primeiros capítulos, procuramos evidenciar o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis, enquanto critério descendente que, segundo Ricoeur, faz o contrabalanço com o critério ascendente do respeito à lei proposto na teoria moral kantiana. Em decorrência disso, Ricoeur exorta que, por solicitude, que se traia a regra desde que seja o mínimo possível. Como essa traição, exceção à regra, que deve ser criativamente inventada, defendemos um uso metafórico do imperativo categórico dentro da perspectiva de uma lógica poética. Desse modo, no que segue, abordaremos a natureza do conceito de respeito nas perspectivas de Kant e de Ricoeur para posteriormente compreendermos a dialeticidade proposta pelo pensador francês entre o respeito à lei e o respeito às pessoas. É nesse movimento dinâmico entre o respeito à lei e às pessoas que procuraremos sugerir que há uma sutil prioridade do respeito em detrimento da autonomia, uma vez que essa última apenas é possível — ainda que não de forma plena — nas relações intersubjetivas nas quais o respeito representa ser a figura central.

#### 4 A DIALÉTICA ENTRE O SENTIMENTO DE RESPEITO E A AUTONOMIA DA VONTADE

Nesse capítulo, buscaremos aclarar o conceito de respeito nas perspectivas das éticas de Kant e de Ricoeur. Veremos que, em Kant, esse conceito está atrelado, em grande parte, à esfera da fundamentação e, desse modo, possui sua origem *a priori*, sendo estranhamente o único sentimento a possuir uma origem não empírica. Veremos que, em Ricoeur, o respeito é um sentimento que não se diferencia de outros pela sua origem — *a priori* ou não — mas pela condição de ser um metassentimento. Após termos traçado essas distinções iniciais, a nossa tese consiste em sugerir, a partir de pistas deixadas por Ricoeur, na obra *O si-mesmo como um outro*, a dialética fina entre o respeito ao princípio da autonomia e o respeito às pessoas em suas singularidades insubstituíveis, de modo a contrabalançar a relação entre esses conceitos. Essa dialética não visa aniquilar o conceito de autonomia, mas tão somente, por inspiração do conceito de eticidade de Hegel, submetê-la, enquanto não autossuficiente, ao escrutínio de uma deliberação intersubjetiva. Esse escrutínio intersubjetivo é, a nosso ver, a terceira fase de uma dialética dinâmica e militante entre a deontologia e a teleologia, a qual não se dá ao nível do espírito objetivo de Hegel, mas, sim, nas relações dialógicas em contextos específicos.

Ao nosso ver, Ricoeur interpretou coerentemente a teoria moral kantiana,<sup>137</sup> no entanto, embora esse não seja o objetivo do nosso estudo, detalharemos, na teoria kantiana, alguns pontos complexos, bem compreendidos por Ricoeur, que são imprescindíveis até mesmo para uma adequada compreensão da especificidade das críticas. Dentre as grandes dificuldades em interpretar tal teoria, talvez a maior delas seja a de não compreender que Kant trabalha com conceitos distintos ao se referir à vontade. Essa distinção é de suma importância para compreendermos a crítica de Ricoeur, uma vez que o filósofo francês vê, na vontade, um elemento de passividade, ou seja, uma espécie de autonomia não autossuficiente. De partida,

---

<sup>137</sup> Não entraremos, aqui, nessa questão, uma vez que ela nos conduziria a romper os limites do nosso objeto de pesquisa. Desse modo, deixaremos essa questão, devido às controvérsias que ela poderia gerar, para uma outra oportunidade de estudo, ocasião em que poderemos investigar a recepção da filosofia moral kantiana em solo francês, sobretudo mediante as interpretações dos textos do filósofo alemão por Eric Weil. Assim, focaremos, na nossa tese, diretamente na interpretação que Ricoeur faz de Kant sem nos preocuparmos acerca da hermenêutica das possíveis influências que Ricoeur sofreu dos tradutores e intérpretes de Kant de língua francesa.



precisamos entender que Kant opera com dois aspectos distintos da mesma vontade, e não com duas vontades distintas. O conceito de vontade (*Wille*) é obtido por um experimento mental no qual se encontra *Wille* mediante um regresso às condições do arbítrio (*Willkür*). Vontade (*Wille*), ou razão prática pura, portanto, é a pura forma do arbítrio.

Assim, a crítica de Ricoeur diz respeito mais ao desmantelamento da vontade com um todo. Nesse contexto, queremos enfatizar que ela é diretamente dirigida não a *Wille*, e sim a *Willkür*. No que segue, serão elucidadas, detalhadamente, as funções da vontade na teoria moral kantiana para, posteriormente, indicarmos o ponto preciso em que o filósofo francês vê o grande problema que, segundo ele, reside não na esfera da formulação, mas, sim, na esfera da efetivação e da aplicação da moral kantiana.

#### 4.1 WILLE E WILLKÜR ENQUANTO DUAS PERSPECTIVAS DA VONTADE HUMANA EM KANT

Na esfera da fundamentação, Kant depende como ponto de partida da boa vontade (*Wille*). *Wille* somente pode ser obtida mediante um experimento mental. Assim, somente a vontade abstraída de todo caráter contingente é a razão prática pura, ou seja, a vontade pura, ou ainda, a boa vontade. Por conseguinte, vale ressaltar que há dois modos de Kant se referir à vontade, e isso expressa dois aspectos da razão prática: um enquanto considerada sob a sua forma pura, e outro enquanto inerente a um ser racional humano, e, portanto, sujeito às afecções sensíveis.

Esses dois aspectos são necessários para poder ilustrar duas funções de uma só e mesma razão. Beck (1960, p. 202-203) intitula essa dupla função da razão de função executiva e legislativa. A primeira é considerada, por ele, como sendo um uso meramente lógico da razão, na medida em que consiste simplesmente em poder derivar as ações das leis, a segunda é considerada como sendo a função real.

A função lógica seria aquela na qual, dadas as “leis”, a razão deriva delas as ações. As leis, aqui, devem ser entendidas como as leis, de certo modo, “adotadas” da natureza, tendo em vista a perseguição da felicidade, ou ainda, a lei moral, que é produzida pela função real, ou seja, a função legislativa da razão. Na função meramente lógica, a razão apenas dá a regra para atender a necessidade da

inclinação e, assim, parece seguir, de certo modo, as leis naturais, não oferecendo, por assim dizer, nada mais que uma simples tradução das leis teóricas para uma legislação prática.

Em última instância, pode-se dizer que a distinção entre *Wille* e *Willkür* é apenas um recurso conceitual que possibilita ilustrar a dupla função de uma só e mesma vontade. Essa distinção quanto às funções da vontade permite conceber como a vontade funciona, ou melhor, opera, na medida em que pode não somente legislar para si uma lei incondicional, mas também escolher aderir ou não a essa mesma lei. É em relação a esse ponto preciso, ou seja, a respeito da execução (função executiva), de fato, que Ricoeur, à luz da “religião nos limites da simples razão”, introduz uma dúvida acerca da autonomia efetiva da vontade, uma vez que ela está propensa ao mal. O próprio Kant percebe o problema na “religião nos limites da simples razão”, pois insere, na segunda parte desta obra, o seguinte tópico: *Observação geral: Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força*. Além disso, sugere Ricoeur (1991, p. 252), ao habilitar o sentimento de respeito como móbil da vontade humana para se fazer o bem, Kant introduz, no centro da autonomia da vontade, um fator de passividade. Desse modo, se faz necessário elucidarmos, na sequência, a sua concepção do sentimento de respeito para melhor compreendermos a crítica de Ricoeur a esse dispositivo motivacional, seja como contraponto kantiano às ações por inclinações, seja para não sucumbirmos à propensão ao mal.

#### 4.2 A NATUREZA DO SENTIMENTO DE RESPEITO EM KANT

Além do conceito de vontade, outro conceito extremamente complexo, na teoria moral kantiana, é o sentimento de respeito. O sentimento de respeito é apontado por Ricoeur como o responsável por introduzir, no coração da filosofia moral kantiana, um elemento de passividade. É bem verdade que esclarecer esse conceito em toda sua complexidade exigiria um trabalho à parte, no entanto, é importante apresentar, em um primeiro momento, ainda que brevemente, a importância sistemática que ele adquire no todo da teoria moral kantiana para, em um segundo momento, problematizar o sentido conferido a ele por Ricoeur.

No que tange à teoria kantiana, pode-se dizer que a rigorosidade, em seu empreendimento crítico transcendental, à primeira vista, fecha todas as

possibilidades de um sentimento desempenhar uma função sistemática importante. Porém, com o sentimento de respeito às coisas se passam de modo diferente. Embora ele, ao que parece, não possua primazia com relação ao princípio da autonomia, acompanha grande parte do processo de fundamentação da moralidade e se apresenta à consciência do ser racional humano no momento preciso em que este possui consciência da autonomia da vontade. No momento em que a lei moral se impõe por sua própria força e se apresenta à consciência como um *factum*, surge uma espécie muito peculiar de sentimento, a saber, o sentimento de respeito.

Desse modo, o sentimento de respeito, longe de ser um problema para o sistema kantiano, parece desempenhar um papel crucial ao elucidar sistematicamente o “preenchimento” da lacuna entre a consciência da lei moral e a efetividade da lei para um ser racional finito. É claro, ou pelo menos deveria ser, que o respeito não antecede a consciência da lei, mas decorre dela como uma consequência necessária. Desse modo, o sentimento de respeito não serve para deduzir a lei, mas para elucidar o efeito que a lei gera em um ser não puramente racional.

Em síntese, para Kant o sentimento de respeito é produzido *a priori* pela razão em sua relação com o arbítrio, surgindo como o único sentimento *a priori*, que, por assim dizer, manifesta-se na capacidade de sentir, a qual também é capaz de receber sentimentos provenientes do contato com a empiria. Nesse caso especialíssimo, a capacidade de sentir é afetada pela razão, a qual produz, por si mesma — isto é, autonomamente —, um único sentimento *a priori*, que é o sentimento de respeito, embora, ainda assim, este se manifeste na esfera da sensibilidade.

É bem verdade que tal construção não prevê nenhuma solução para uma dedução nos moldes teóricos, nem elimina a dificuldade que pesa sobre a possibilidade de que a razão possa produzir o sentimento de respeito, mas, ao que tudo indica, entender o sentimento como produzido na razão, mas percebido na capacidade de sentir, desonera o peso de uma possível rejeição ao sentimento moral sob a alegação de que a razão nada pode sentir.

Além disso, essa era a peça essencial que, longe de ser desprezível, parecia faltar para Kant culminar a construção da filosofia moral. Com ela, Kant pode “colmatar” sistematicamente a ligação entre o mundo sensível e o inteligível, garantindo, assim, a efetividade da moralidade, além de induzir a necessidade de se

conceber, por vias indiretas a força do impacto da lei moral à consciência do homem, na medida em que este é dotado de uma vontade imperfeitamente racional.

#### 4.3 RESPEITO: CRÍTICA À KANT E A CONCEPÇÃO PRÓPRIA

Todo o problema surge porque, da perspectiva de Ricoeur, a solução kantiana, apesar de engenhosa, pode resultar fictícia. Ela pode ser artificial, até mesmo porque não há motivos fortes o suficiente para assegurar um lugar especialíssimo *a priori* ao sentimento de respeito. Desse modo, sustenta Ricoeur que o sentimento de respeito não é produzido *a priori* pela razão, como pretendia Kant, portanto, não é uma marca da razão na sensibilidade. Ele é um sentimento entre outros sentimentos, e não goza de uma condição especial em sua origem, no entanto, destaca-se destes não por seu nascimento *a priori*, mas, por assim dizer, por ser mais “fundamental”.<sup>138</sup>

De qualquer modo, para Ricoeur, se o sentimento de respeito não motivar a vontade, não parece crível que um ser humano opte por cumprir a lei moral com seu caráter obrigante em detrimento de outras opções turbinadas por desejos. Por outro lado, se o respeito for um dispositivo motivacional, como sustenta Kant, ele introduz um elemento de passividade no núcleo do princípio da autonomia. Seja como for, para Ricoeur, o respeito deve estar relacionado à alteridade e, com isso, não ficar esvanecido pela ideia englobante de respeito como efeito subjetivo causado a um ser racional humano devido à imposição da lei moral.

Em síntese, Ricoeur entende que o fechamento do cogito na tentativa de fundamentar *a priori* a moralidade, como dito acima, é uma tentativa, de certo modo, limitada pela própria natureza do método empregado. Tal recurso, embora fecundo em vários aspectos, distancia toda teoria moral do que deve ser o seu principal “fundamento”, que é o respeito que se deve à alteridade das pessoas em suas singularidades insubstituíveis. Contudo, Ricoeur (2009, p. 314) questiona se Kant não tinha chegado ao coração do problema quando opunha praticamente as pessoas às mercadorias ou coisas.

---

<sup>138</sup> Entenda-se fundamental no sentido de ser um metassentimento.

Vale dizer que, para Ricoeur, o sentimento de respeito permite o desenclausuramento<sup>139</sup> do *cogito*, na medida em que, ao mesmo tempo que permite o reconhecimento do outro enquanto um ser portador de existência-valor — enquanto diferente de quaisquer outros fenômenos vivos, sejam vegetais ou animais —, permite também manter dele uma certa distância respeitosa. Assim que a via dos sentimentos possui recursos que a percepção, por mais espetacular que seja, não possui. (Cf. RICOEUR, 2009, p. 314). O que o hermeneuta francês opera, a partir deste ponto, é um certo esforço de ultrapassagem do formalismo kantiano, mediante pistas deixadas pelo próprio Kant,<sup>140</sup> buscando, por assim dizer, construir um caminho — via sentimento de respeito — o qual é entrecruzado pela simpatia e o conflito.

Com o intuito de elucidar o entrecruzamento operado na constituição do sentimento de respeito, limitaremos, aqui, à guisa de exemplo, a citação a dois sentimentos opostos, a saber, o ódio e a simpatia,<sup>141</sup> enquanto compostos fundamentalmente pelo respeito.

Vale dizer que, como Kant, o filósofo francês atribui ao sentimento de respeito uma condição especial. Mesmo que o sentimento de respeito não possua uma origem “nobre<sup>142</sup> *a priori*” ou transcendental, como sustentava Kant, e sim modesta e, por assim dizer, imanente à condição humana finita, Ricoeur sustenta que o respeito é condição *sine qua non* para toda “tomada de posição” relativamente ao outro. Assim é que todo afeto intersubjetivo, seja ele agradável ou desagradável, pode ser elucidado tomando como base no respeito. É sobre o respeito que se desenvolvem todos os outros sentimentos. Nesse sentido, o ódio nada mais é que o

---

<sup>139</sup> O “enclausuramento no *cogito*” é um problema, herdado de Descartes, que diz respeito à dúvida tanto da existência do mundo externo, quanto, obviamente, de outras pessoas, ou da existência-valor destas. Ricoeur entende que a razão não consegue êxito nesse esforço de ultrapassagem dos limites do *cogito*, pois essa via lhe é vedada. O único canal que permite acessar a realidade do mundo externo são os sentimentos por meio dos quais, unicamente, é possível evitar o solipsismo.

<sup>140</sup> Veja, por exemplo a importância sistemática que o sentimento de respeito possui, em Kant, ao comaltar a ligação entre o mundo sensível e o inteligível. Desse modo, em Ricoeur, é o sentimento de respeito que permitirá quebrar com a ditadura das representações.

<sup>141</sup> Ricoeur analisa ainda os sentimentos de desprezo (Hegel), simpatia (Scheler), empatia (Husserl) vergonha (Sartre) e compaixão (Schopenhauer). No entendimento de Ricoeur, dentre todos os sentimentos, o método fenomenológico utilizado deixou em evidência o sentimento de respeito enquanto condição fundamental de todas as relações afetivas, ou seja, de todos os demais sentimentos.

<sup>142</sup> Nobre, aqui, se refere ao fato de que Kant sustenta, em seu empreendimento moral, que o sentimento de respeito é o único produzido *a priori* pela razão, ou seja, que se trata de um sentimento singularíssimo que se produz a si mesmo, ou seja, que é autoproduzido pela razão. Essa condição especialíssima atribuída a esse sentimento é o que nos leva a afirmar sua nobreza no que diz respeito à sua origem pura *a priori* com relação à origem híbrida de todos os demais sentimentos.

reconhecimento da existência-valor do outro, que eu pretendo de todas as formas desprezar, de modo que, até mesmo no ódio, está encravado, em seu núcleo, um respeito infeliz; portanto “o ódio nada mais é que um respeito despeitado”. (RICOEUR, 2009, p. 325).

A simpatia, por sua vez, é melhor elucidada quando tomamos por base o respeito, de modo que ela, segundo Ricoeur (2009, p. 317),

enquanto modalidade vivida, não é mais significativa que a antipatia, o ciúme, o ódio. E até se pode dizer que a pessoa ciumenta intui com mais clarividência o cenário de gestos do outro em direção ao foco de intenções [...] do que o bom homem que acha todo mundo simpático.

Portanto, a simpatia não permite, de modo claro, discernir a existência-valor do outro, uma vez que ela proporciona uma fusão sentimental, de tal modo que uma pessoa em posse dela tende a se perder no outro ou absorver o outro em si. (Cf. RICOEUR, 2009, p. 323). Sendo assim, apenas o respeito emerge como sendo tanto o sentimento discriminador, que permite romper com a “ditadura” do enclausuramento nas representações enquanto coisas, quanto como sentimento discriminador entre o si mesmo e o outro. Desse modo, o respeito é o metassentimento sobre o qual se produzem todos os laços intersubjetivos dando origem aos mais diversificados e “multicoloridos” sentimentos. Nesse sentido é que Ricoeur afirma que o sentimento de respeito é mais “fundamental” que os sentimentos de desprezo (Hegel), simpatia (Scheler), empatia (Husserl) e vergonha (Sartre). Segundo ele, para justificar esta afirmação basta

procurar situar os outros afetos em relação ao respeito. É possível, de fato, descobrir analiticamente em cada afeto um momento de “tomada de posição” relativamente ao outro, por conseguinte, um ato de apreciação, de avaliação da existência-valor do outro. É por esse lado que todo afeto intersubjetivo pode ser situado com relação ao respeito. (RICOEUR, 2009, p. 325).

Embora Ricoeur concorde com Kant acerca da centralidade e importância do respeito em detrimento de outros sentimentos, a importância desse sentimento se dá não por sua origem *a priori*, e sim pela sua função crucial na composição nuclear de todos os demais sentimentos. Sem o sentimento de respeito, haveria o risco iminente de um desprezo total pela alteridade ou o perigo de uma fusão afetiva de

modo que a via kantiana do sentimento de respeito desponta como sendo a única alternativa segura que permite, simultaneamente valorar, a alteridade e discriminar entre si mesmo e um outro.<sup>143</sup> Assim, o respeito permite que o si mesmo mantenha uma distância equilibrada do outro sem ignorá-lo mas também sem invadir a sua intimidade<sup>144</sup>.

Já em Kant, como vimos, anteriormente, há toda uma sutil complexidade na argumentação acerca do sentimento de respeito, em que o respeito é um móbil e é, ao mesmo tempo, um sentimento autoproduzido. Não obstante, Ricoeur (1991, p. 249-250) se dá conta da sinuosidade da argumentação kantiana sobre o sentimento de respeito<sup>145</sup> e instaura, por assim dizer, uma implosão<sup>146</sup> no centro do princípio supremo da moralidade ao afirmar que a derivação do sentimento de respeito na “nudez da relação da liberdade com a lei, quando não foi feita ainda acepções das pessoas como fins nelas mesmas” pode bipartir o respeito em respeito em relação a lei e o respeito às pessoas. E, é claro, para Ricoeur (1991, p. 282), recorrendo à “sabedoria prática”, que devemos conceder prioridade ao respeito às pessoas na sua singularidade insubstituível. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 307). Contudo, ao contrário das críticas ao formalismo kantiano, que o acusam de vazio, Ricoeur reconhece a importância da proposta kantiana, mas mostra que o ponto forte do formalismo é também a sua grande limitação. O universalismo kantiano, para ele, é incapaz de tratar adequadamente o problema da alteridade em sua diversidade. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 307). Nesse ponto, parece claro o porquê de Ricoeur introduzir a *phrónesis* como solução a essa inadequabilidade da teoria kantiana e desse modo propor uma ética dialética de modo a contrapor Aristóteles a Kant.

Ao contrapor Aristóteles a Kant, o que Ricoeur parece pretender é, de certo modo, evitar que o outro permaneça, por assim dizer, em segundo plano, o que nos

---

<sup>143</sup> Impossível deixar de notar, aqui, um prenúncio do que mais tarde seria a obra considerada como a mais importante do pensador francês, a saber a obra *O si-mesmo como um outro*.

<sup>144</sup> A ação proativa em direção a outrem, a saber, a solicitude, será abordada, em sequência, no V capítulo.

<sup>145</sup> A sinuosidade, aqui, se refere ao fato de que se o respeito for um móbil da vontade, a autonomia não é autossuficiente, pois há, aqui, um elemento de passividade. Se, pelo contrário, o respeito não for um móbil, mas uma mera consequência, também não fica claro qual seria o agente motivador da vontade, ou melhor, se a lei mesma sozinha seria capaz desse feito. Desse modo, Kant argumenta de modo sinuoso, ou seja, ora afirma o respeito como móbil — veja-se as passagens da FMC — ora como mera consequência da consciência da lei moral — conforme passagens da CRPr.

<sup>146</sup> Implosão, aqui, no sentido de elucidar um racha na harmonia do sistema kantiano da moralidade, a saber, sobre a origem de um dilema, não solucionado por Kant, oriundo da incompatibilidade de se respeitar as pessoas em contextos específicos e insubstituíveis ou respeitar os princípios universais em todas as vezes que esse conflito for inevitável.

leva a crer que Ricoeur visou reverter o núcleo da ética da lei para a pessoa de modo que, para ele, a primazia deve ser atribuída à singularidade da pessoa humana e não mais aos princípios.<sup>147</sup>

Como vimos, no primeiro capítulo, Ricoeur entende que Kant, mesmo ao postular a pessoa humana como fim nela mesma, enquanto fundamento do dever moral, não percebeu esse problema, pois considerou apenas a ordem ascendente da justificação da máxima. A proposta do filósofo francês é exatamente adicionar à ordem ascendente da fundamentação transcendental o respeito como caminho descendente da justificação da ação moral. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 308).

Ademais, podemos cogitar que o desenvolvimento do conceito de autonomia se dá de forma invertida, segundo Ricoeur. Em Kant, a autonomia é apenas imanente, ou seja, consiste em um produto puro *a priori* genuinamente produzido, por assim dizer, de modo direto — quase como um dispositivo automático — pela razão. Em Ricoeur, a autonomia é também indireta, ou seja, relacional, pois implica ser amadurecida na relação intersubjetiva com o outro. Nessa relação dialógica, entendemos que o sentimento de respeito pela alteridade revela-se como o fundamento nuclear de todas as interações, inclusive, ele passa a ser o ingrediente fundamental no desenvolvimento<sup>148</sup> da própria autonomia da vontade. Assim, podemos pensar que o sentimento de respeito, em Ricoeur, diferentemente de Kant,<sup>149</sup> é mais nuclear que o princípio da autonomia, uma vez que, no contexto de aplicação da ética, o respeito parece constituir a pedra fundamental.<sup>150</sup>

Contudo, sobre esse ponto Ricoeur (1991, p. 280), se interroga se é o desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas que os homens

---

<sup>147</sup> Guardadas as devidas proporções, utilizamos uma expressão kantiana para dizer que “o santo do Evangelho” já tinha realizado esse feito, em seus ensinamentos, ao afirmar que o homem não foi feito para o sábado, e sim este é que foi feito para o homem. Ou seja, não devemos obedecer cegamente às leis, uma vez que estas é que foram feitas para o homem e não o contrário.

<sup>148</sup> A ideia consiste apenas em sugerir, sem necessidade de demonstração, que o respeito atua como condição de desenvolvimento da autonomia, e não que é o responsável pela origem da mesma.

<sup>149</sup> Em Kant, não há dúvida da centralidade do princípio da autonomia enquanto princípio supremo da moralidade. Nesse contexto, o sentimento de respeito meramente orbita em torno do conceito de autonomia. Em Ricoeur, o respeito é crucial para as relações intersubjetivas, e a autonomia não é autossuficiente, de modo que não existe prioridade nessa relação conceitual, mas uma relação dialética.

<sup>150</sup> Desse modo, a autonomia não é criada unilateralmente pelos indivíduos, mas é nutrida e reconhecida nas relações intersubjetivas, em outras palavras, a autonomia não se põe a si mesma, mas é uma construção coletiva e histórica. Nesse sentido, Kant não descobre o princípio da autonomia, mas contribui de forma decisiva com a sua invenção social. Nesse sentido, vale a pena conferir a obra *A invenção da autonomia*, de J. B. Schneewind, publicada pela editora Unisinos, em 2001, com a tradução de Magda França Lopes.



esqueceram que deveria estar no lugar do princípio da autonomia. Nesse sentido, nos interrogamos, inspirados em Ricoeur, se, em um paralelo com a filosofia moral kantiana, seria o “desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas” ou o sentimento de respeito o conceito que deve ocupar o lugar reservado à autonomia da vontade em Kant?<sup>151</sup> Ao nosso ver, o respeito, pelo menos em se tratando de contextos de aplicação da ética, emerge como sendo o critério fundamental. Contudo, no que se refere à perspectiva ética de Ricoeur como um todo, nada pode substituir “o desejo de viver com e para os outros em instituições justas”.

Seja como for, o respeito pela lei moral não é outra coisa que o respeito pela autonomia da vontade e o respeito pelas singularidades das pessoas é introduzido de modo a contrabalanceá-lo enquanto um critério oposto. Desse modo, é possível compreendermos o desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas como sendo o dispositivo mestre da ética de Ricoeur — e, como tal, um possível substitutivo do princípio da autonomia —, ainda que, para isso, tenha que se assegurar, no coração desse dispositivo, a centralidade da figura do sentimento de respeito.

Ademais, não é de se duvidar que a crítica de Ricoeur (1991, p. 321), que “coloca a autonomia no fim e não no começo da reflexão moral, derrube a ordem metódica preconizada” pela fundamentação da metafísica dos costumes de Kant. Assim sendo, devemos procurar compreender o respeito mediante uma fenomenologia dos sentimentos na relação dialógica com a alteridade, e não apenas no formalismo nu de uma consciência isolada aprioristicamente pelo método transcendental.

Em síntese, pode-se dizer que Ricoeur (1991, p. 330-331) não aceita a proposta de uma fundamentação última e *a priori* da moral. Desse modo, não aceita a origem *a priori* atribuída por Kant ao sentimento de respeito, enquanto um mero “efeito” da razão na sensibilidade, uma vez que, segundo Ricoeur, devemos procurar compreender o respeito mediante uma fenomenologia dos sentimentos, e não no idealismo transcendental. (Cf. RICOEUR, 2009, p. 308-309). Ademais, em Kant, a

---

<sup>151</sup> Não é nosso propósito resolver ou explicar a questão aqui elaborada, mas tão somente provocar a reflexão. O próprio Ricoeur faz isso ao meramente sugerir o desejo de viver bem com e para os outros no lugar do princípio da autonomia. Nesse caso específico, Ricoeur não sustenta essa tese mas a lança de modo a provocar, no leitor, reflexões desconcertantes. Pode-se dizer que o

dignidade da pessoa humana é reconhecida no princípio da autonomia e, em Ricoeur, ela é reconhecida no respeito que devemos às pessoas em suas singularidades insubstituíveis. Com base nisso, Ricoeur duvida da plena autonomia do princípio da autonomia nas práticas humanas e sustenta uma autonomia não autossuficiente, possível de ser aprimorada, ao nosso ver, unicamente pela via do respeito nas relações intersubjetivas. Nesse sentido, a autonomia, para Ricoeur (2008b, p. 80), é entrecruzada pela vulnerabilidade, ou, como prefere o pensador francês, pela “fragilidade”.

Com efeito, se, para Kant, a antinomia entre liberdade e determinismo é solucionada ao se recorrer à figura de dois mundos, a saber, do mundo sensível, sujeito às leis da natureza, e ao mundo inteligível, sob o domínio das leis da liberdade, de tal sorte a considerar o homem como cidadão de dois mundos,<sup>152</sup> para Ricoeur (2008b, p. 80), o paradoxo entre a autonomia e a vulnerabilidade ocorre porque esta tensão se dá no mesmo universo de sentido. Com isso, em Ricoeur, diferentemente de Kant, não encontramos uma solução especulativa para o impasse, mas a mediação prática e a constatação de que essa tensão é uma constante na natureza humana, de modo que a autonomia nunca é plena, pois sofre constantes interferências no percurso do tempo.<sup>153</sup>

Assim sendo, a autonomia é um pressuposto e também, acima de tudo, um trabalho a ser feito.<sup>154</sup> É um pressuposto, pois sem liberdade não somos sujeitos de deveres, e é uma tarefa a ser realizada, uma vez que as figuras da vulnerabilidade obliteram a autonomia.<sup>155</sup> Com isso, não se pode elucidar a autonomia a não ser

hermeneuta francês estimula e induz o leitor a pensar assim por vias indiretas, sem que, para isso, tenha que assegurar indubitavelmente essa tese mediante uma afirmação clara e incontroversa.

<sup>152</sup> “Assim, a velha antinomia entre liberdade e determinismo, a tese pertence ao universo moral, e a antítese ao universo físico sob a insígnia do determinismo. Cabe à filosofia aqui apenas separá-las e confinar cada uma em sua ordem. Não é o que ocorre com o paradoxo entre autonomia e fragilidade. Ambas se opõem no mesmo universo mental”. (RICOEUR, 2008b, p. 80).

<sup>153</sup> Assim, “é também em termos de impotência que se faz a confissão de todos os sinais da vulnerabilidade que ameaça a identidade narrativa. O paradoxo anterior não se estende apenas na duração, mas reveste-se das formas específicas atinentes precisamente à ameaça do tempo”. (RICOEUR, 2008b, p. 87).

<sup>154</sup> Nessa perspectiva, afirma Ricoeur (2008b, p. 79): “sendo autônomo por hipótese, o ser humano deve tornar-se autônomo”. Ou ainda, diz Ricoeur (2008b, p. 92), “acredito que possamos refletir um pouco mais sobre essa ligação, valendo-nos dos recursos de uma fenomenologia da experiência moral, à qual pedimos que pusesse a mostra o lugar no qual coincidem à força desse elo e a vulnerabilidade que impõe à ideia de autonomia ocupar as duas posições aparentemente contrárias, de pressuposição e objetivo por atingir, de condição de possibilidade e de tarefa”.

<sup>155</sup> Nessa direção, o pensador francês atesta que “a autonomia é a autonomia de um ser frágil, vulnerável”. (RICOEUR, 2008b, p. 80). Encontramos, ainda, a título de conclusão, a seguinte passagem: “para concluir, podemos repetir o que dissemos introdução, a saber, que a autonomia e a

historicamente, ou seja, no desenrolar de seu curso no tempo. Com efeito, o curso da autonomia é transpassado por fragilidades de ponta a ponta, de modo que o sujeito de deveres deve militar em sendo autônomo para se tornar autônomo. O problema é que a autonomia conquistada não é infinita muito menos perene, assim, aproxima-se muito mais de uma autonomia transitória, uma vez que sua duração é momentânea e depende, dentre outras coisas, de doenças, saúde, deficiências, idade, talentos etc. (Cf. RICOEUR, 2008b, p, 85). Desse modo, a tensão entre autonomia<sup>156</sup> e vulnerabilidade só pode ser abordada temporalmente e, portanto, deve se recorrer à narração da tensão constante entre a autonomia e a fragilidade na história de uma vida.<sup>157</sup> Portanto, para Ricoeur, a identidade narrativa representa o ponto de convergência, ao nosso ver, entre o respeito pela autonomia da vontade e o respeito à singularidade das pessoas, pois ambas essas características estão unidas indissolúvelmente no caráter insubstituível das pessoas.<sup>158</sup> Essa dicotomia entre respeitar a autonomia da vontade ou respeitar a singularidade insubstituível das pessoas é dissipada, na medida em que o pensador francês converge o respeito para a unidade da pessoa humana em sua autonomia e fragilidade. Nesta, por assim dizer, fusão de horizontes não há lugar para uma autonomia transcendental e

---

vulnerabilidade se cruzam, paradoxalmente, no mesmo universo de discurso, o do sujeito de direito. Acrescentamos apenas que, na falta de solução especulativa, continua aberta uma solução pragmática, que repousa numa prática das mediações. [...] Entre os dois polos do paradoxo — a autonomia como condição de possibilidade e como tarefa por cumprir — existem múltiplas mediações práticas. Mencionamos algumas a propósito das incapacidades que afligem nossa capacidade de agir: são da alçada da prática da educação. Mencionamos outras, a propósito das contradições da identidade narrativa: são da alçada do estabelecimento de uma relação crítica entre memória e história”. (RICOEUR, 2008b, p. 99-100).

<sup>156</sup> Segundo Ricoeur (2008b, p. 86), lhe parece difícil “falar de autonomia sem falar de identidade. Mas é possível falar dela de dois pontos de vista diferentes: do ponto de vista da relação com o tempo — falaremos então de *identidade narrativa* — e do ponto de vista da perspectiva insubstituível que marca a singularidade da *identidade pessoal*”.

<sup>157</sup> Nesse ponto, Ricoeur se obriga a deslocar a autonomia do plano fundamental para o plano histórico, uma vez que não é possível, para ele, falar de autonomia sem falar de vulnerabilidade, a qual possui um caráter mais histórico que a autonomia. Nessa perspectiva, assinala Ricoeur que (2008b, p. 81) “um aspecto não pouco importante do paradoxo é que há mais de fundamental na autonomia — pelo menos aquela que é pressuposta — e mais de histórico na vulnerabilidade, cujas marcas de atualidade constituem precisamente aquilo que nos preocupa e nos insta a deslocar a autonomia do plano do fundamental para o plano do histórico”. Convém informar, igualmente, que Ricoeur (2008b, p. 82) parte de uma perspectiva antropológica não tão instável, ou seja, “das características menos marcadas pelas grandes transformações contemporâneas, portando das características mais enraizadas na condição humana comum”. Com isso, diz ele, “se volto hoje a essa noção de identidade narrativa, é porque ela confere aos paradoxos dos quais partimos (entre capacidade e incapacidade) uma nova dimensão decorrente da introdução do tempo na descrição”. (RICOEUR, 2008b, p. 87).

<sup>158</sup> O paradoxo de em sendo autônomo deve se tornar autônomo é diferente da antinomia kantiana, seja porque não comporta soluções, seja porque não admita “solução especulativa, como a antinomia

autossuficiente, em sentido kantiano, mas de uma autonomia enfraquecida por ser entrecruzada pelas figuras da fragilidade.<sup>159</sup>

Nesse contexto, a autonomia para ser maximizada, nem sempre depende apenas do próprio empenho, mas também da cooperação de outras pessoas, como, por exemplo, do médico, que, ao maximizar as informações prestadas ao paciente, o qualifica e o empodera a tomar decisões cada vez mais autônomas. Destarte, a autonomia não será uma autonomia dependente exclusivamente do indivíduo como a autonomia em sentido kantiano, mas também um desafio coletivo a ser realizado. Esse aperfeiçoamento intersubjetivo da autonomia não implica construí-la a partir do zero, uma vez que ela, como vimos, para Ricoeur, é, de partida, pressuposto e, simultaneamente, uma tarefa.

Enquanto tarefa, é o respeito pela fragilidade das pessoas muito mais que o respeito à autonomia — também importante — que pode potencializar o cultivo da autonomia. Com efeito, a vulnerabilidade, se, por um lado, impõe barreiras à plenitude da autonomia,<sup>160</sup> por outro, abre a perspectiva de seu constante aprimoramento mediante à figura do respeito.

Acerca das figuras da vulnerabilidade, como Ricoeur (2008b, p. 83) identifica autonomia com poder,<sup>161</sup> ou seja, com potência, a fragilidade, por sua vez, é vista como um não poder, isto é, com uma não potência ou como sendo uma potência menor. Assim sendo, o poder dizer é uma das primeiras capacidades, de modo que a dificuldade de se expressar pode ser visto como um não poder, ou seja, como uma incapacidade ou, como diz o próprio Ricoeur (2008b, p. 84): quem não consegue

— eis aí mais uma diferença —, mas, sim, uma mediação prática, uma prática combativa, tal como foi o *sapere aude*". (RICOEUR, 2008b p. 81).

<sup>159</sup> A autonomia "é a autonomia de um ser frágil, vulnerável, e a fragilidade não passaria de patologia, caso não fosse a fragilidade de um ser chamado a tornar-se autônomo, porque de certo modo ele o é desde sempre". (RICOEUR, 2008b, p. 80).

<sup>160</sup> Cumpre destacar que, além da fragilidade, a pressão social também impõe obstáculos ao desenvolvimento da autonomia. Com efeito, para Ricoeur (2008b, p. 90), a autonomia surge de dois polos antagônicos, quais sejam, o "esforço para pensar por si mesmo e dominação ou reino do outro. A identidade da cada um, portanto sua autonomia, constrói-se entre esses dois polos. É tarefa da educação estabelecer uma interminável negociação entre a exigência de singularidade e a pressão social sempre capaz de reconstituir as condições daquilo que a filosofia do Iluminismo chamou de estado de menoridade". E em meio a esse contexto, a autoestima, para Ricoeur (2008b, p. 89), será "a forma ética que se reveste a reivindicação de singularidade".

<sup>161</sup> Segundo Ricoeur (2008b, p. 82), "do ponto de vista fenomenológico, essa capacidade de fazer se expressa nos múltiplos campos de intervenção humana sob a modalidade de poderes determinados: poder de dizer — poder de agir sobre o curso das coisas e de influenciar os outros protagonistas da ação —, poder de reunir sua própria vida numa narrativa inteligível e aceitável". Contudo, cabe advertir que em Ricoeur (2008b, p. 83), igual a Kant, a autonomia, ou como diz Ricoeur, o poder fazer, "não pode ser provado nem demonstrado, mas apenas asseverado".

expressar é “um inválido da linguagem”. Muito importante, nesse ponto, é a capacidade de criar uma unidade narrativa de vida diante dos acidentes no percurso de uma existência. A capacidade de narrar sua própria vida é, em si, liberdade, uma vez que significa dar sentido à sua própria existência jogada no caos de acontecimentos desordenados. Com isso, a possibilidade de dar um novo rumo à sua vida, mediante à escolha dos rumos dos acontecimentos, é expressa mediante à história das tomadas de decisões em sua narrativa de vida. Poder narrar e renarrar a vida implica tomar nas mãos os acontecimentos, na medida do possível, e se converter, em certo sentido, em senhor do seu próprio destino.<sup>162</sup>

Vale dizer que a nossa tese situa-se em um terreno tênue, uma vez que, a partir de certo momento, não parece fazer muito sentido distinguir entre respeito à lei moral, isto é, à autonomia da vontade, e o respeito à singularidade insubstituível<sup>163</sup> das pessoas, uma vez que não há autonomia sem fragilidades, da mesma forma que não há vulnerabilidade que não seja entrecruzada pelo seu potencial de autonomia. Com isso, é possível dizer, com ressalvas, e até certo ponto, que há um primado do respeito à singularidade das pessoas em detrimento do respeito ao princípio da autonomia, em se tratando de aplicação da ética. Contudo, se concedermos que o respeito à singularidade das pessoas é perpassado pelo respeito pela autonomia dessas mesmas pessoas, essa distinção já não parece ter o mesmo efeito prático do contexto da exposição da perspectiva deontológica kantiana em dialética com a perspectiva teleológica aristotélica.

Seja como for, a unidade da pessoa humana na qual o paradoxo da liberdade se retroalimenta em sua perene tensão com a vulnerabilidade é um ponto de

---

<sup>162</sup> Para Ricoeur (2008b, p. 88), é autônomo “o sujeito capaz de conduzir sua vida de acordo com a ideia de coerência narrativa”. Contudo, adverte Ricoeur (2008b, p. 88-89), que “a identidade narrativa não é tudo, em comparação com a nossa problemática da autonomia. Gostaria de dizer algumas palavras sobre outra acepção, a singularidade. Eu a vincularei à ideia de perspectiva insubstituível. Aí está, sem dúvida uma implicação importante da ideia de autonomia: Ousa pensar *por ti mesmo*. Tu, e não outro em teu lugar. O paradoxo aqui não se vincula à dimensão temporal, à prova do tempo, mas à confrontação com outras perspectivas, à prova da alteridade”.

<sup>163</sup> Para, por assim dizer, fundamentar a singularidade insubstituível das pessoas, Ricoeur parte de um ponto mais baixo que o mero *cogito*. Assim, “para dar toda a força à ideia de insubstituibilidade das pessoas, deve se partir de um ponto mais baixo que a consciência e, com mais razão, que a reflexão. O melhor exemplo dessa singularidade é dado pelo caráter não transferível da lembrança de uma memória para outra. Não só minha vivência é única como também não podemos intercambiar nossas memórias. (RICOEUR, 2008b, p. 89). Advertimos que se a ciência já implantou memórias artificiais em camundongos e, se vier a dominar totalmente essa técnica, ao ponto de atingir o nível de transplantar memórias entre seres humanos, esse critério da insubstituibilidade das vivências e das memórias, enquanto garantia de singularidade insubstituível da pessoa humana, poderá ser questionado.

convergência para se poder superar não, em si, a tensão e a aporia, que são forças dialéticas motrizes da ética ricoeuriana, mas, pelo menos, a antinomia entre o respeito à lei moral e o respeito às pessoas. O hiato antes apontado por Ricoeur, em sua pequena ética, agora possui um liame, qual seja, a indivisibilidade da pessoa humana na sua unidimensão entrecruzada por autonomia e vulnerabilidade.

Essa tensão, longe de representar um problema para o pensamento ricoeuriano, a nosso ver, consiste na pedra angular para, ao mesmo tempo, elucidarmos em que sentido deve se dar prioridade ao respeito às pessoas em detrimento do respeito à lei moral, bem como compreendermos que essa distinção pode e deve ser superada a partir do momento que situarmos no mesmo sujeito o respeito pela sua autonomia e o respeito pela sua singularidade insubstituível.

Se, por um lado, a autonomia teve que ser enfraquecida por outro, esta parece ter sido a única forma de preservá-la, de modo que o viés de elucidação da condição humana foi possível mediante o aprofundamento da compreensão da condição de sua autonomia. Essa condição revelou, entre outras coisas, que o respeito à vulnerabilidade das pessoas em suas singularidades insubstituíveis, bem como o respeito às suas respectivas autonomias, é, no fundo, a mesma coisa, pois, ao fim, remetem a seres portadores de existência-valor que não são exclusivamente autônomos nem exclusivamente vulneráveis. Assim sendo, a primazia conferida, por Ricoeur, ao sentimento de respeito, em detrimento do princípio da autonomia, deve ser compreendida apenas no contexto da aplicação, ou não aplicação, da norma kantiana.<sup>164</sup>

Nesse sentido, embora, a nossa tese sugira a prioridade do respeito às singularidades das pessoas em detrimento da autonomia da vontade, em Kant, devemos deixar claro que essa questão torna-se menos proeminente, desimportante à luz da tensão entre a autonomia e vulnerabilidade, desde que essas estejam situadas no mesmo universo de sentido.

Desse modo, se até agora focamos, prioritariamente, na relação dialética entre a autonomia e o respeito, de modo a nos atermos, entre outras coisas, na importante função de reconhecer a existência-valor do ser humano e, ao mesmo tempo, interditar qualquer forma de atentar contra sua dignidade, na sequência do

---

<sup>164</sup> É nesse contexto que faz sentido afirmação de Ricoeur, segundo a qual entre o respeito à lei moral e o respeito à singularidade insubstituível das pessoas, devemos, por sabedoria prática, optar

nosso trabalho, abordaremos o respeito em suas dimensões, por assim dizer, proativas, a saber, a solicitude e o reconhecimento.

## 5 A SOLICITUDE, O SENTIMENTO DE RESPEITO E O RECONHECIMENTO<sup>165</sup> NO PLANO JURÍDICO

### 5.1 A SOLICITUDE

Se o respeito para Kant surge na relação de nudez entre a lei e vontade que engendra o princípio da autonomia do qual decorre o conceito de dignidade humana a que se deve respeito, em Ricoeur, o respeito não é apenas pela lei — autonomia da vontade — mas, sobretudo, pelas pessoas em suas singularidades insubstituíveis. É exatamente nesse ponto que, frente à individualidade da pessoa em relações assimetricamente desfavoráveis, o respeito se mostra, em sua faceta proativa, sob a forma da solicitude, sem a qual este degeneraria em indiferença.

É bem verdade, como assegurou Kant, que podemos sentir respeito pela lei moral — pelo princípio da autonomia — mas não parece razoável que possamos ter solicitude a esse princípio. Solicitude apenas podemos sentir por pessoas em relações desfavoráveis, em que estas, em condição de vulnerabilidade, contam não apenas com o respeito — que não é invasivo ou indiscreto — mas, sobretudo, com o ato proativo de estender-lhes a mão, de modo a procurar restabelecer a simetria nas relações em que estas — existentes, em tese<sup>166</sup> — não são constatadas nas singularidades dos casos concretos.

Ademais, se o respeito, em Kant, foi extraído egologicamente na aridez da vontade com a lei, a solicitude é sua dimensão intersubjetiva e, como tal, impossível de ser constatada sem a pressuposição da presença do outro em sua singularidade insubstituível. Aqui, a dialogicidade apreendida no conceito de respeito, por Ricoeur, se repete na estrutura homóloga da solicitude apenas com a diferença que agora a preocupação não consiste apenas no reconhecimento da existência-valor da pessoa

---

<sup>165</sup> Segundo Ricoeur, há um ponto em que tanto os universalistas, como Habermas e Alexy, quanto os comunitaristas, como Michael Walzer e Charles Taylor, concordam: “os símbolos de uma ordem ético-jurídica são da alçada de uma compreensão compartilhada. Nesse sentido, a autoridade vinculada a uma ordem simbólica tem, de saída, uma dimensão dialógica. Nesse aspecto, pode-se retomar o conceito hegeliano de reconhecimento, para expressar essa comunalização da experiência moral. Ser capaz de ingressar numa ordem simbólica é ser capaz de ingressar numa ordem do reconhecimento, de se inserir em um nós que distribui e compartilha os traços de autoridade da ordem simbólica”. (RICOEUR, 2008b, p. 98).

<sup>166</sup> A simetria à qual nos referimos, aqui, diz respeito exclusivamente ao fato de todo ser humano possuir dignidade pelo simples fato de existir enquanto tal.



humana<sup>167</sup>, mas, sobretudo, na atitude proativa de restaurar a simetria perdida, principalmente, nos casos difíceis.

Talvez por isso, no entendimento de Ricoeur, a solicitude requer um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever, uma vez que, diante de casos difíceis, devemos ser solícitos não pelo dever que gera impasses, mas pelo fundo ético no qual este último está ancorado.<sup>168</sup> (Cf. RICOEUR, 1991, p. 222-223). Desse modo, é para a solicitude que o respeito remete, quando ele próprio se torna fonte de conflitos.<sup>169</sup> Mas vale dizer que não há uma solicitude “ingênua” — que se perde no outro, ao assumir para si sua dor, sua alegria, ou que tende a fundir-se com o outro —, mas aquela que passou pelo crivo do respeito e da norma moral. Nesse sentido, por assim dizer, a solicitude crítica é a forma que a sabedoria prática assume quando se trata de relações interpessoais. Desse modo, Ricoeur encontra o ponto de convergência entre a amizade aristotélica e a regra de ouro formalizada no imperativo categórico kantiano. Com relação à ideia de amizade, a qual não mencionamos até esse ponto na nossa tese, podemos dizer que, embora ela esteja na base da ideia ricoeuriana de bem viver com e para os outros, acrescentando, dessa forma, a dimensão intersubjetiva à estima de si, que é o momento reflexivo originário da vida boa, a amizade, na concepção aristotélica, se dá entre iguais. Desse modo, para Ricoeur (1991, p. 219), “não há lugar para um conceito franco de alteridade em Aristóteles”. Devido a isso, a única coisa que o pensador francês retém do conceito aristotélico de amizade é “a ética da mutualidade, da divisão, do viver-junto”. (RICOEUR, 1991, p. 219). Com isso, entendemos que a solicitude

---

<sup>167</sup> É razoável pensar que o respeitar alguém sofredor implica necessariamente o cuidado com o restabelecimento e/ou a manutenção de sua dignidade em que esta foi desconsiderada ou ameaçada. O mero respeito sem atitudes proativas pode não passar de indiferença mascarada.

<sup>168</sup> Nesse ponto pode-se perceber, como em inúmeras outras passagens em Ricoeur, o primado da ética na sua relação com a moral. Referimo-nos às passagens como a interpretação de Ricoeur segundo a qual, já em Kant, a deontologia volta a estar enraizada na teleologia, uma vez que o filósofo alemão abre a *Fundamentação da metafísica dos costumes* assegurando que não existe, nem no mundo e nem fora dele, algo bom sem restrição, a não ser uma boa vontade. A esse respeito, diz Ricoeur (1991, p. 279), essa confissão de Kant “torna a enraizar o ponto de vista deontológico na perspectiva teleológica”. Nessa mesma direção, encontramos, no nono estudo, no item *Instituição e conflito*, de Ricoeur (1991, p. 293), que “é o trágico da ação, para sempre ilustrado pela “*Antígona*” de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais essencial da ética”, bem como a questão acerca do formalismo da justiça que Ricoeur (1991, p. 267) se coloca no segundo item oitavo estudo do *Si-mesmo como um outro*, a saber, “a questão será então saber se essa redução ao procedimento não deixa um resíduo que pede um certo retorno a um ponto de vista teleológico”.

<sup>169</sup> Cabe mencionar que notamos que persiste, aqui, a dialética entre a deontologia e a teleologia sob as formas não invasiva e proativa do respeito, ou melhor, sob dimensão do respeito à norma e a dimensão da solicitude com as pessoas.

supera a necessidade de igualdade estrita<sup>170</sup> — necessidade para que seja possível a amizade, segundo Aristóteles — para o ato proativo de fazer o bem não apenas a um amigo que poderia ser uma espécie de busca de um outro eu, mas buscando restaurar a igualdade perdida entre o agente e o sofrente da ação. Assim sendo, o movimento da solicitude, diferentemente da amizade, não busca um outro igual a mim, mas um outro necessitado porque sofrente de uma ação que lhe usurpou a igualdade. Devido a essa limitação da liberdade restrita aos iguais, na mentalidade grega da época de Aristóteles, não a abordaremos em nossa tese, uma vez que o que nos interessa é atitude proativa em direção às pessoas necessitadas.

Ademais, segundo Ricoeur (1991, p. 222), há um liame fundante entre a perspectiva da vida ética e a solicitude, de modo que, em numerosas línguas, “a bondade é, ao mesmo tempo, a qualidade ética dos fins da ação e a orientação da pessoa para outrem, como se uma ação não pudesse ser considerada boa se não fosse feita a favor de outrem, em consideração por ele”.

Cabe destacar que a solicitude está implícita também nas fórmulas do imperativo categórico, uma vez que, seja na fórmula canônica deste ou em todas as outras fórmulas, a ênfase do princípio kantiano exige a proatividade do agente expressa no verbo agir. O imperativo, diferentemente da regra de ouro, exige que se aja de tal modo que possas querer que a máxima da vontade possa ser universalizada. Já a regra de ouro, em sua formulação negativa, representa propriamente uma interdição ao exigir que não se faça aos outros aquilo que não queremos que nos façam. Desse modo, podemos perceber indícios no sentido de que ao passo que a norma kantiana é proativa no sentido de se fazer o bem, a regra de ouro, por sua vez, pelo menos em sua formulação negativa, é meramente impeditiva do mal.

Seja como for, embora o imperativo categórico possua implícito, em si, o gérmen da solicitude, ele a limita em sua esfera de alcance, uma vez que a teoria moral kantiana confere prioridade à universalidade da regra em detrimento de sua função proativa. Nesse sentido, como Kant se restringiu ao critério ascendente de justificação da moral, da universalização, e, portanto, não elaborou um critério

---

<sup>170</sup> Segundo Ricoeur (1991, p. 221), “o vínculo entre amizade e lazer – ele próprio tributário da condição de cidadãos livres da qual são excluídos os escravos, os metecos, as mulheres e as crianças – e a redução do viver-junto para um pensar-junto – ele próprio orientado para a contemplação do sábio segundo o último livro da *‘Ética a Nicômaco’* estão mais para um estudo da história das mentalidades do que para uma análise conceitual”.

descendente de justificação, a ideia de solicitude às pessoas em suas singularidades insubstituíveis não pode ser sequer desenvolvida, pelo menos não na esfera de fundamentação de sua teoria.

Ademais, a fórmula kantiana é incapaz de tratar adequadamente da solicitude, uma vez que esta deve surgir de forma espontânea e não por obrigação. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 226). É bem verdade que o dever kantiano trata apenas da manifestação do princípio da autonomia — criação espontânea da razão pura — para seres racionais humanos. Contudo, a manifestação desse princípio a seres híbridos — portadores de razão e de instintos —, como é o caso dos seres humanos, que são imperfeitamente racionais, se revestem do caráter de dever. Desse modo, é o dever que expressa claramente na fórmula do imperativo categórico e que exige a solicitude. Desse modo, surge o impasse, pois se a ação é feita por solicitude, ela não deve possuir caráter obrigante, e se possui tal condição, então, como a solicitude da ação, “não se reduziria a um melancólico dever?” (RICOEUR, 1991, p. 226).

Nesse contexto, é possível percebermos que a fórmula kantiana dada a sua universalidade é incapaz de tratar adequadamente do caráter insubstituível da singularidade do indivíduo humano em contextos específicos. Assim, “o que a *solicitude* acrescenta é a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja *insubstituível* na nossa afeição e na nossa estima”. (RICOEUR, 1991, p. 226). Embora, o imperativo categórico, em uma das suas formulações, exija o tratamento de todas as pessoas como fim em si mesmo, essa exigência permanece em um nível universal e abstrato, de modo a não poder incluir, em si, a estima e a afeição que desenvolvemos pelos nossos semelhantes.

Nesse sentido, ao passo que a fórmula kantiana se distancia do ser humano empírico, encarnado, a solicitude, para Ricoeur (1991, p. 236), confere a esse características singulares de modo a dar “como comparação de si um outro que é um rosto”. Assim, é apenas na convivência humana<sup>171</sup> e não abstratamente à humanidade inteira é que podemos fundar verdadeiramente o nosso olhar de solicitude.<sup>172</sup> (Cf. RICOEUR, 1991, p. 212).

---

<sup>171</sup> Entenda-se, aqui, a convivência humana como o ato de viver com e para os outros fundado no desejo mútuo.

<sup>172</sup> Não se sustenta, aqui, que não possamos agir filantropicamente, voltando as nossas boas ações e sendo solícitos para causas globais, mas apenas que a solicitude, em termos mais gerais, apenas faz sentido quando pensamos nas pessoas concretas.

## 5.2 A RELAÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE O RESPEITO E O RECONHECIMENTO: AMBOS REMETEM À DIGNIDADE DOS SERES SEM PREÇO

Se podemos dizer que, nos anos 50, Ricoeur dava prioridade, entre outros, ao conceito de respeito à existência-valor do ser humano, não é menos verdade que a última fase de sua filosofia foi dedicada ao tema do reconhecimento.<sup>173</sup> Seja como for, o fato é que fica a impressão de que Ricoeur reconhece a limitação de uma abordagem meramente fenomenológica e, nos anos 60, enxerta a hermenêutica na fenomenologia a partir da obra *A simbólica do mal*.<sup>174</sup>

Assim, se foi o método fenomenológico que permitiu tematizar a vontade em suas dimensões voluntária e involuntária, foi o método hermenêutico que possibilitou elucidar a má vontade, ou seja, a maldade e a culpa. Desse modo, podemos pensar que o mesmo ocorreu com o conceito de respeito, o qual, antes abordado fenomenologicamente, nos anos 50, passa a ser elucidado em narrativas hermeneutizáveis, como, por exemplo, na narrativa kantiana da moralidade. Além disso, esse conceito estará ínsito tacitamente no conceito de reconhecimento, que, em sua obra homônima, Ricoeur aborda da perspectiva fenomenológica-hermenêutica.

A fecundidade do conceito de reconhecimento, ao qual Ricoeur (2006, p. 17) dedica toda a obra *O percurso do reconhecimento*, se deixa notar, já na primeira significação, na qual o autor faz referência, já na introdução da referida obra, a saber, que a significação considerada primeira é a que parece mais natural, a saber, “a que provém da derivação de “reconhecer” a partir de “conhecer”, por meio do prefixo “re-”. Nesse sentido, reconhecer significa “colocar novamente na mente a idéia de alguém ou de algo que se conhece”. (RICOEUR, 2006, p. 17). Também cita

---

<sup>173</sup> Veja como exemplo a obra, intitulada *O Percurso do Reconhecimento*, e o artigo, *A Luta pelo Reconhecimento e a Economia do Dom*.

<sup>174</sup> O problema do mal exige que Ricoeur passe do método fenomenológico ao hermenêutico. Nesse sentido, o pensador francês utilizou o método fenomenológico para tematizar a vontade, na obra *O Voluntário e o Involuntário*, e para elucidar a má vontade, o pecado e a culpa da vontade, passa a utilizar o método hermenêutico por meio da interpretação dos símbolos. De modo análogo, podemos pensar que o respeito foi analisado segundo o método fenomenológico e depois pelo método hermenêutico. Contudo, advertimos, aqui, que a passagem do método fenomenológico ao hermenêutico não resultou no abandono da fenomenologia e, por tal motivo, o método de Ricoeur é reconhecidamente o método fenomenológico-hermenêutico.

os seguintes exemplos: eu reconheço o sinete e reconheço pessoas por suas vozes e por seus portes. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 17).

Ao respeito, por sua vez, Ricoeur não dedica uma obra, mas algumas páginas em sua pequena ética, na obra *Finitude et culpabilité*, entre outros escritos nos quais o conceito está diluído, como o texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*. Seja como for, o fato é que, na pequena ética e no texto *Simpatia e respeito*, o conceito que Ricoeur tem no horizonte de discussão é o conceito kantiano de respeito. Ao que parece, Ricoeur não busca “esclarecê-lo”, uma vez que a discussão é retomada a partir da narrativa kantiana e, portanto, como é natural, a pressupõe. Ademais, não é da esfera do nosso conhecimento que Ricoeur tenha estabelecido uma relação clara entre esses dois conceitos. Seja como for, o sentimento de respeito possui origem etimológica um tanto quanto próxima do termo reconhecimento, motivo pelo qual entendemos ser necessária uma incursão que nos possa esclarecer minimamente essa relação umbilical, de forma que essa análise possibilite situarmos, se possível melhor, esses conceitos na ética de Ricoeur.

Como o próprio Ricoeur não estabeleceu com clareza essa relação, buscaremos compreendê-la tendo como pano de fundo a obra *O respeito ou o olhar atento*, de Josep M. Esquirol, bem como uma passagem muito significativa sobre o sentido do sentido, citada na obra *Imaginação em Paul Ricoeur*, de Maria Gabriela Azevedo e Castro.

Dentre as diversas acepções apresentadas por Esquirol, ele defende que o respeito, que, etimologicamente, origina-se de *spectare*, que significa ver ou olhar, mais o prefixo re-, e não se dá de forma passiva. Esquirol acrescenta que o rever implica atenção. Evidentemente, para se reconhecer alguém é necessário tê-lo visto anteriormente. Nesse sentido, o respeito é um canal primário para o reconhecimento da existência-valor das pessoas. Isso posto, de certo modo e em certo sentido, respeito e reconhecimento podem ser utilizados como sinônimos ou, na pior das hipóteses, o primeiro como pré-requisito do segundo.<sup>175</sup> Desse modo, para que exista sentimento de respeito é necessário que haja reconhecimento de que se deve respeitar e se respeita porque se reconhece que se é merecedor de respeito. Vale dizer que para respeitarmos ou reconhecermos não dependemos da visão, ou seja,

---

<sup>175</sup> Nesse mesmo sentido, no texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, nos anos, 50 Ricoeur utilizou do respeito como um metassentimento capaz de propiciar o reconhecimento.

para reconhecermos alguém não precisamos necessariamente tê-lo visto, uma vez que as pessoas privadas da visão são perfeitamente capazes de reconhecer alguém pela voz e pelo tato e respeitá-las por suas atitudes. Isso concorda perfeitamente com o segundo exemplo da primeira acepção de reconhecimento apresentada na obra *O percurso do reconhecimento*, de que é possível reconhecer alguém pela voz. Esquirol vai além ao sustentar que o olhar não se restringe à capacidade dos olhos de enxergar, mas também, em um segundo plano, ao olhar da mente. Além disso, insiste o autor que “o ato de baixar ou afastar o olhar pode, às vezes, ser feito por respeito”. (ESQUIROL, 2008, p. 12). Nesse sentido, Esquirol assegura que “os casos assim têm algo de paradoxal, pois neles quem afasta o olhar é quem melhor vê. Afasta o olhar, justamente, porque vê ou viu uma determinada situação”. (ESQUIROL, 2008, p. 12). Ademais, diz o autor que, “em compensação, quem aí continua olhando é que não percebe o que deveria perceber e, então seu olhar se converte em indiscrição, se não em ofensa”. (ESQUIROL, 2008, p. 12).

Nessa direção, buscaremos subsídios para compreendermos o sentido em que Ricoeur utiliza o conceito de respeito em seus escritos com relação ao conceito de reconhecimento. É bem verdade que o sentido psicológico do respeito decorre de um sentido físico, de modo que podemos falar de uma conversão de sentidos que não deixa de possuir a sua força referencial primária. É essa força referencial primária que, ao nosso ver, permite uma aproximação entre re-conhecer e respectare — re-ver, ou ver novamente. No entanto, devido ao uso costumeiro do idioma, não percebemos imediatamente que o sentido do respeito, enquanto um sentimento em seus aspectos psicológicos, decorre de sua significação visual propiciada pelos nossos olhos enquanto um dos nossos órgãos sensoriais. Além disso, embora reconhecimento não esteja atrelado exclusivamente ao sentido da visão, é nesse órgão que encontra uma das suas ligações embrionárias.

Maria Gabriela de Oliveira e Castro (2002, p. 84), ao se questionar sobre o que é ter sentido, lança mão da brilhante contribuição de José Enes, o qual sustenta que o “sentido encontra a sua origem na estrutura dinâmica do movimento físico, e daí, metaforicamente, é transferido para o movimento consciente do espírito”. Desse modo, essa transferência é ultimada no sentido que nada mais é do que o participípio do verbo sentir. (Cf. CASTRO, 2002, p. 84). Com isso, “fixando-se posteriormente no núcleo significativo de sentir, a partir do qual se formaram as outras significações, e delas todas derivam o sentido do sentido”. (CASTRO, 2002, p. 84-85). Nessa

direção, o respeito que, a princípio, significaria algo como olhar novamente, re-olhar ou rever em sentido, por assim dizer, nitidamente ligado à visão enquanto um órgão físico, passa a ter um sentido psicológico de olhar acuradamente com a razão, de modo a reconhecer o valor de um fenômeno vivo, ou seja, o respeito converte-se em sentimento.

Não obstante, o respeito articulado por Ricoeur, com base na narrativa kantiana, não trata de um sentimento qualquer, ou seja, ele consiste em um metasentimento, uma vez que está encravado em todos os outros sentimentos e, como tal, não está restrito exclusivamente ao seu primeiro sentido, ou seja, ao seu sentido etimológico. Contudo, o hermenêuta francês aprofundou hermeneuticamente o conceito de reconhecimento, e não o de respeito. Podemos pensar que a opção de Ricoeur se deu pela fecundidade do método hermenêutico, que, enxertado na fenomenologia, ampliaria a possibilidade de reconhecer com larga vantagem a dignidade da pessoa humana. Seja como for, é fato que Ricoeur, na trajetória hermenêutica de seu pensamento, não aprofundou tanto o conceito de respeito quanto aprofundou o de reconhecimento, uma vez que, sobre este até dedicou a sua última grande obra. De qualquer modo, o que podemos constatar em seus escritos é que Ricoeur não parece estabelecer uma relação de prioridade entre esses conceitos. Desse modo, por ora, a única coisa que podemos indubitavelmente assegurar é que tanto o respeito quanto o reconhecimento remetem para a alteridade de um ser que possui seu valor em si mesmo, ou seja, a uma alteridade sem preço.

De qualquer forma não pudemos deixar de notar que, já no texto de 54,<sup>176</sup> o reconhecimento já aparece ligado ao respeito quando, ao divergir de Kant, quanto à origem *a priori* do respeito, Ricoeur defendia que o respeito, além de permitir o desenclausuramento do *cogito*, permitia, também, o reconhecimento do outro —

---

<sup>176</sup> Nos referimos ao texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*. Como vimos, ao abordarmos esse texto, no III capítulo de nossa tese, Ricoeur, ainda em sua fase de aprendizagem, atribuía uma condição toda privilegiada ao conceito de respeito. Nesse texto, Ricoeur dialogava com uma série de interlocutores privilegiados, dentre os quais cabe destacar Husserl, Scheler e Kant. De Husserl, Ricoeur ressalta o sentimento de empatia como proposta metodológica para fugir do enclausuramento no *cogito*. De Scheler, enquanto recurso para acesso a outrem, o sentimento de simpatia. Nesses dois casos, Ricoeur entendeu que havia um risco iminente de uma fusão afetiva, de modo que a via kantiana do sentimento de respeito despontava como sendo a única alternativa segura que permitia discriminar entre *o si-mesmo e um outro*. Vale dizer que é possível notar, aqui, um prenúncio do que mais tarde seria a obra mais importante do pensador francês, a saber, *O si-mesmo como um outro*.

enquanto diferente de quaisquer outros fenômenos vivos — como um ser portador de existência-valor.

Independentemente da conclusão a que se possa chegar, o fato mesmo é que a ética, para Ricoeur, não se esgota na subjetividade do plano pessoal e mesmo interpessoal do respeito e do reconhecimento. Segundo Ricoeur (1991, p. 232), “a *mésotés*<sup>177</sup> é o traço razoável comum a todas as virtudes de caráter privado ou interpessoal”. Desse modo, “são os traços próprios à *mésotés*, pelo que o justo se distingue do injusto, que fazem passar sem transição do plano interpessoal ao plano institucional”. (RICOEUR, 1991, p. 232). Nesse sentido, o pensador francês deixa claro que “a justiça não é de saída uma virtude intersubjetiva, uma virtude que reja relações bilaterais, mas sim instituições”. (RICOEUR, 2008, p. 73). Nessa direção, pode-se dizer que Ricoeur (2008, p. 63) se aproxima de Rawls ao sustentar que “enquanto em Kant a ideia de justo se aplica principalmente às relações de pessoa a pessoa, em Rawls a justiça se aplica principalmente às instituições”. Por isso, no próximo item da nossa tese, passaremos do respeito e da solicitude no plano intersubjetivo para a justiça no plano institucional. Dessa forma, a perspectiva ética, em sua totalidade, por não se reduzir às relações interpessoais, apenas poderá ser completa nas instituições. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 235).

O próprio Ricoeur inseriu o tema da justiça não em um, mas em todos os três estudos que compõem a totalidade da sua pequena ética, na obra *O si-mesmo como um outro*. No sétimo estudo, o pensador francês tematiza as instituições justas enquanto o *locus* privilegiado da efetivação do desejo de viver bem com e para os outros. No oitavo estudo, no item intitulado *Do senso de justiça aos princípios de justiça*, o filósofo francês foca no fundo ético embrionário dos princípios de justiça. Desse modo, como o nosso interesse é elucidar o vínculo primordial entre a Ética e o Direito, deixando claro o fundo ético dos princípios de justiça e, para tal, daremos ênfase ao que Ricoeur diz nesse estudo. E no nono estudo, Ricoeur aborda, por assim dizer, os conflitos inevitáveis da vida institucional.

Nesse ponto, nos parece oportuno deixar claro que Ricoeur (1991, p. 227) considera como instituição no sétimo estudo “a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica [...] irreduzível às relações interpessoais”. No oitavo estudo,

---

<sup>177</sup> Termo grego utilizado por Aristóteles para designar o meio-termo, ou melhor, a justa medida entre dois extremos. Não se trata de um meio-termo medíocre entre o bem e o mal, mas de uma excelência ética do agir.



Ricoeur (1991, p. 265) enriquece essa definição ao definir instituição como sendo “as estruturas variadas do querer viver junto, que asseguram a esse último duração, coesão e distinção”.

Ademais, o peso que se deve dar à justiça, no que se refere às instituições, não deve ser em nada menor do que o valor dado para a verdade nos sistemas de pensamento. Nessa direção, Ricoeur (2008, p. 73), na esteira de Rawls, concorda que a “justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento”. Dito isso, cumpre salientar que, em última instância, o desejo de viver bem com e para os outros deve ser garantido na esfera da justiça, ou seja, em instituições justas. Em resumo, podemos dizer que o próximo passo da nossa tese será elucidar que o reconhecimento ético já no plano pré-jurídico, ou seja, no ponto de partida do véu da ignorância, será o fundamento intersubjetivo do reconhecimento explícito da tessitura jurídica, ainda que o interesse desinteressado dos contratantes, na situação hipotética do contrato original de Rawls, impessa a ideia de justiça elevar-se ao nível de um reconhecimento verdadeiro.

Ademais, veremos, a seguir, que o Direito é uma entre outras formas de aproximação do si mesmo como um outro, de modo não a construir o princípio da dignidade humana, mas, sim, de uma entre outras perspectivas de reconhecimento de sua existência-valor. Ou seja, se foi pela via dos sentimentos, mais especificamente, por intermédio da fenomenologia do sentimento de respeito que Ricoeur mostra que é possível “acessar” a existência-valor de outrem, é por meio da fenomenologia enxertada na hermenêutica que ele pretende assegurar o reconhecimento dessa dignidade no *Percurso do reconhecimento*.<sup>178</sup>

### 5.3 RESPEITO E RECONHECIMENTO NA FILOSOFIA DO DIREITO DE PAUL RICOEUR

“O desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas” pode ser considerado uma síntese da Filosofia Prática<sup>179</sup> de Ricoeur. Nessa epígrafe, que serve tanto como ponto de partida quanto como ponto de chegada de sua filosofia

---

<sup>178</sup> Entre as principais obras da fase de sua fenomenologia-hermenêutica, a partir da década de 90, focaremos, no próximo item da nossa tese, nas seguintes: *O si-mesmo como um outro*, *O justo I*, e, por fim, *O percurso do reconhecimento*, a qual vem à luz um ano antes da morte do pensador francês, em 2005.

prática, encontramos explicitamente implicações éticas,<sup>180</sup> morais, políticas e jurídicas. Dito isso, cabe dizer também que a filosofia moral ricoeuriana somente pode ser adequadamente compreendida se se levar em conta as íntimas imbricações tão bem entrelaçadas entre essas diversas dimensões<sup>181</sup> do agir humano. A ideia de uma fundamentação em separado, ou mesmo de uma fundamentação última, para a moral, para a política e para o direito, não possui lugar no pensamento ricoeuriano. Não obstante, por exigência de rigorosa delimitação conceitual,<sup>182</sup> delimitaremos, no que segue, o conceito de respeito na tessitura jurídica. Contudo, para não violentarmos o seu pensamento, lastrearemos as relações jurídicas em suas raízes éticas. Nesse sentido, buscaremos elucidar que a filiação de uma concepção deontológica de justiça repousa no senso de justiça que, por sua vez, é ainda dependente da visada ética.<sup>183</sup> (Cf. RICOEUR, 1991, p. 265). As obras<sup>184</sup> prioritariamente utilizadas foram: *O si-mesmo como um outro*, livros VII, VIII e IX, com enfoque especial no item *Do senso de justiça aos “princípios de justiça”*, do oitavo estudo da pequena ética de Ricoeur, *O percurso do reconhecimento*, mais especificamente, os capítulos 2, 3, 4 e 5 do terceiro estudo, *O justo I*, mais especificamente, o item *É possível uma teoria puramente procedimental da justiça*<sup>185</sup> e, como subsídio secundário, de Axel Honneth, a obra *Sofrimento de indeterminação*.

---

<sup>179</sup> Entenda-se, neste contexto, filosofia prática como sendo a reflexão filosófica sobre o agir humano em geral.

<sup>180</sup> Vale dizer que Ricoeur estabelece uma distinção entre os conceitos de ética e moral. O conceito de ética diz respeito, por assim dizer, ao bem viver característico da tradição greco-aristotélica, ao passo que a moral remete ao dever em uma clara alusão/atribuição à teoria moral kantiana.

<sup>181</sup> Referimo-nos, aqui, especificamente à política, à ética e ao direito enquanto dimensões do agir humano.

<sup>182</sup> Não ser preciso na leitura da complexidade do empreendimento filosófico ricoeuriano é um risco constante e iminente à espreita de qualquer intérprete, por mais bem intencionado, esforçado e honesto que seja. Deste modo, torna-se extremamente complicada a tarefa de uma delimitação conceitual que não cause uma visão demasiado reducionista e, portanto, distorcida de sua filosofia.

<sup>183</sup> Advertimos que alteramos intencionalmente os termos *perspectiva ética* por *visada ética* por entendermos que o conceito de visada é mais adequado para preservar a intencionalidade fenomenológica presente na ética de Ricoeur. Cabe dizermos que os termos, em Francês, são *visée éthique*, traduzido por Lucy Moreira Cesar, na edição de 1991, por *perspectiva ética*. Constatamos que a tradução de Ivone C. Benedetti, de 2014, adota também *visada ética* no lugar de *perspectiva ética*, como proposta por Lucy Moreira Cesar em sua tradução.

<sup>184</sup> Não citamos, nas referências, as obras de Rawls, Hobbes, Hegel e outros, uma vez a leitura que foi feita desses pensadores foi realizada por intermédio dos comentários de Ricoeur ou de Honneth.

<sup>185</sup> Advertimos ao leitor que o referido texto trata basicamente da mesma problemática desenvolvida no item *Do senso de justiça aos “princípios de justiça”*, do oitavo estudo da pequena ética de Ricoeur. Utilizamos este trecho tão somente como base para lermos a problemática, o que não implicou a necessidade de o citarmos, uma vez que seus principais argumentos que escolhemos citar já estavam expostos no texto de sua pequena ética.

Vale dizer que adotamos como pressuposto na nossa tese que o “enxerto hermenêutico na fenomenologia”, proposto e sustentado por Ricoeur a partir dos anos 60, na obra *A simbólica do mal*, vingou — ou seja, não matou a fenomenologia dos anos 50. Desse modo, pensamos que é correto sustentar que os resultados alcançados nos seus anos de aprendizagem e, mais especificamente, com relação à fenomenologia dos sentimentos, que deixou em evidência a fecundidade do sentimento de respeito, deve ser levado a sério. Se isso é correto, então, a despeito da falta de fidelidade metódica à fenomenologia pura, podemos seguramente afirmar que, metodologicamente, o conceito de sentimento de respeito precede o conceito de reconhecimento — o que concorda melhor com a cronologia do ordenamento temático das publicações de Ricoeur. Em outras palavras, pode-se dizer que o filósofo francês começa, em seus anos de aprendizagem, dedicando pelo menos um texto ao tema do respeito e culmina, em sua maturidade, consagrando uma obra inteira sobre a temática do reconhecimento.<sup>186</sup>

Uma vez que Ricoeur acreditou ter elucidado, por meio da fenomenologia do respeito, a existência-valor do ser humano — ocasião que o respeito emergiu, dentre todos os demais sentimentos, como o único capaz de tratar adequadamente o problema do si mesmo e da alteridade —, é possível pensarmos que caberia, daí em diante, a defesa hermenêutica dessa existência-valor mediante uma hermenêutica da linguagem, da história, do direito, da moral e da política etc. Desse modo, vimos também, no item anterior de nossa tese, que a única coisa que indubitavelmente podemos concluir acerca do respeito e do reconhecimento é que ambos remetem para a dignidade de um ser que não possui valor venal.

Além disso, na proposta de Ricoeur (1991, p. 28), a via longa da hermenêutica não possibilitaria mais um acesso imediato à ontologia, como queria

---

<sup>186</sup> Não sustentamos, aqui, que, já na década de 50, Ricoeur não tenha mencionado o tema do respeito uma vez que, em 53, no texto *Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur propõe o respeito como uma via fenomenológica para o reconhecimento. Desse modo, o que sustentamos é que, cronologicamente e metodologicamente, o respeito é anterior ao tema do reconhecimento, se considerarmos que, em seu período estritamente fenomenológico, ele não dedicou nenhuma obra especificamente ao tema do reconhecimento. Em outras palavras, podemos dizer que não defendemos que Ricoeur tenha estabelecido o primado do respeito em detrimento do tema do reconhecimento, ou que não tenha se referido ao respeito na década de 50, mas apenas que não há nenhuma obra dedicada ao tema do reconhecimento em sua fase estritamente fenomenológica. Desse modo, a abordagem fenomenológica do respeito precedeu, cronologicamente e metodologicamente, a abordagem do reconhecimento. Ademais, é digno de nota que Ricoeur se admira da grande quantidade de escritos voltados para a teoria do conhecimento, ao passo que nenhum filósofo parece ter dado a devida atenção para a teoria do reconhecimento.

Heidegger, mas toda uma via crúcis,<sup>187</sup> por intermédio da interpretação do sujeito como sendo o quem de cada uma das dimensões do agir humano. Desse modo, temos, em Ricoeur, uma ontologia frágil em que encontramos, apenas no entrecruzamento entre o *idem* e o *ipse*<sup>188</sup>, o grau máximo de aproximação, se é que assim podemos dizer, da dignidade da natureza humana e do respeito que se deve a ela. Desse modo, o direito se converte em uma das dimensões do agir humano e, diríamos, até uma dimensão especial, uma vez que, também na tessitura jurídica, de modo privilegiado, ocorre o reconhecimento explícito da existência-valor do ser humano.

Desse modo, com relação à dimensão jurídica, cabe mencionar que Ricoeur lamenta o pouco interesse da Filosofia Prática pelo campo do Direito, discorda de uma fundamentação pura do Direito, como queria Hans Kelsen, de uma autonomia do Direito frente à moral, como parece ter pretendido Kant, e de um estado de natureza — prévio ao estado civil — no qual os homens supostamente não teriam senso ético de justiça, como pretendia Hobbes.

Com relação a Hobbes, Ricoeur, na obra *O percurso do reconhecimento*, mais especificamente no capítulo 2 do terceiro estudo, intitulado *O desafio de Hobbes*, mostra passos sub-reptícios na passagem do estado de natureza para o estado civil. Em Hobbes, não aparece a dimensão intersubjetiva do reconhecimento necessária na articulação da tessitura jurídica. Aliás, para Ricoeur, não é apenas o grande Leviatã uma construção artificial dos homens, mas também a passagem do estado de natureza para o estado civil é artificial. Desse modo, o hermeneuta francês busca a contribuição de Hegel, no conceito de *Anerkennung* (reconhecimento), para, segundo ele, remediar o artificialismo da proposta hobbesiana.

Como vimos acima, Ricoeur critica o artificialismo hobbesiano da passagem do estado de natureza para o estado civil. Vimos também que, como não há, em

---

(RICOEUR, 2006 p. 9; 13). Além disso, Ricoeur parece subverter a tradição filosófica ao colocar à baila temas frequentemente menosprezados pela filosofia tradicional.

<sup>187</sup> Usamos esse termo no sentido de que o caminho mediante o qual se pretende chegar à ontologia é sinuoso e difícil.

<sup>188</sup> Ricoeur, nos estudos de I a VI da obra *O si-mesmo como um outro*, concebe dois modos de se referir à identidade, a saber, a identidade *idem*, no sentido de mesmidade, e a identidade como si próprio, que ele designa de ipseidade. A mesmidade se refere à identidade enquanto um caráter imutável, ou seja, há, nessa forma de identidade, uma permanência substancial no tempo. Já o conceito de ipseidade requer uma identidade dinâmica, ou seja, em desenvolvimento no tempo e em

Hobbes, a pressuposição de uma relação intersubjetiva de reconhecimento, o pensador francês busca essa dimensão na Filosofia do Direito de Hegel. No entanto, antes de entrarmos na contribuição hegeliana, é importante percebermos, a partir de pistas deixadas pelo próprio Ricoeur, os desafios que Hobbes, embora sendo o Galileu da filosofia política, pode ter deixado a desejar.

Ricoeur não acredita em uma fundamentação pura ou autônoma do Direito, bem como em uma interpretação naturalista das fontes jurídicas, e sim em uma imbricação moral com o Direito e a Política, de tal modo a criticar o estado de natureza hobbesiano. Ao que tudo indica, para o hermeneuta francês, o suposto estado de natureza guarda resquícios tácitos de um senso de paz, de justiça e de um desejo — moral — de ser reconhecido.<sup>189</sup>

Talvez a visão hobbesiana, por assim dizer, pessimista da natureza humana, seja reducionista exatamente por uma questão de método. Podemos pensar também que, em grande medida, Hobbes foi influenciado fortemente pelos horrores da guerra intestina (guerra civil) que presenciou. Seja como for, o sentimento que serve como impulso, mola propulsora, para a saída do estado de natureza é o medo e, mais precisamente, o medo da morte violenta. Nesse contexto de estado de natureza, o homem é o lobo do próprio homem e parece não possuir nenhum senso de justiça e de reciprocidade.<sup>190</sup> Como seria possível então que neste salto para o estado civil se elaborar uma tessitura jurídica e com base em que definir o que é justo? Desse modo, parece bastante razoável a sugestão de Ricoeur, que afirma que Hobbes possuía uma concepção reducionista e pessimista da natureza humana, pois nenhum outro sentimento, ao que tudo indica, concorre, em pé de igualdade, com o medo da morte violenta para catapultar o homem do estado de natureza para o estado civil.<sup>191</sup>

Desse modo, não há lugar para “o desejo de viver bem com e para os outros [...]”. O desejo, nesse contexto, é apenas o de fugir da morte violenta devido aos

---

interação com a alteridade. Desse modo, para Ricoeur, a identidade pessoal se constitui no entrecruzamento ontológico, ou seja, na dialética entre a identidade *idem* e a identidade *ipse*.

<sup>189</sup> Cabe lembrar que o reconhecimento denota claramente a contribuição de Hegel.

<sup>190</sup> Para Ricoeur, o assombro frente a uma vida humana solitária miserável, perigosa, animal e breve só pode existir ao partir do ponto de vista da paz, ou seja, se, em estado de natureza, já possuímos uma ideia de um período de paz que só é possível de ser extraída historicamente. (RICOEUR, 2006, p. 180).

<sup>191</sup> Cabe destacar que a concepção kantiana de natureza humana avança na superação do suposto reducionismo hobbesiano ao compreender o homem como disposto ao bem e propenso ao mal, uma

horrores que esta representa. Assim, a necessidade do pacto é impulsionada meramente por um sentimento de pavor.

Todo o problema emerge exatamente nesse salto do estado de natureza para o estado civil. Nesse ponto, ao que parece, Hobbes negligencia a importância de admitir um senso ético de justiça anterior ao estado civil, negligenciando, também, a importância do reconhecimento mútuo e a junção entre ipseidade e alteridade na própria ideia do direito. Desse modo, a sugestão de Ricoeur (2006, p. 177-178), baseada na contribuição de Hegel é, que “o tema da *Anerkennung* ganha ao ser tratado como uma resposta de natureza moral ao desafio lançado por uma interpretação naturalista das fontes da política”.

Neste ponto, lançaremos mão, como auxílio para a interpretação da contribuição hegeliana, de um clássico intérprete da Filosofia do Direito de Hegel, a saber, Axel Honneth. O próprio Ricoeur o cita, no início do capítulo 3 do terceiro estudo da obra *O percurso do reconhecimento*. Utilizaremos não a obra de Honneth dedicada, *A luta pelo reconhecimento*, mas a obra *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. (Cf. HONNETH, 2007).

Na reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, Honneth entende, no capítulo II, intitulado *O vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico de época*, que o sofrimento de indeterminação é gerado por uma visão reducionista da práxis humana. Tal sofrimento poderia ser revelado mediante um diagnóstico de época que colocaria em evidência o individualismo romântico, o vazio interior e a pobreza da ação. (Cf. HONNETH, 2007, p. 97).

A causa desse sofrimento, como vimos, seria supostamente a visão reducionista da práxis humana, a saber, o reducionismo jurídico — hoje, positivismo/legalismo e a moralidade com seu foro íntimo — e a autonomia da vontade, que poderia engendrar individualismo. Nesse ponto é válido esclarecer que, sem as instituições, a moralidade kantiana ficaria em um plano meramente abstrato e subjetivo. Desse modo, Ricoeur propõe a passagem do nível intersubjetivo para o nível institucional. Nesse sentido, para Hegel, na interpretação de Honneth, apenas o terceiro momento dessa dialética, a saber, a eticidade<sup>192</sup>

---

vez que Hobbes, em sua concepção, reduzia o homem a um ser naturalmente mal ou a pura maldade.

<sup>192</sup> Na reatualização de Hegel por Honneth, eticidade seria, grosso modo, o critério intersubjetivo mediante o qual a pobreza da ação — o reducionismo, seja ele jurídico ou moral —, o individualismo e o vazio interior seriam superados. Seria uma espécie de síntese superadora, tanto do moralismo

subsumiria esses dois momentos anteriores incompletos. Em síntese, em Hegel, apenas a eticidade permitiria uma visão não reducionista das dimensões do agir humano e serviria como uma terapêutica para o sofrimento de indeterminação.

Evidentemente que, tanto em Aristóteles e Hegel quanto em Ricoeur, há uma primazia da polis sobre o indivíduo isolado. Para Aristóteles, o homem não é nem “um selvagem nem um deus”,<sup>193</sup> ou seja, a autonomia da pessoa é de um ser sociável, a autonomia de si mesmo e não do ego fechado. Desse modo, não há homens sem sociedade, da mesma forma que não há sociedade sem homens. Estabelecer arbitrariamente um ponto de partida, mesmo que por necessidade metodológica, pode levar a reducionismos extremamente danosos para uma adequada compreensão do ser humano, de suas ações e, conseqüentemente, da sociedade. Nesse ponto, Ricoeur, influenciado por Hegel, introduz a luta pelo reconhecimento no lugar da luta pela sobrevivência.<sup>194</sup>

Com relação à luta pelo reconhecimento introduzida por Ricoeur, destacamos a luta pelo reconhecimento dos direitos subjetivos e, dentre eles, os direitos sociais. Nesse sentido, Ricoeur adota, na esteira de Robert Alexy, Talcott Parsons, e do próprio Axel Honneth, a divisão dos direitos subjetivos em civis, políticos e sociais. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 213). Os direitos sociais, como veremos a seguir, segundo Ricoeur, são os que causam as maiores disputas nas sociedades contemporâneas.

Os primeiros direitos, a saber, os civis, são incluídos na categoria de direitos negativos, no sentido de proteger “a pessoa, em sua liberdade, sua vida, sua propriedade, diante das usurpações ilegítimas do Estado”. (RICOEUR, 2006, p.213). Os segundos, a saber, os políticos, são aqueles que garantem “a participação nos processos de formação da vontade pública”. (RICOEUR, 2006, p. 213). Os terceiros, que são os direitos sociais, garantem “a cada um uma parte equitativa na distribuição dos bens elementares”. (RICOEUR, 2006, p. 213).

Sobre essas três esferas de direitos, Ricoeur comenta que a luta pelo reconhecimento dos direitos civis é mais antiga, século XVIII, e está longe de ser encerrada. A luta pelo reconhecimento dos direitos políticos, que apesar de começar no século XIX, segue nos séculos XX e XXI, no que tange principalmente à crise dos

---

ético quanto do legalismo jurídico. É possível pensar também que, no entendimento de Honneth, a eticidade seria um momento terapêutico necessário para a superação de fundamentações egológicas. Vale dizer que embora o conceito de eticidade seja fundamental no pensamento hegeliano, Hegel nunca elaborou propriamente uma ética.

<sup>193</sup> Pol., I, 2, 1253 a 29.

sistemas representativos. Por fim, os direitos sociais, os quais Ricoeur considera como sendo o maior problema do século XX. Frente ao desafio social relativo à divisão equitativa no plano da distribuição dos bens mercantis e não mercantis em escala planetária, salta aos olhos a atribuição igual de direitos e a distribuição desigual de bens. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 213-214). Em tal situação, é o sentimento de indignação e não o de medo da morte violenta que parece forçar uma revisão dos critérios distributivos e assim ocupar o lugar do medo da morte violenta. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 165).

Desse modo, a luta pelo reconhecimento, embora presente em várias dimensões, desde as intersubjetivas até as mais diversas lutas por reconhecimento de direitos, será analisada, aqui, apenas sob a perspectiva dos direitos sociais. Nesse contexto, Ricoeur analisa a obra do filósofo norte-americano, John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*,<sup>195</sup> de 1971, na qual o teórico elabora um critério objetivo para a justiça distributiva como forma de, entre outras coisas, amenizar, senão dirimir, as controvérsias a esse respeito. No que segue, apresentaremos, resumidamente, a análise questionadora de Ricoeur acerca da impossibilidade de uma teoria meramente procedimental da justiça como pareceu pretender Rawls.

#### 5.4 SERIA POSSÍVEL UMA TEORIA APENAS PROCEDIMENTALISTA DE JUSTIÇA EM JOHN RAWLS?<sup>196</sup>

É nesse contexto, a saber, das extremas desigualdades sociais e da luta por essa espécie de reconhecimento que Ricoeur cita a necessidade de “uma teoria da justiça”. A referência à magistral obra do filósofo norte-americano, John Rawls, foi analisada nas obras *O si-mesmo como um outro* e *O justo I*, nas quais Ricoeur procura demonstrar que, sob a deontologia e o pretense procedimentalismo rawlsiano, há encoberto um princípio teleológico-ético. Esses elementos pré-jurídicos

---

<sup>194</sup> Pressuposto hobbesiano imprescindível para a sustentação de sua filosofia política.

<sup>195</sup> Vale dizer que a obra de John Rawls causou uma enorme influência no pensamento político e jurídico no século XX, de modo que muitas políticas de ações afirmativas, apoiando-se em sua teoria da justiça, subsistem até os dias de hoje.

<sup>196</sup> Título extraído de texto homônimo da obra *O justo II*, que, ao nosso ver, é uma versão ampliada do item *Do senso de justiça aos “princípios de justiça”*, do oitavo estudo da pequena ética de Ricoeur. Utilizamos ele aqui como forma de indicar que não há uma teoria meramente procedimentalista de justiça, uma vez que todo critério de justiça requer um senso de justiça que lhe é sempre pressuposto. (Cf. RICOEUR, 2008, p. 63).



estão implícitos já no ponto de partida, isto é, na posição original,<sup>197</sup> de modo que “a igualdade é a mola ética da justiça”. (RICOEUR, 1991, p. 266).

A justiça, enquanto resultado do procedimentalismo rawlsiano, depende do senso ético de igualdade, que denuncia tacitamente a exigência de reconhecimento da dignidade humana, que é prévio ao próprio procedimento. Não é à toa que Ricoeur (1991, p. 272) ilustra que todas as condições prévias ao contrato visam garantir “um processo equitativo [*fair*], de tal modo que todos os princípios sobre os quais interviria um acordo fossem justos”.

Ricoeur (1991, p. 271-272) cita as seguintes condições prévias que Rawls estabelece para que o contrato social resultasse justo: 1) que cada parceiro tenha um conhecimento suficiente da psicologia geral da humanidade no que se refere às paixões e às motivações fundamentais; 2) os parceiros devem saber o que se presume que todo ser racional deseja possuir, a saber, os bens sociais primários sem os quais o exercício da liberdade seria uma reivindicação vazia; 3) sendo a escolha entre muitas concepções de justiça, os parceiros devem ter uma informação conveniente que diga respeito aos princípios de justiça em competição; 4) todos os parceiros devem ser iguais em informação; e, por fim, 6) a estabilidade do contrato, isto é, a antecipação de que ele será constrangedor na vida real, quaisquer que sejam as circunstâncias prevalentes.

As exigências de tornar o ponto de partida mais igualitário para os sócios na posição original, ou seja, antes da escolha de uma entre as teorias de justiça em disputa não param por aí. Basta citarmos a formulação dos dois princípios de justiça, de modo que o primeiro deles “assegura as liberdades iguais de cidadania (liberdade de expressão, de assembleia, de voto, de elegibilidade para as funções públicas)”. (RICOEUR, 1991, p. 274). O segundo princípio, por sua vez, em sua primeira parte “aplica-se às condições inelutáveis de desigualdade [...] nas quais certas desigualdades devem ser consideradas como preferíveis às desigualdades maiores mas também a uma repartição igualitária”. (RICOEUR, 1991, p. 274). Já na segunda parte desse segundo princípio, denominada de princípio da diferença, a tentativa é

---

<sup>197</sup> A posição original é parte do procedimento incluído no experimento mental *véu da ignorância*, introduzido pelo filósofo norte-americano, John Rawls, na obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, que causou um enorme impacto no pensamento político e jurídico no século XX. Vale dizer que o próprio Ricoeur reconhece essa importância ao dizer que a solução proposta por Rawls “é uma das mais fortes que se oferece na época contemporânea”. (RICOEUR, 1991, p. 268).

de igualar, tanto quanto possível, “as desigualdades ligadas às diferenças de autoridade e de responsabilidade”. (RICOEUR, 1991, p. 274).

Não menos rígidas do que as duas regras de justiça apresentadas por Rawls são a ordem lexical<sup>198</sup> de prioridade estabelecida entre elas e a ordem lexical apresentada entre as duas partes do segundo princípio de justiça. Com relação à ordem de prioridade, segundo Ricoeur, Rawls deixa claro que a ordem entre os dois princípios não permite barganhar liberdade de base, garantida pelo primeiro princípio, por vantagens sociais ou econômicas sobre a qual reza o segundo princípio. Ademais, a ordem entre a primeira e a segunda parte do segundo princípio também é inviolável, de modo que “a ordem lexical impõe-se entre as duas partes do segundo princípio: os menos favorecidos em termos econômicos devem ser lexicalmente prioritários com respeito a todos os outros parceiros”. (RICOEUR, 1991, p. 275). Desse modo, “o princípio de diferença seleciona assim a situação mais igual compatível com a regra de unanimidade”. (RICOEUR, 1991, p. 275).

Diante do exposto, pode-se vislumbrar que se a justiça, em Rawls, está no ponto de chegada, também não é menos verdade que, de algum modo, ela já esteja no ponto de partida. Nesse sentido, diz Ricoeur (1991, p. 266), “é ainda à [visada]<sup>199</sup> ética que pertencem as idéias de repartição justa e da justa parte sob a égide da idéia de igualdade”. Nesse contexto, a tese de Ricoeur (1991, p. 276) é de que a concepção de justiça de Rawls não fornece mais que uma “formalização de um senso da justiça que não cessa de ser pressuposto”.

Ricoeur atribui à tradição contratualista o recurso a um fictício contrato social<sup>200</sup> como tentativa de separar o justo do bom, de modo a desancorar, ou melhor, liberar o justo da tutela<sup>201</sup> do bom. Desse modo, os contratualistas inserem uma deliberação imaginária como substituta de “todo engajamento prévio

---

<sup>198</sup> Sobre a ordem lexical, Ricoeur (1991, p. 275) esclarece que ela “é fácil de comentar: a primeira letra de uma palavra qualquer é *lexicalmente* primeira, no sentido de que nenhuma compensação nas letras ulteriores poderá apagar o efeito negativo que resultaria da substituição de toda a letra diferente dessa primeira colocação; essa substituição impossível dá à primeira letra um peso infinito. Contudo, a ordem seguinte não é despojada de peso, já que as letras ulteriores fazem a diferença entre duas palavras que têm o mesmo começo. A ordem lexical dá a todos os constituintes um peso específico sem torná-los mutuamente substituíveis”.

<sup>199</sup> Vale lembrar que, nesse contexto, alteramos intencionalmente os termos *perspectiva ética* por *visada ética* por entendermos que o conceito de visada é mais adequado para preservar a intencionalidade fenomenológica presente na ética de Ricoeur.

<sup>200</sup> Segundo Ricoeur (1991, p. 267), “poderíamos dizer que que o contrato ocupa, no plano das instituições, o lugar que a autonomia ocupa no plano fundamental da moralidade [kantiana]”.

concernente a um pretendido bem comum”. (RICOEUR, 1991, p. 267). Todo o trabalho de Ricoeur foi desvelar a ligação originária<sup>202</sup> entre a deontologia e a teleologia sempre subjacente, porém, oculta e renegada pelo formalismo do método utilizado pelos contratualistas. Com isso, Ricoeur (1991, p. 277) conclui que, com relação à justiça, “a concepção processual não permite edificar uma teoria independente, mas repousa sobre uma pré-compreensão do que significa o injusto e o justo”.

Vale dizer que Rawls pensa que os futuros contratantes, na posição original, se comportarão conforme reza a teoria da decisão, ou seja, uma vez que ignoram a posição que ocupam no ponto de partida agirão pelo princípio do *maximin*. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 276). Assim, como bons pessimistas racionais, buscarão maximizar a parte mínima, pois, na pior das hipóteses, é essa a posição que eles poderão herdar no arranjo social. Desse modo, é possível pensarmos que a teoria da justiça de Rawls se prestaria até mesmo como base de programas de ações afirmativas.

Vale dizer que o pensador francês aponta, na teoria de Rawls, um argumento circular,<sup>203</sup> que, à primeira vista, pareceria ensejar uma petição de princípio. Nesse ponto preciso, Ricoeur interpreta que Rawls introduz uma espécie de dialética de um círculo virtuoso, a saber, que para se estatuir critérios de justiça deve-se partir do senso ético de justiça. De posse do critério de justiça e quando esse resultar, por

---

<sup>201</sup> Segundo Ricoeur (1991, p. 278), “a libertação do ponto de vista deontológico de toda a tutela teleológica tem sua origem na posição tomada por Kant de um critério da moralidade definido como exigência de universalidade”.

<sup>202</sup> A questão que Ricoeur (1991, p. 276) não cansa de mencionar é: “uma concepção puramente processual da justiça conseguiria romper suas amarras com um senso da justiça que a precede e acompanha de ponta a ponta?”

<sup>203</sup> A respeito da circularidade do argumento de Rawls eis o que diz o próprio Ricoeur: “Num artigo especialmente dedicado ao “*Cercle de la démonstration dans la Théorie de la justice (John Rawls)*” (*Esprit*, n.º 2, 1988, p. 78), observo que a obra em seu conjunto obedece não a ordem lexical prescrita pelo enunciado dos princípios mas a uma ordem circular. Assim, os princípios de justiça encontram-se definidos e até desenvolvidos (§§ 11 e 12) antes do exame das circunstâncias da escolha (§§ 20-25), em consequência antes do tratamento temático do véu da ignorância (§ 24) e, de modo mais significativo, antes da demonstração de que esses princípios são os únicos racionais (§§ 26, 30)” (RICOEUR, 1991, p. 276). Na página 278 em uma nota ao pé da página Ricoeur volta a delatar “a espécie de circularidade que a pesquisa do equilíbrio refletido parece presumir parece ameaçada pelas forças centrífugas exercidas pela hipótese contratualista à qual a aproximação deontológica ligou sua sorte. Desde o véu da ignorância, todo o curso do argumento obedece a uma tendência artificialista e construtivista que reforça a reivindicação de autonomia em favor do argumento teórico. É possível conciliar a completa autonomia do argumento com o voto inicial de preservar a relação de ajustamento [*fitness*] entre teoria e convicção? Esse pode ser o fardo incômodo de toda teoria contratualista de derivar de um processo bem recebido por todos os princípios mesmos de justiça que, de modo paradoxal, já motivem a pesquisa de um argumento racional independente” (RICOEUR, 1991, p. 278 nota).

assim dizer, injusto e reducionista, ou seja, se embaraçar nos conflitos suscitados pela própria deontologia, deve-se recorrer ao senso de justiça para corrigi-lo. (Cf. RICOEUR, 1991, p. 265). Aqui, trata-se de buscar “*equilíbrio refletido* entre a teoria e nossas “*convicções bem pesadas*” (*considered convictions*)”. (RICOEUR, 1991, p. 277). Desse modo, busca-se, por intermédio de um processo complexo de racionalização, o “ajustamento mútuo entre a convicção e a teoria”. (RICOEUR, 1991, p. 278).

Ao fim do percurso com Rawls, do senso ao princípio de justiça, duas conclusões se configuram. De um lado, Ricoeur (1991, p. 278) mostra em que sentido uma tentativa de fundação puramente “processual da justiça aplicada às instituições de base da sociedade leva ao seu máximo a ambição de libertar o ponto de vista deontológico da moral da visada teleológica da ética”. Por outro, assegura o pensador francês que “parece que é também com essa tentativa que se assinala melhor o limite dessa ambição”. (RICOEUR, 1991, p. 278). Podemos pensar também a partir das considerações de Ricoeur de que a circularidade dialética entre a deontologia e a teologia de base, em uma teoria procedimental da justiça, pode servir também para resolver dois problemas, a saber: I) a subjetividade do senso de justiça, que necessita passar pelo procedimento da intersubjetividade para tornar-se um critério objetivo,<sup>204</sup> e, nesse ponto, emerge toda “a força da razão compartilhada”,<sup>205</sup> e II) a inadequação do critério de justiça, o qual deve ser aperfeiçoado à luz do senso de ético de justiça, segundo o princípio do equilíbrio refletido. Desse modo, esquivava-se, aqui, de uma fundamentação independente do Direito, ou, na pior das hipóteses, de uma teoria pura deste, ou de cair no subjetivismo de uma anomia social.

De qualquer modo, seja nos direitos subjetivos com relação aos direitos civis, políticos ou sociais, seja em qualquer outra luta por justiça, o fundamento reside no princípio ético que requer igualdade quanto ao valor não mercantil da dignidade humana. Por isso, é a dignidade humana a base tácita sobre a qual surge o senso ético de igualdade, uma vez que, sem ela, não faria sentido sequer falar em direitos iguais ou em direitos humanos. Desse modo, é a tessitura jurídica que garante a

---

<sup>204</sup> Nesse sentido, Ricoeur adverte, na obra *O justo I*, que temos mais consciência do injusto que salta aos olhos do que propriamente daquilo que é justo.

<sup>205</sup> Para maiores informações sobre a força da razão compartilhada, confira a obra homônima de Marcelino Agis Villa Verde.

simetria institucional<sup>206</sup> do reconhecimento recíproco da dignidade da pessoa humana.

Assim, se a leitura de que não existe uma teoria meramente procedimentalista é correta, ou seja, de que mesmo a teoria procedimentalista, que estabelece uma justa parte na divisão dos bens sociais, requer um senso ético de justiça que está sempre pressuposto em seu ponto de partida, então, é correto pensarmos que o senso ético de dignidade humana é que embasa o reconhecimento de seu homônimo na esfera jurídica sob a forma de princípio.

Resta dizer que, muito embora exista, na esfera jurídica, o reconhecimento explícito da dignidade humana, uma vez que as leis são promulgadas e publicadas em códigos acessíveis aos indivíduos em geral, o interesse desinteressado dos contratantes na situação hipotética do contrato original de Rawls impede a ideia de justiça de elevar-se ao nível de um reconhecimento verdadeiro. O embargo a um reconhecimento autêntico ocorre até porque o contrato é celebrado “entre pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus interesses individuais”. (RICOEUR, 1991, p. 269). Desse modo, na esfera da justiça, é impossível desenvolver a ideia de endividamento mútuo e de solidariedade. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 26). Assim sendo, conforme Ricoeur (1993, p. 26) “as ideias de reconhecimento, de solidariedade, e de endividamento mútuo somente podem ser percebidas como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça”, assim como no reconhecimento simbólico do dom.

Desse modo, no próximo capítulo, o último de nossa tese, veremos que a dialética entre o amor e a justiça propicia que se possa ir além da simetria estrita, seja na aplicação da ética ou da justiça propriamente dita. O amor, no contexto de aplicação, age como uma ideia reguladora kantiana, no sentido de orientar a hermenêutica a interpretar a lei moral ou jurídica pelo lado bom do princípio de reciprocidade. Vale adiantar, aqui, que o amor abordado por Ricoeur não se refere ao amor estritamente evangélico, mas a um amor supraético e suprajurídico, no sentido de que seu domínio próprio está fora das esferas da moral e da justiça, ainda que não da teologia, contudo, não se sustentará que ele não possa estar presente no domínio, jurídico ou ético enquanto um convidado especial. Muito pelo

---

<sup>206</sup> Vale dizer que a busca da simetria na repartição dos bens sociais não significa dizer que a vida em sociedade é isenta de disputas, pois, como “há muitas maneiras plausíveis de repartir vantagens e

contrário, a ideia é, na esteira de Ricoeur, apresentar o amor como um critério, ainda que estranho aos argumentos éticos ou jurídicos, como um princípio corregedor para a aplicação com rigorismo de princípios morais ou os radicalismos de sentenças jurídicas lastreadas no positivismo jurídico. A ideia não é borrar as fronteiras entre as áreas envolvidas, de modo a confundir suas respectivas áreas de domínios, mas impedir que o princípio de reciprocidade, oculto na lei moral ou nas leis jurídicas, ressuscite o seu lado perverso, isto é, o espírito da lei de talião, do olho por olho e do dente por dente. Apenas assim pode-se interpretar e aplicar virtuosamente os códigos pelo lado bom do princípio de reciprocidade, o que implica necessariamente respeitar e reconhecer a dignidade das pessoas em suas singularidades insubstituíveis.

Veremos, também no próximo capítulo, que o verdadeiro reconhecimento se delinea na economia do dom sob uma perspectiva antropológica. Nesse ponto, a preocupação é de não violarmos as fronteiras entre a filosofia e a teologia, de modo a inserirmos argumentos teológicos no domínio filosófico. A ideia é buscar, em experiências antropológicas raras, aquilo que o reconhecimento jurídico, por sua própria natureza, não pode proporcionar, a saber, o autêntico reconhecimento. Veremos que esse reconhecimento constituirá o princípio basilar da ética, seja do ponto de vista da vida boa e da aplicação da moral, seja da perspectiva do respeito e do reconhecimento da existência-valor dos seres humanos.

## 6 A DIALÉTICA ENTRE O AMOR E A JUSTIÇA E O RECONHECIMENTO NA ECONOMIA DO DOM

### 6.1 A DIALÉTICA ENTRE O AMOR E A JUSTIÇA SOB A PERSPECTIVA DA APLICAÇÃO DA MORAL

Nesse capítulo, veremos que o amor, enquanto um elemento da lógica da superabundância, parece assemelhar-se com um fim escatológico<sup>207</sup> ou, no mínimo, com o ideal de um fim moral, como o reino dos fins, em Kant, ou mesmo supramoral<sup>208</sup>, que, em última instância, pode servir de modelo ou de ideia reguladora<sup>209</sup> para as ações humanas. Nesse sentido, o mandamento do amor é

---

<sup>207</sup> A nossa preocupação é manter a distinção entre os domínios filosóficos e teológicos, tendo em vista as posições dos comentadores que fazemos uso na nossa tese. Vale dizer que Hall (2007, p. 159) defende a tese de que “os interesses teológicos de Ricoeur afetaram de forma profunda o seu projeto filosófico e fornecem uma importante chave interpretativa para esse projeto”. Não concordamos inteiramente com essa posição, uma vez que não entendemos que Ricoeur era um criptoteólogo — isto é, um teólogo enrustido, ou um teólogo na pele de um filósofo —, uma vez que a economia do dom, em nosso entendimento, não consiste em um deus ex machina na ética de Ricoeur, de modo que o pensador francês, ao nosso ver, fez tão somente desse ideal supraético, se nos é permitido, nesse contexto, nos servimos da linguagem kantiana, um uso regulativo e não constitutivo em seu pensamento filosófico. Nesse sentido, o próprio Ricoeur coloca a economia do dom em um patamar supraético, ou seja, fora dos domínios da reciprocidade. Nesse sentido Wall parece ir ainda mais longe que Hall ao sustentar que a separação da dimensão filosófica do si de suas dimensões religiosas é um desserviço e reflete a preocupação de Ricoeur quanto ao ser acusado de criptoteólogo, ou de subordinar a filosofia sob uma agenda teológica oculta. Segundo Wall, o receio é compreensível devido às profundas suspeitas sobre a religião que permeia a academia, especialmente entre fenomenólogos na Europa, que são tão profundamente influenciados pelas suspeitas antirreligiosas de Marx, Nietzsche e Freud. Também é compreensível, do ponto de vista da necessidade de criticar a “teologia”, se isso for entendido como a explicação “racional” de Deus. Mas como a própria hermenêutica de Ricoeur sugere, e como o pensamento continental aceitou, cada vez mais, em figuras como Levinas, Marion, Kearney, e até mesmo Derrida e Caputo, tal fronteira pode ser percorrida de forma produtiva. Um firewall entre ética generalizável e religião particular, agora, aparece como um resíduo da modernidade, algo que a fenomenologia e hermenêutica podem nos ajudar a superar. (Cf. WALL, 2005, p. 181).

<sup>208</sup> Vale dizer que supraético não é o mesmo que metaético. Grosso modo, podemos dizer que a metaética se debruça sobre o estudo das propriedades, afirmações, julgamentos e atitudes éticas no sentido de elucidar o que é o bem, preparando o terreno para as teorias éticas do dever ou de virtudes, ao passo que o supramoral está empregado no sentido de transcender, ir além da moral que está confinada aos limites do princípio de reciprocidade expressos na regra de ouro, nos princípios de justiça e no imperativo categórico.

<sup>209</sup> Assim diz Kant, no contexto do uso regulativo das ideias: “todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e traga à mais alta unidade do pensamento” (CRP, B 355). Desse modo, “os conceitos puros da razão, incidindo sobre a totalidade na síntese das condições, são necessários, pelo menos na medida em que nos prescrevem a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana, ainda que, de resto, falte a estes conceitos transcendentais um uso adequado in concreto e, assim, não tenham outra utilidade que não seja a de conduzir o entendimento numa direção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo” (CRP, B 380). Os conceitos puros

supraético porque constitui de, alguma maneira, a projeção ética mais aproximada do que transcende a ética, a saber, a economia do dom. (Cf. RICOEUR, 1993, p.28). Nesse contexto, o amor não será apresentado como um conteúdo constitutivo da moralidade ou do Direito, mas, sim, como uma ideia importante para ambos, uma vez que é ela a pedra de toque para interpretar positivamente as exigências simétricas da regra de ouro<sup>210</sup>, que, segundo Ricoeur, já se encontra na posição original do procedimentalismo jurídico. Veremos também que essa exigência ética de simetria nas relações humanas poderia corroborar para a inocuidade da solicitude, de modo que ela pudesse se degenerar em perversidade ao ressuscitar a lei de talião do olho por olho e do dente por dente. Nesse contexto, o amor emerge dentro de uma lógica assimétrica da caridade, enriquecendo a lógica da reciprocidade apresentada na ética e no Direito e, como veremos, em seguida, na nossa tese, será aperfeiçoada na economia do dom. Por fim, veremos que se repete a necessidade de uma relação dialética, no entanto, a dialética, dessa vez, se dará entre o amor e a justiça, de modo semelhante à estrutura da dialética entre o respeito no plano deontológico e a solicitude no plano teleológico, com a diferença de que lá a dialética ocorreu entre os componentes da ética e, aqui, entre a justiça e um elemento supramoral.

Como falar de amor é muito fácil e, ao mesmo tempo, muito difícil, podendo oscilar da exaltação à trivialidade, Ricoeur (1993, p. 13), para manter distância desses dois extremos, recorre à dialética entre o amor e a justiça. A dialética proposta por Ricoeur (1993, p. 13) consiste, por uma parte, o reconhecimento da

---

do entendimento são as categorias, e os conceitos da razão pura são designados por ideias transcendentais. Os conceitos do entendimento, na medida em que são definidos como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, servem para entender as percepções; e, os conceitos da razão, na medida em que esta é a faculdade de unificar as regras mediante princípios, servem para compreender as percepções. (Cf. CRP, B 367). A ideia, para Kant, consiste em “um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda” (CRP, B 383). Desse modo, podemos dizer, grosso modo, que o uso regulativo se refere a uma espécie de uso orientativo legítimo das ideias porque não possui a finalidade de constituir conhecimentos, uma tarefa específica da faculdade do entendimento. Como o uso das ideias não pode ser constitutivo para fins de conhecimento, uma vez que extrapolaria os limites de seu uso legítimo, Kant assegura a esses conceitos vazios da razão — não do entendimento — um uso regulativo, no sentido de conferir unidade às categorias do entendimento e, dessa forma, conferir uma visão de unidade aos objetos de uma experiência possível. O uso que propomos, em Ricoeur, do mandamento do amor é regulativo, em um sentido próximo das ideias da razão em Kant. Ou seja, o amor não é um elemento constitutivo da ética, contudo, isso não é impeditivo para que dele possamos fazer um uso meramente regulativo, de modo a melhor refletirmos e ampliarmos a nossa compreensão acerca da natureza das ações morais.



desproporção inicial entre os dois termos e, por outra, a busca das mediações práticas entre os dois extremos — mediações essas, como veremos em seguida, sempre frágeis e provisórias. Desse modo, ele elucida as dificuldades e os limites inerentes a uma abordagem analítica do amor, uma vez que este, por sua própria natureza, não permite uma abordagem direta. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 14). Isso porque, para o pensador francês, o amor em nosso discurso ético não possui um estatuto normativo comparável ao do utilitarismo ou ao do imperativo kantiano.

No entendimento de Ricoeur, os códigos penais da justiça não passariam de uma mera regra utilitária caso o amor não dilatasse a compreensão do justo. O amor, por sua vez, poderia se degenerar em banalizações emocionais se não fosse permeado originariamente pela regra da reciprocidade. Ademais, há, nessa relação dialética, uma desproporção inicial entre o estatuto normativo da justiça e a natureza, a princípio, desregrada do ato de amar. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 14). Nesse ponto, dada a desproporcionalidade, a questão que resta é a de como não cair nos extremos do sentimentalismo que não pensa, a saber, na exaltação ou na trivialidade. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 15). Isso poderia ocorrer porque a linguagem do amor, diferente da linguagem da justiça, é impossível de ser decifrada pelo método dos pensadores analíticos. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 15). No entanto, pouco a pouco, o pensador francês busca pontos de contatos entre a justiça e ao amor, de tal modo que seja possível esboçar, entre ambos, uma mediação, ainda que frágil e provisória.

À justiça compete reconhecer institucionalmente partes de acordo com a meritocracia, ou, em outras palavras, dar a cada um uma parte justa na divisão dos bens sociais. O amor, por sua vez, extrapola o merecimento baseado numa lógica simétrica por uma lógica assimétrica da superabundância. Dada a impossibilidade de expor claramente o amor em uma linguagem analítica, Ricoeur recorre a uma linguagem metafórica, de modo a evitar tanto uma análise conceitual ineficaz quanto cair no sentimentalismo. Nesse sentido, os hinos, os salmos bíblicos e, de uma forma geral, os louvores que exaltam o amor, consistem em uma forma literária adequada de abordagem.

---

<sup>210</sup> “A mesma regra parecesse suscetível de duas leituras, de duas interpretações, uma interessada e outra desinteressada. Somente o mandamento pode decidir pela segunda em detrimento da primeira”. (RICOEUR, 1993, p. 32).

Diferentemente da prosa da justiça, na poesia do amor, as palavras-chaves sofrem amplificações de sentido, assimilações inesperadas e interconexões inéditas. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 16). Desse modo, a primeira resistência que o amor impõe à análise ética do método analítico diz respeito à clarificação conceitual. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 16).

A segunda resistência ao método analítico é sobre a possibilidade lógica de um mandamento ordenar o amor. É um verdadeiro absurdo, um escândalo e uma completa falta de sentido ordenar um sentimento. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 17). Essa estranha natureza revela que o imperativo que ordena o amor, no plano dos atos do discurso, não pode possuir a mesma força ilocucionária que as ordens que buscam a obediência. E, desse modo, o mandamento do amor também não pode possuir a mesma natureza coercitiva do imperativo categórico.<sup>211</sup>

Se a conotação imperativa do novo mandamento não pode ser tomada na mesma acepção do imperativo categórico, então, em que sentido ela deve ser compreendida? (Cf. RICOEUR, 1993, p. 18). Ricoeur entende que o imperativo possui um uso anômalo, ou seja, não pode ser compreendido ao pé da letra, e sim em sentido figurado. Não sendo a compreensão *ipsis literis*, em que sentido então a deveríamos tomar? A saída que resta é tomar o imperativo no contexto dos louvores, dos hinos e das bênçãos, ou seja, “devemos falar [aqui] de um uso poético do imperativo”. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 18). E é exatamente dessa “distância do que acabo de chamar o uso poético do mandamento e o mandamento, no sentido propriamente moral do termo, é de onde partirá nossa tentativa dialética centrada na segunda parte no tema da economia do dom”. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 19).

Antes de entrar na dialética entre o amor e justiça, Ricoeur enfatiza o poder de metaforização que se vincula às expressões do amor como sendo a terceira característica rara e estranha. Ao que tudo indica, a distinção estática entre o amor cristão e o amor erótico e a separação radical imposta entre ambos os termos por uma abordagem analítica deve ser abandonada frente ao poder metafórico do *eros* dizer o *ágape*. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 21). Nesse ponto, Ricoeur recorre à contribuição de Max Scheler, na obra *Pour une phénoménologie des sentiments de sympathie, d'amour et de haine*. Nessa obra, Scheler recorre à imagem de um

---

<sup>211</sup> Encontramos, na obra *O Percurso do Reconhecimento*, a tematização dos traços característicos do amor e da justiça e a dinâmica relação entre essas duas ideias que já vimos ao abordarmos a dialética entre o amor e a justiça. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 236).

campo de gravitação, de um espiral ascendente e descendente, que, no plano da linguagem, corresponde ao processo de metaforização. É “graças a esse processo que o amor erótico pode significar mais que a si mesmo e apontar outras qualidades do amor”. (RICOEUR, 1993, p. 21). Com isso, Ricoeur (1993, p. 19) busca recuperar o sentido do amor como afeto sem correr o risco de que sua abordagem possa cair em sentimentalismos.

No que se refere à justiça, o filósofo a distingue entre a prática judicial e os princípios de justiça. A prática judicial é uma dimensão do agir comunicativo que envolve o aparato judicial no qual, diferentemente do amor, se pode argumentar, confrontar razões plausíveis e, enfim, empregar todo o poder argumentativo das partes e do julgador no uso dialógico da linguagem em um tribunal. Nesse sentido, o aparato jurídico é composto de um conjunto de leis escritas, tribunais de justiça, investidos da função de ditar direitos, juízes, considerados independentes e imparciais e encarregados de aplicar a sentença justa em uma circunstância particular. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 22).

Já os princípios de justiça estão no nível da ideia ou do ideal de justiça, em que a fronteira com o amor é menos sensível de ser traçada. Nessa dimensão, “as características distintivas resultam da identificação quase completa da justiça com a justiça distributiva”. (RICOEUR, 1993, p. 23). Nesse âmbito, a força da representação da sociedade como um sistema de distribuição é que evita a armadilha dual do holismo, que tende a conceber a sociedade como uma entidade diferente dos membros que a compõe ou reduzi-la à soma de indivíduos e suas interações. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 24). Na concepção distributiva, a sociedade não existe sem os indivíduos, tampouco os indivíduos possuiriam lugares na sociedade, ou seja, na vida social sem as regras de distribuição. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 24). Nesse ponto é que surge a justiça enquanto virtude das instituições estabelecendo as regras de distribuição. A fórmula mais geral da justiça, em uma situação de distribuição, consiste em *suum cuique tribuere* — dar a cada um o que é seu —, de modo que o critério que requer a ligação entre a igualdade e a justiça, para que esta possa ser considerada virtuosa, foi buscado por todos os moralistas desde Aristóteles. Segundo o filósofo francês, no plano judicial, essa questão é de fácil solução, pois, para resolvê-la, basta tratar de modo semelhante os casos semelhantes o que dá base ao princípio de igualdade de todos perante a lei. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 24).

O problema que emerge nesse ponto relaciona-se às divisões desiguais em matérias de méritos com relação a benefícios, propriedades, autoridade e responsabilidades. O francês cita Aristóteles, o qual, já havia pensado essa questão ao distingui-la da igualdade aritmética e considerá-la como uma igualdade proporcional à contribuição social das partes envolvidas na distribuição. Rawls, por sua vez, busca salvar a equação entre justiça e igualdade nas distribuições desiguais com base na exigência de que seja maximizada a parte mínima, ou melhor e mais completo, que o aumento das vantagens das partes mais favorecidas sejam compensada pela desvantagem das partes menos favorecidas. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 24). Segundo Ricoeur (1993, p. 25), maximizar a parte mínima “é a versão moderna do conceito de justiça proporcional recebido de Aristóteles”.

Assim, a igualdade aritmética de direitos e a igualdade proporcional de vantagens ponderada pela igualdade de oportunidades é uma fonte de coesão social ao manter a salvo o conceito de distribuição e de igualdade enquanto dois pilares fundamentais da ideia de justiça. Desse modo, “o conceito de distribuição, tomado em sua mais ampla acepção, confere uma base moral à prática social da justiça [...] enquanto regulação de conflitos”. (RICOEUR, 1993, p. 25).

Contudo, a coesão social, fruto do sentimento de dependência mútua e de mútuo endividamento, fica evanescida, na teoria de Rawls, diante da proeminência do mútuo desinteresse do interesse desinteressado. Como mencionamos no final do capítulo anterior, o interesse desinteressado dos contratantes, na situação hipotética do contrato original de Rawls, impede a ideia de justiça elevar-se ao nível de um reconhecimento verdadeiro. Nesse sentido, pode-se dizer que, da mesma maneira que a regra de ouro, deixada a si mesma, se rebaixa à categoria de máxima utilitária, a regra de justiça tende a subordinar a cooperação à competência, e, inclusive, a esperar dos interesses rivais em equilíbrio o simulacro da cooperação. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 32). Por isso, na esfera na justiça é impossível desenvolver a ideia de endividamento mútuo e de solidariedade. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 26). Assim sendo, “as ideias de reconhecimento, de solidariedade, e de endividamento mútuo somente podem ser percebidas como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça”. (RICOEUR, 1993, p. 26).

Antes de adentrarmos na ponte lançada por Ricoeur (1993, p. 26; 2006, p. 238) entre a poética do amor e a prosa da justiça, mencionaremos sucintamente o público originariamente alvo dessa conferência, bem como trataremos das relações

entre a Política, a Ética e o Direito para, em um segundo momento, elucidarmos que, em certo sentido, a dialética operada entre o amor e a justiça pode ser estendida também para o campo da ética, uma vez que esta é a base tácita do Direito. Além disso, segundo Ricoeur (1993, p. 27), a economia do dom transborda em todos os lugares a ética, de modo que é essa dimensão ética da economia do dom que queremos explorar aqui.

Embora a discussão acerca da dialética entre o amor e a justiça seja direcionada aos operadores do Direito, não deixamos de perceber, nesse escrito de Ricoeur, a importância do amor, inclusive para a dimensão ética do agir humano. Assim, muito embora Ricoeur não estabeleça diretamente uma dialética com sua perspectiva ética, esta encontra-se tacitamente já no senso ético de igualdade, pressuposto fundacional da teoria da justiça de John Rawls, que é o modelo defendido e também muito criticado por Ricoeur.

Além disso, para Ricoeur, não há uma separação radical e nem mesmo uma fronteira tênue entre as esferas do Direito e da Ética e mesmo da Política, e sim uma imbricação entre essas esferas do agir humano, de tal modo que, embora compartilhem aspectos importantes, não correm o risco de se perderem umas nas outras. Em outras palavras, essas perspectivas do agir humano são autônomas, porém, não independentes. Há uma interdependência, de tal modo que é bem possível que leitores de Ricoeur interpretem a pequena ética como uma filosofia política, uma filosofia do direito, ou como o próprio nome sugere, uma ética estrito senso.

Apesar de apontarmos essa complexidade, não entraremos profundamente na análise dessa problemática por não dizer respeito ao nosso objeto de estudo, contudo, esclarecemos sucintamente que a visão de Ricoeur, a respeito do agir humano, consiste em uma visão não fragmentada, de modo que, se assim podemos dizer, o princípio fundante de sua ética, de sua filosofia jurídica e de sua filosofia política, consiste em um único que é “desejo de viver bem com e para os outros nas instituições justas”. Nesse sentido, esse princípio possui basicamente três componentes. P primeiro, ou seja, o desejo de viver bem consiste no componente ético; o segundo, que se refere ao viver com e para os outros, é o componente político, e o terceiro e último, nitidamente, trata do componente jurídico, uma vez que

liga os dois primeiros às instituições justas.<sup>212</sup> Desse modo, Ricoeur parece endossar a crítica de Hegel à teoria kantiana de uma moral abstrata, uma vez que a ética deve desenvolver-se no terreno concreto das ações humanas em geral<sup>213</sup>.

Assim sendo, podemos pensar que o amor não é um elemento apenas importante para a esfera jurídica, mas um componente essencial para a esfera do agir humano como um todo. Desse modo, nos serviremos dos ganhos obtidos mediante a dialética realizada, pelo autor, entre o amor e a justiça para, na medida do possível, sem sermos subversivos ao texto, ampliarmos os benefícios proporcionados à esfera jurídica também ao campo da ética.

O próprio Ricoeur (1993, p. 63) dá margem a essa interpretação, na medida em que, no texto *Entre a filosofia e a teologia: a regra de ouro em questão*<sup>214</sup>, afirma que é “a lógica da equivalência que governa a moral quotidiana”. Ademais, se se quiser pensar a justiça como a virtude das instituições é no senso ético que se deve buscá-la, de modo a equivalê-la com a igualdade.<sup>215</sup>

Como sabemos é essa mesma lógica da equivalência sob a forma da regra de ouro que serve de base para o Direito. Ademais, nesse mesmo texto, Ricoeur (1993, p. 57) sustenta que a regra de ouro é também o ponto de encontro e de confrontação entre a filosofia e a teologia. Nesse sentido, Ricoeur assegura que o imperativo categórico não é nada mais do que a continuação da regra de ouro na perspectiva da moral kantiana. Por outro lado, é também a partir da regra de ouro que o teólogo chega à economia do dom. Desse modo, a regra de ouro consiste no núcleo, ou como diz Ricoeur (1993, p. 60), na “fórmula de base” sobre a qual pode se dar uma dupla interpretação, podendo se bifurcar na perspectiva moral ou na direção da lógica da superabundância na perspectiva teológica. Dessa forma, segundo Ricoeur (1993, p. 57), “a regra de ouro expressa de maneira intuitiva a convicção moral mais fundamental”. Ademais, o teólogo, ao situar a regra de ouro na

---

<sup>212</sup> Vale dizer que, na esteira de Rawls, Ricoeur considera a justiça como a virtude das instituições.

<sup>213</sup> Em termos imagéticos, pode-se pensar que, no pensamento ricoeuriano, enquanto perspectivas, se as figuras dos círculos concêntricos e dos círculos secantes forem associadas, pode-se ilustrar melhor as imbricações ou os entrelaçamentos de diversas dimensão do agir humano no âmbito da práxis em geral. Por outro lado, a imagem dos círculos separados podem certamente ilustrar o positivismo de Hans Kelsen. Mesmo dada toda a fecundidade das figuras geométricas auxiliarem na compreensão do agir humano como um todo na filosofia ricoeuriana, deixaremos, por questões de foco e tempo, para explorar esse potencial em outra ocasião.

<sup>214</sup> Texto proferido na conferência ministrada pela ocasião dos 450 anos de fundação da universidade protestante de Estrasburgo e publicado, originalmente, na *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, v. 69, n. 1, p. 3-9, 1989.

perspectiva de uma economia do dom, terá que propor uma nova lógica, a saber, a lógica da superabundância em contraponto com “a lógica da equivalência característica de nossa ideia mais elevada de justiça”. (RICOEUR, 1993, p. 57). Resta saber como é possível relacionar essas lógicas em princípio tão diferentes.

Na esfera jurídica, a regra de ouro se aproxima da lei de talião — *jus talionis*<sup>216</sup> —, do olho por olho e do dente por dente, na codificação das penalidades, ao passo que, na esfera moral, em certo sentido, a exigência de universalidade funciona como um princípio amplo para as ações morais em geral, mas nada diz acerca dos casos específicos, ou seja, sobre o que devemos fazer aqui e agora. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 15). Daí a necessidade de recorrer ao fundo ético, seja pela inadequabilidade, seja da esfera da legalidade, por correr o risco de se converter em mero legalismo e se distanciar do senso de justiça, seja do princípio da moralidade, que pode se reduzir a um melancólico dever e se afastar do senso de ética que lhe é primordial.

Com relação ao campo da moralidade, a formulação do imperativo categórico leva às últimas consequências o processo de purificação da regra de ouro. Segundo Ricoeur, Kant achava que a regra de ouro era imperfeitamente formal por permitir, em sua formulação, a presença de desejos. Desse modo, todo o trabalho de Kant foi elaborar um procedimento que permitiu aperfeiçoar a regra de ouro, na medida em que esta foi depurada de todo tipo de sentimentos.<sup>217</sup> Já com relação à esfera do Direito, vale dizer que a regra de justiça “pode ser considerada como uma reformulação em termos formais da Regra de Ouro”. (RICOEUR, 1993, p. 30).

No plano teológico, por sua vez, a continuação da regra de ouro revela intrinsecamente uma dialética sutil ao exigir amor aos inimigos.<sup>218</sup> (Cf. RICOEUR, 1993, p. 58). Todo o problema, aqui, passa a ser acerca da possibilidade de se ordenar um sentimento, uma vez que isso é, a princípio, um contrassenso. Ademais,

---

<sup>215</sup> Segundo Ricoeur (2006, p. 238), “desde Aristóteles, os moralistas enfatizam o vínculo entre o justo assim definido e o igual”.

<sup>216</sup> Para Ricoeur (1993, p. 29), a lei de talião “é a expressão mais rudimentar da lógica de equivalência e de seu corolário, a regra de reciprocidade”.

<sup>217</sup> Ricoeur (1993, p. 30), na nota n. 11, elucida que “um certo formalismo apareceria na Regra de Ouro. Não é dito o que se amaria ou o que se odiaria que os seja feito; não obstante, esse formalismo é imperfeito na medida mesma em que segue fazendo referência a sentimentos, amor e ódio, que Kant colocaria ao lado do desejo “patológico”.

<sup>218</sup> Vale dizer, segundo Ricoeur (1993, p. 27), “o mandamento de amar os inimigos não se sustenta por si mesmo: é a expressão supraética de uma ampla economia do dom e que tem outros modos de expressão que essa reivindicação do homem para a ação”. Desenvolveremos ainda nesse capítulo o reconhecimento como uma forma de expressão da economia do dom.

o mandamento novo que exige o amor aos inimigos parece subverter a exigência de reciprocidade da regra de ouro, de modo que esta, ao que parece, poderia perder a sua legitimidade. Como se pode ver, há uma incompatibilidade de princípios baseados em modelos “lógicos” diametralmente opostos. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 29). Não obstante, Ricoeur não retira as duas lógicas incompatíveis de seus polos opostos e as coloca em rota de colisão.<sup>219</sup> Pelo contrário, mantém as polaridades destas, considerando que ambas são direcionadas à esfera da ação, e é aí que devem surtir efeito. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 26). Além disso, são igualmente importantes, de modo que uma não pode ser utilizada para suprimir a outra.<sup>220</sup> Nesse ponto, a saída do dilema consiste em abrir um canal não somente possível, mas necessário de uma ordem que, em razão de seu estatuto supraético, apenas acessa a esfera da ética ao preço de comportamentos paradóxicos e extremos.<sup>221</sup> (Cf. RICOEUR, 1993, p. 31). Desse modo, ele “vê no mandamento de amar um corretivo supramoral mais que um substituto da regra de ouro”. (RICOEUR, 1993, p. 63). Além disso, “que lei penal e em geral que regra de justiça poderia ser extraída de uma máxima que viesse a erigir a não equivalência em regra geral?” (RICOEUR, 1993, p. 31). A supressão, nesse contexto, seria não da regra, e sim de uma interpretação negativa e até mesmo perversa da regra de ouro. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 31-32). Assim, tratar-se-ia de uma conversão do sentido meramente interessado — semelhante às trocas mercantis, do *do ut des*<sup>222</sup>, ou a lei de talião, do olho por olho e do dente por dente — para um sentido de acolhida do outro expresso no princípio de que “porque te há sido doado, doe também”. (RICOEUR, 1993, p. 63). Aqui, a lógica da superabundância ilumina a norma de reciprocidade, que torna o relacionamento humano livre de se reduzir a um contrato oneroso bilateral, ainda que este último seja sumamente importante e não possa ser abolido de parte das relações humanas que deles necessitam como as ações comerciais em geral.

O novo mandamento, ou seja, de amar também os inimigos, devido às suas consequências excessivas e paradóxicas, poderia, por sua vez, ser interpretado

---

<sup>219</sup> A esse respeito, Ricoeur (1993, p. 29) pensa que a conciliação entre a lógica da equivalência, ilustrada pela regra de ouro, e a lógica da superabundância, encarnada pelo novo mandamento, se torna quase impossível se se situar uma ao lado da outra.

<sup>220</sup> Segundo Ricoeur (1993, p. 31), “a ordem de amar não abole a regra de ouro senão que a reinterpreta no sentido da generosidade”.

<sup>221</sup> Ricoeur (1993, p. 3) cita como exemplo de comportamentos paradóxicos e extremos os mandamentos de amar os inimigos, fazer o bem aos que nos odeiam etc.

<sup>222</sup> Termo latino que significa que eu cedo qualquer coisa para que o outro me dê algo em troca.



como uma espécie de covardia não fosse também a mediação da regra de ouro. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 31; 64). Desse modo, “para não se converter em algo não moral, isto é, em algo imoral, o mandamento deve reinterpretar a *Regra de Ouro* e, fazendo isso, ser também reinterpretado por ela”. (RICOEUR, 1993, p. 64). Trata-se, aqui, de considerar, em termos dialéticos, a tensão entre a unilateralidade do amor, a bilateralidade da justiça e a interpretação de um nos termos do outro. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 64). Com isso, esse trabalho mútuo de reinterpretação nunca deixa o pensamento em repouso, de modo que as reinterpretações nunca se findam. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 64). Essa dialética, além de consistir em uma espécie de errante busca e de ampliação de sentidos, “é também um trabalho prático”. (RICOEUR, 1993, p. 64), de modo que “as aplicações dessa dialética na vida quotidiana no plano individual, no plano jurídico, no plano social e político, são inumeráveis e perfeitamente *praticáveis*<sup>223</sup>”. (RICOEUR, 1993, p. 64). Ademais, a tensão mantida entre as reivindicações distintas e, às vezes, opostas, pode ser a ocasião para a invenção de comportamentos responsáveis. (RICOEUR, 1993, p. 26). Desse modo, é “somente no juízo moral em situação onde o equilíbrio instável pode ser instaurado e protegido”. (RICOEUR, 1993, p. 33). Além disso, “a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementário de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos — código penal e código de justiça social —, constitui uma tarefa perfeitamente razoável, ainda que difícil e interminável”. (RICOEUR, 1993, p. 34; 64-65).

Desse modo, a “*Regra de Ouro* se encontra assim situada de maneira *concreta* no coração de um conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si mesmo”. (Cf. RICOEUR, 1993, p. 65). E, dependendo da interpretação prática que se dê a ela, seu sentido pode oscilar entre doar gratuitamente ou exigir algo como moeda de troca.<sup>224</sup> Com isso, no campo do amor, a ausência de medida é a boa medida, de modo que a superabundância se converte, na verdade, oculta da equivalência e a repetição da regra não é mais uma mera redundância, e sim uma transfiguração.<sup>225</sup> (Cf. RICOEUR, 1993, p. 65).

---

<sup>223</sup> Ricoeur (2006) acrescenta o termo competência enquanto manifestação da dialética entre amor e justiça ao mesmo mundo da ação a que ambas as ideias estão direcionadas. Segundo o autor, “a ocasião privilegiada desse confronto é precisamente o dom”. (RICOEUR, 2006, p. 238).

<sup>224</sup> Nos referimos, aqui, ao dando que se recebe não do evangelho, mas da política contemporânea brasileira, conhecida pelo princípio do toma lá da cá.

<sup>225</sup> Sugerimos, nesse ponto, que a ponte “lançada” por Ricoeur é uma espécie de pinguela, dada a instabilidade desta. Com isso, pensamos não contrariar o autor em seu objetivo ou corrigir o que ele

## 6.2 RECONHECIMENTO SIMBÓLICO NA ECONOMIA DO DOM

Hegel propôs a substituição do medo da morte violenta, isto é, da luta pela sobrevivência de Hobbes, pela luta por reconhecimento. Ricoeur (2006, p. 233), por sua vez, sustenta a tese de que o sentido e ressignificação de todas as lutas — seja pela sobrevivência, seja pelo conhecimento — devem ser buscados nas experiências pacificadas do reconhecimento mútuo nos estados de paz. A ideia consiste em subtrair da figura do mútuo reconhecimento a ordem jurídica e mercantil, de modo que o reconhecimento possa emergir em sua forma “pura” por meio de mediações simbólicas. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 234). Para Ricoeur (2006, p. 233), o caráter excepcional dessas experiências de estados de paz “longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela de luta”.

A tentativa, aqui, é de se esquivar da lógica da reciprocidade que é, por assim dizer, o princípio das trocas mercantis e a base fundamental do reconhecimento no plano jurídico. Esse reconhecimento jurídico, como vimos no item anterior, estaria muito aquém do verdadeiro reconhecimento, de modo que a mutualidade no reconhecimento simbólico emerge como a única saída para se poder pensar, sob outra “lógica”, a possibilidade de um reconhecimento autêntico.

Nesse contexto, emerge uma questão pelo fato de os estados de paz, em nossa cultura, serem conhecidos sob a denominação grega original *philia* — no sentido aristotélico —, *éros* — no sentido platônico — e *ágape* — no sentido bíblico e pós-bíblico. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 234). Todo o problema emerge porque o terceiro estado de paz, sob a denominação de *ágape* — que será a figura central da preocupação de Ricoeur — não parece exigir a reciprocidade. Em outras palavras, a *ágape* consiste em uma via de mão única, de modo a fissurar a corrente bidirecional do reconhecimento recíproco já no ponto de partida. Assim sendo, se, por um lado, a *ágape* se contrapõe à prioridade do interesse próprio recíproco, nas trocas mercantis e no campo jurídico, por outro, ela insere um paradoxo no coração da mutualidade. Desse modo, a “*ágape* parece refutar por antecipação a ideia de reconhecimento

---

disse, mas tão somente enfatizarmos a instabilidade e, por que não, a precariedade de tal dialética entre o Direito e o amor na invenção de novos comportamentos morais adequados às singularidades dos casos. Vale assinalar que Ricoeur (2006, p. 238) se referiu à necessidade de se lançar uma ponte entre o amor e a justiça na obra homônima, a saber, *Amor e Justiça*, e também em *Percurso do reconhecimento*.

mútuo na medida em que a prática generosa do dom, ao menos em sua forma 'pura', não requer nem espera uma dádiva em retribuição". (RICOEUR, 2006, p. 234).

Longe de abandonar o caráter unilateral da generosidade da *ágape*, a princípio, aparentemente inútil para se pensar as trocas simbólicas que são, em certo sentido, também bilaterais, o filósofo francês o utiliza como antídoto para impedir que a mutualidade seja reduzida à mera lógica de reciprocidade. Desse modo, "a unilateralidade da *ágape* será habilitada a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade". (RICOEUR, 2006, p. 234). Diante da impossibilidade de se pensar a mutualidade a partir da *ágape*, a questão que resta é a de como elucidar a possibilidade de um reconhecimento mútuo mediante trocas simbólicas que, em essência, não podem estar fundadas na exigência de reciprocidade.

Como vimos, o recurso a um estado de paz para se poder pensar a mutualidade, por assim dizer, em sua forma pura, é onde Ricoeur vai buscar subsídios para desenvolver sua tese, por sinal muito semelhante<sup>226</sup> à de Marcel Henaff, na obra *Le prix de la vérité*. Nesse sentido, Ricoeur recorreu à contribuição de sociólogos, antropólogos-etnólogos e filósofos como, por exemplo, o próprio Henaff, Luc Boltanski, Hannah Arendt, Marcel Mauss entre outros.

Boltanski trata do amor e da justiça enquanto comportamentos dentro dos parâmetros da sociologia da ação. A abordagem do sociólogo manteve a oposição entre "a luta sob o signo da justiça e a trilogia dos estados de paz, da qual a *ágape* [como mencionada anteriormente] é aqui afigura privilegiada". (RICOEUR, 2006, p. 234). Nesse sentido, a "a justiça não esgota a questão da interrupção da disputa aberta pela violência e reaberta pela vingança". (RICOEUR, 2006, p. 235). Desse modo, o resíduo de ressentimentos, mesmo após o esgotamento de todos os recursos, é uma fagulha explosiva para toda espécie de revanchismos. Assim, apenas a *ágape*, ao ignorar a equivalência, a comparação e o cálculo e nutrir a paz, à medida que interrompe por completo a disputa ao quebrar a cadeia de reciprocidade, parece estar credenciada, ainda que com ressalvas, como um possível critério dos estados de paz (Cf. RICOEUR, 2006, p. 235). Ou seja, se, por

---

<sup>226</sup> Advertimos que foi o próprio Ricoeur que reconheceu semelhanças entre a sua e a tese de Henaff. Ademais, não temos a pretensão e nem vislumbramos o desenvolvimento de um estudo comparativo a esse respeito no horizonte de nossos planos de pesquisa.

um lado, a *ágape*, a princípio, dificulta pensar a mutualidade, por outro, ela interrompe por completo a cadeia de violência que impossibilitaria um estado de paz no qual o dom, por assim dizer, poderia ser vislumbrado em sua pureza.

Importa dizer que, ao não levar em conta a necessidade do contradom e a equivalência, isso não significa afirmar que a *ágape* “ignore a relação com o outro, como demonstram o discurso sobre o próximo e sobre o inimigo”. (RICOEUR, 2006, p. 235). Na *ágape*, a relação interpessoal busca, aparentemente, a equivalência, mas uma equivalência diferente, uma vez que é isenta de julgamentos, de cálculos e de medidas. No contexto da despreocupação com o julgamento não se exige o cálculo e, sem o cálculo, cai preocupação com a revanche. Assim, a feliz expressão de Hannah Arendt, citada por Ricoeur (2006, p. 235), elucida com precisão que o esquecimento das ofensas “não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em ‘deixá-las ir’”. Contudo, nesse contexto do perdão, deve-se compreender, em termos reativos, a inatividade da *ágape* não como uma indiferença ao próximo, mas, no sentido de que, por sua própria natureza, distintamente do plano jurídico, a justificação lhe é estranha. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 236).

Embora não se justifique, a *ágape* não é muda e, portanto se comunica “por mais estranhas que sejam as suas expressões”. (RICOEUR, 2006, p. 236). Ademais, a fala da *ágape*, por mais inabitual que possa parecer, se doa, sob a forma de louvor, à compreensão do homem comum. Além de que, segundo Ricoeur (2006, p. 236), ao parafrasear Charles Taylor, “o louvor é uma ‘avaliação forte’ emitida sob o modo do canto”. Nesse contexto, como pode se perceber, não se pode abordar linearmente o amor, uma vez que ele se esquia de uma abordagem direta. Desse modo, não parece haver dúvidas de que a solução mais fecunda para se compreender os paradoxos do amor consiste na via da poesia e da metáfora. Nesse ponto, para evitarmos redundâncias desnecessárias, remetemos o leitor às páginas iniciais do presente capítulo, que trata, entre outras coisas, da complexidade da linguagem do amor.

Contudo, não deixamos de assinalar que os discursos do amor, como os da tragédia, parecem ter um efeito semelhante quanto ao aspecto de desorientar quem os ouve. Especificamente, com relação à *ágape*, cumpre dizer que as parábolas e os exemplos extravagantes que a expressam desorientam o ouvinte sem garantia

nenhuma de reorientá-los.<sup>227</sup> (Cf. RICOEUR, 2006, p. 236). Devido a esse caráter inabitual, a maior dificuldade em compreender o estatuto do amor se dá devido ao seu caráter extravagante e paradoxal, sem correr o risco de se cair na ficção e/ou na hipocrisia. Todo o problema passa a ser evitar que o amor não se reduza a uma utopia vazia e inaplicável e que, por isso, não passe de uma mera ficção. A solução, nesse contexto, de acordo com Ricoeur (2006, p. 236) está em buscar, na dialética entre o amor e justiça, “a prova de credibilidade do discurso da *ágape*”, a qual, já abordamos no item 6.1 da nossa tese.

Cabe salientar que diferentemente da excêntrica natureza do amor expressa na característica de possuir o desejo na forma invertida, ou seja, em vez de ser egoísta no sentido de buscar prioritariamente a realização de seus objetos, a *ágape* se caracteriza pelo movimento contrário do desejo de doar. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 238).

Em um mundo em que tudo aparentemente tem seu preço, ou seja, tudo se converte em economia de mercado, inclusive o próprio dinheiro, o dom ainda subsiste por intermédio dos códigos sociais que regem as relações entre o dom e o contradom. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 238). Nesse sentido, o homem da *ágape*, embora se encontre imerso em um mundo de cálculos e de medidas de equivalência, “ele é incapaz de comportamentos de justificação”. (RICOEUR, 2006, p. 238).

Ao comentar a figura do idiota, Mychkin, da obra de Dostoiévski, Ricoeur lembra que o romancista atribuía à sua personagem a inteligência de ir além da justiça em todos os lugares de disputa e contestação. Desse modo, Mychkin muito mais que agir com justiça, agia com justeza, de modo que “a sua ação é sempre a que é adequada sem se desviar da regra geral”.<sup>228</sup> (RICOEUR, 2006, p. 238). Contudo, vale dizer que a *ágape* perdeu a “pureza” que a exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência”. (RICOEUR, 2006, p. 239). A partir dessa distinção, Ricoeur adiciona um grau inédito de dificuldade ao assegurar, na esteira de Boltanski, que o homem, nas situações concretas da vida, pode oscilar seu comportamento, de modo agir conforme a economia do dom ou a economia de mercado. Curiosamente, ao mesmo tempo que

---

<sup>227</sup> No que se refere à tragédia, pode-se dizer que, depois de desorientar o agente, ela cumpriu sua função. Caberá ao agente buscar sua reorientação em outras fontes como, por exemplo, a ética.

<sup>228</sup> Isso seria o ideal do imperativo categórico quando aplicado por um homem bem experimentado.

as oscilações entre esses regimes diferentes são as chaves dos paradoxos, essas mesmas oscilações podem fazer parte da solução destes em termos de reconhecimento mútuo. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 239).

No próximo item de nossa tese, abordaremos os paradoxos envolvidos ao pensarmos sobre a economia do dom. Para resolver essa questão, a lógica da reciprocidade se apresentou infértil, e o *ágape* até aqui se mostrou insuficiente, de modo que resta-nos saber qual seria a saída desse embaraço, se é que há uma. O dom, em si, não seria o problema, uma vez que a *ágape* já o teria ilustrado suficientemente. O problema que resta é como assegurar o contradom sem ressuscitar a regra de reciprocidade, ou, em outros termos, como assegurar uma mutualidade no domínio da *ágape*, que é, por assim dizer, uma via de mão única. Se retrocedermos à regra de reciprocidade, caímos na economia de mercado e aniquilamos com a mutualidade; se dermos um passo em direção à *ágape*, estagnamos no dom sem podermos avançar ao contradom. O certo mesmo é que, até aqui, pudemos vislumbrar a possibilidade de um outro regime sem sabermos ao certo se e como ele é possível.<sup>229</sup>

### 6.3 A ECONOMIA DO DOM: O DOM E O CONTRADOM ENQUANTO PARADOXOS

A economia do dom, segundo David Hall (2007, p. 144), na obra *Paul Ricoeur and the poetic imperative*, é uma expressão enigmática, uma vez que, segundo esse autor, é difícil, ao nível de uma reflexão geral, pensar na união da ideia de economia com a ideia de dom,<sup>230</sup> uma vez que parecem se tratar de elementos opostos nas práticas sociais. Desse modo, a questão que emerge é saber o que queria dizer Ricoeur com a expressão *economia do dom*. Para elucidar a estranha união desses termos opostos em uma única expressão, recorreremos à clássica definição de economia, de Adam Smith (apud HALL, 2007, p. 144), segundo a qual

não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro, ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração a seu próprio interesse. Nos dirigimos não a seu sentimento de humanidade mas

---

<sup>229</sup> O texto de Ricoeur dá a entender que a economia do dom é real, faltando ao pensador apenas mostrar as condições sobre as quais unicamente ele é possível. Ao falar da economia do dom, Ricoeur (2006, p. 238) deixa claro que “[...] o dom ainda está presente em nossas sociedades[...]”.

<sup>230</sup> “At the level of general reflection, it is at least difficult to think the idea of ‘economy’ and ‘gift’ together”.

sim a seu amor-próprio, e nunca falamos a eles de nossas necessidades mas sim de suas vantagens.<sup>231</sup>

Por outro lado, o dom, segundo Hall (2007, p. 144), “é uma coisa completamente diferente. O dom é uma coisa que é dada aos outros por pura generosidade, sem qualquer interesse no retorno”. Ademais, para esse crítico, “idealmente, é precisamente da benevolência do doador que o presente é oferecido” (HALL, 2007, p. 144). E, além disso, continua Hall (2007, p. 144), “intuitivamente, a economia e o dom têm pouco em comum e, de fato, parecem diametralmente opostos”.<sup>232</sup>

Contudo, para Hall, essa oposição é considerada falsa desde a publicação do estudo antropológico do dom, de Marcel Mauss, que tornou difícil, se não impossível, pensar os termos economia e dom separadamente. Mauss, segundo Hall (2007, p. 144), “argumenta que não é o caso em que o dom e a economia são diametricamente opostos como se pode supor”.<sup>233</sup> Na verdade, a ideia de Mauss, ao imergir na cultura maori da Nova Zelândia, é de que os sistema de trocas mútuas dos dons, pelos nativos, precede e é a base do moderno e abstrato sistema econômico de mercado, ou, como se diz resumidamente, da economia de mercado. (Cf. HALL, 2007, p. 144-145).

Segundo Hall (2007, p. 145), “mais profundamente, Pierre Bourdieu sugere que dom e economia são exemplos de práticas sociais através das quais os sistemas de dominação/autoridade são estabelecidos e mantidos”.<sup>234</sup> Em outras palavras, troca de presentes e livre circulação de mercadorias são práticas econômicas em sentido lato. Ambas são empregadas “para conquistar uma parte das coisas materiais e/ou capital simbólico que melhora a posição na hierarquia social dada”.<sup>235</sup> (HALL, 2007, p. 145).

---

<sup>231</sup> “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address our selves not to their humanity but from their self-love, and never talk to them of our necessities but of their advantages”.

<sup>232</sup> “A gift, on the other hand, is something quite different. A gift is something that is given to another out of generosity, without an interest in return. Ideally, it is precisely out of the benevolence of the giver that gift is proffered. Intuitively, economy and gift have little in common and, in fact, seem diametrically opposed”.

<sup>233</sup> “Mauss argued that it is not the case that gift and economy are diametrically opposed, as one might suppose”.

<sup>234</sup> “More pointedly still, Pierre Bourdieu suggest that gift and economy are both examples of social practices through which systems of dominations/authority are established and maintained”.

<sup>235</sup> “Both are employed to garner a share of the material and/or symbolic capital that improves one's lot in the given social hierarchy”.

No outro extremo do espectro estão aqueles que se opõem à conexão feita entre o dom e a economia. Jacques Derrida estava entre os críticos mais agudos de Mauss a esse respeito. Derrida, na interpretação de Hall, não assegura que o dom não esteja relacionado com a troca, mas insiste que o grande *insight* de Mauss, ou seja, a relação entre dom e economia, é uma relação mutuamente exclusiva, ou seja, não se pode tratar do dom sem falar na economia e vice-versa. Contudo, é o dom que acaba por interromper a cadeia da economia, uma vez que o advento de um presente impede o cálculo do retorno, o que impossibilita a economia.<sup>236</sup> (Cf. HALL, 2007, p. 145). Desse modo, “o presente é o irreduzível (e impossível) outro da economia, fundamentalmente um fenômeno aeconômico”.<sup>237</sup> (HALL, 2007, p. 145).

No entendimento de Hall, Jean-Luc Marion, assim como Derrida, preserva o dom de sua imersão na economia, contudo, Marion diverge de Derrida, na medida em que não o reduz ao impossível da economia. A ideia de Marion, em linhas gerais, consiste em assegurar ao dom uma espécie de desconexão com a realidade da economia sem, contudo, interrompê-la. Trata-se de uma manifestação fenomenológica pura do dom, de modo a caracterizá-lo intrinsecamente em sua imanência, e não mediante elementos extrínsecos e transcendentos. Contudo, admite Hall (2007, p. 145) que, em outros lugares, Marion caracteriza o advento do dom em termos explicitamente teológicos, argumentando que o dom é um ato fundamental da caridade que se estende do divino, que é mais especialmente manifesto em uma hermenêutica eucarística. A eucaristia revela o dom divino do Cristo, manifestando o verdadeiro significado da palavra bíblica.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> “At the other end of the spectrum are those who oppose the connection made between gift and economy. Jacques Derrida was among the most vocal critics of Mauss and others in this regard. Derrida did not claim that the gift is unrelated to exchange; Mauss's great insight stands: gift and economy are related. But, he argued, they are related only as mutually exclusive concepts. ‘One cannot trait the gift, this goes without saying, without treating this relation to economy, even to money economy’. But is not the gift, if there is any, also that which interrupts economy? The advent of the gift, if such exists, interrupts the very possibility for a calculation of return, hence the possibility of economy”.

<sup>237</sup> “Gift stands as the irreducible (and impossible) other of economy, fundamentally an aneconomic phenomenon.

<sup>238</sup> “Like Derrida, Jean-Luc Marion seeks to preserve the gift from falling into economy, but without reducing it to the impossible other of economy. Marion argues that the gift can be disconnected from the horizon of economy relations once it is reduced to pure givenness, that is, through the triple phenomenological bracketing of givee, giver, and given object. Through this bracketing, the gift reveals itself, shows itself, as that which gives itself as gift. Once the gift is so understood within phenomenology of pure givenness, it becomes the principle mode of the appearance of all phenomena: ‘The exclusion of exchange and the reduction of transcendencies finally define the gift as purely immanent. Givenness characterizes it intrinsically, no longer extrinsically [...] This being done,



Nessa direção, segundo Hall, Calvin O. Schrag argumenta que o presente não é economia. No entanto, Schrag tenta estabelecer o dom e a economia em um relacionamento de transversalidade, que exhibe o sentido inter-relacionado de se deparar, se estender, ter contato sem ter absorção, ter convergência sem coincidência e unidade sem identidade estrita. O presente é o outro transcendente da economia que a invade, perturba e a reorienta. Como outro transcendente, o presente também está associado ao divino, argumenta Schrag.<sup>239</sup> (Cf. HALL, 2007, p. 145).

Dada toda a complexidade dos pontos de vista apresentados, Hall se questiona sobre o que Ricoeur queria dizer com a expressão economia do dom. Se a economia do dom é uma parte da economia essa frase se reduziria a uma mera tautologia ou no caso de o dom ser radicalmente (impossivelmente) econômico, então, a expressão seria um verdadeiro absurdo. O fato de Ricoeur ter apresentado a ideia com pouca explicação, como se não fosse problemática, torna sua presença ainda mais perturbadora.<sup>240</sup> (Cf. HALL, 2007, p. 146). Contudo, pondera Hall (2007, p. 146), que “há, no entanto, recursos no pensamento de Ricoeur que dão alguma perspectiva a essa estranha predicação de uma economia do dom”.<sup>241</sup>

O primeiro lugar, segundo Hall, é que um recurso, para compreender essa estranha expressão, pode ser encontrado na teoria da metáfora de Ricoeur. Na compreensão de Ricoeur, a metáfora funciona como a base de uma predicação e se apresenta ao ouvinte/leitor como um absurdo ao nível literal da declaração; portanto,

---

we will observe a decisive point: the way in which the gift gives itself coincides exactly with the way in which the phenomenon shows itself". Elsewhere, Marion places the advent of the gift in the explicitly theological terms, arguing that the gift is a fundamental act of charity extending from the divine that is most especially manifest in a eucharistic hermeneutic. The eucharistic reveals the divine gift of the Christ by manifesting the true meaning of the biblical word: 'It alone allows the text to pass to its referent, recognized as the Word of the words [...] The Word intervenes in the Eucharist (in person, because only in this way does he manifest and perform his filiation) to accomplish in this way the hermeneutic'".

<sup>239</sup> "In a similar way, Calvin O. Schrag argues that gift is other than economy. However, Schrag attempts to set gift and economy in a relationship of 'transversality', which 'exhibits the interrelated sense of lying across, extending over, contact without absorption, convergence without coincidence, and unity without strict identity'. The gift is the transcendent other of economy which breaks in, disrupts, and reorients it. As transcendent other, the gift is also associated with the divine, Schrag argues".

<sup>240</sup> "Given the complexity of these viewpoints, what could Ricoeur possibly have meant by the phrase economy of the gift? He was hardly unaware of the history of scholarship on the idea of the gift. Either the gift is of a piece with economy and 'economy of the gift' borders on tautology, or the gift is radically (impossibly) aneconomic and 'economy of the gift' is absurd. The fact that Ricoeur presented the idea with little explanation, as if were unproblematic and unencumbered, makes its presence all the more jarring".

exige uma suspensão do significado literal para que possa surgir um significado figurativo e verdadeiramente novo. Ricoeur (apud HALL, 2007, p. 146), argumentou que a metáfora é um “evento semântico que converge para o ponto em que vários campos semânticos se cruzam. É por essa construção que todas as palavras, tomadas em conjunto, fazem sentido”. Nesse sentido, o uso da metáfora consiste em uma estratégia literária/retrospectiva que desempenha a impertinência predicativa para produzir um novo significado.<sup>242</sup>

Na perspectiva de Hall, a teoria da metáfora de Ricoeur dá alguma vantagem para que se possa compreender os termos “economia do dom”, pois é possível pensar em dom e economia como duas realidades conceituais distintas que funcionam, ou se tornam significativas, com base em dois campos semânticos diferentes. Desse modo, Ricoeur foi reticente em considerar que o dom pertence ao campo semântico das práticas econômicas, e há razões para se preservar os conceitos como pertencendo a campos semânticos distintos e não empurrar o dom para o conjunto da economia de mercado como sendo um ancestral desta. Com isso, pode Ricoeur explorar metaforicamente essa expressão a partir das ruínas desta tomada em sentido literal. Assim, para Ricoeur (apud HALL, 2007, p. 146), “existem dois campos semânticos diferentes que não podem ser pensados juntos exceto juntos como realidades distintas”.<sup>243</sup>

Vale dizer que, mais detalhadamente, o liame entre o dom e o contradom é que constitui o paradoxo da economia do dom. A princípio, pareceria que a saída

<sup>241</sup> “There are, however, resources in Ricoeur’s thought that lend some perspective to this odd predication of an economy of the gift”.

<sup>242</sup> “The first place to look in uncovering the meaning of Ricoeur’s strange turn of phrase is his theory of metaphor. On Ricoeur’s understanding, metaphor functions on the basis of an ‘impertinent predication’. The metaphor presents the hearer/reader with an absurdity at the literal level of the statement; it therefore requires a suspension of the literal meaning so that a figurative, and truly novel, meaning can emerge. Ricoeur argued that metaphor is a ‘semantic event that takes places at the point where several semantic fields intersect. It is because of this construction that all the words, taken together, make sense’. The use of metaphor is a literary/rhetorical strategy that plays on predicative impertinence in order to produce new meaning”.

<sup>243</sup> “This theory of metaphor gives some initial purchase on the meaning of the phrase ‘economy of gift’. It is possible to think of gift and economy as two distinct conceptual realities that function, or become meaningful, on the basis of two different semantic fields. Unlike Bordieu, Ricoeur was reticent about consigning the gift to the field of economic practices. There is reason to preserve the difference even if it is not clear-cut in practice. The gift has a linguistic, conceptual and semantic context that is distinct from economic relations. Thus, two disparate semantic fields exist that cannot be thought together except together as distinct realities or perhaps more accurately, cannot be thought except together as distinct realities. In lumping gift and economy together, perhaps Ricoeur was playing on the intersection of semantic fields to see what gifts of meaning arise. But, if this is so, one must consider what, if any, meaning one is gifted with. In answering this question I look to Ricoeur’s understanding of the referential economy of narrative”.

estaria em buscar essa ligação e, desse modo, todo o mistério em torno do dom e do contradom, bem como o enigma da economia do dom, estaria solucionado. Como Hall nos mostrou, essa ligação é impossível, de modo que essa expressão só pode ser compreendida metaforicamente. Ademais, como uma solução simples parece inexistir, só resta, como tudo parece indicar, buscar, na própria mutualidade, voltada especificamente ao reconhecimento, a chave de compreensão da economia do dom.

Com efeito, como a ligação entre o dom e o contradom se mostrou impossível sob a lógica da reciprocidade ou sobre a perspectiva da *ágape*, Ricoeur (2006, p. 239), influenciado por Marcel Mauss, na obra *Ensaio sobre o dom*, propõe que é a própria ideia de reconhecimento mútuo “a chave dos paradoxos do dom e do contradom”. Como vimos na perspectiva da *ágape*, o problema não é explicar o dar, muito menos o receber, e sim o de dar em retribuição. Todo o problema está, segundo Mauss (apud RICOEUR, 2006, p. 239), em explicar “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e contudo forçado e interessado dessas prestações”. A questão, em outras palavras, seria buscar a ligação entre dar-receber-retribuir, de modo que o foco do problema estaria em compreender os dois últimos elos dessa corrente, a saber, o receber-retribuir.

Mauss recorre à cultura maori da Nova Zelândia e procura interpretar, por assim dizer, com sua abordagem direta, a cultura maori por ela mesma, e não a partir de construtos ou modelos ocidentais previamente elaborados. Nesse sentido, o antropólogo-etnólogo adota, conscientemente, por uma questão de método, a linguagem da população observada.

No universo de sentidos da cultura maori, a questão que Mauss (apud RICOEUR, 2006, 239) se coloca é: “Que força há na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua?”. Ao interpretar os elementos da cultura maori, o etnólogo compreende que essa força mágica que obriga a coisa a circular é denominada *hau* pelos nativos. Desse modo, ao fazer uso dessa fórmula, Mauss adota não só a linguagem dos maoris, mas também o seu universo místico ao inserir, na coisa<sup>244</sup> dada, uma vitalidade, uma força mágica que força as coisas a recircularem. Nessa direção, Mauss (apud RICOEUR, 2006, p. 240) afirma que há “nas coisas trocadas no Potlatch uma virtude que força os dons a circular, a ser

---

<sup>244</sup> Manteremos o conceito de *coisa* em vez de o substituímos por *objeto*, uma vez que esse último pode remeter à linguagem do observador, o que seria contrário à abordagem de Mauss.

dados e retribuídos”. Segundo Ricoeur, Mauss, ao dar créditos à visão dos maoris, é que dá o pontapé inicial nessa discussão.

Essa imersão de Mauss na cultura maori será condenada por Lévi-Strauss, pois, segundo este, conduziria o pesquisador a se perder no objeto que deveria imparcialmente investigar. No polo oposto à visão de Mauss, Lévi-Strauss entende que as culturas devem ser “extrinsecamente” interpretadas mediante modelos elaborados pelo investigador. O resultado da abordagem estruturalista dissipa, senão aniquila, o simbolismo da etnia maori. Desse modo, o antropólogo estruturalista interpreta a cultura maori de modo a acreditar que o misticismo envolvido nas trocas dessa etnia, na verdade, mascara uma regra de troca arraigada nas profundezas do inconsciente humano. Com isso, nada resta a não ser a regra ancestral da economia de mercado inconscientemente velada pelas práticas culturais. Esse método privilegiou a extração ou a formulação de um princípio explicativo à custa do desprezo do universo cultural maori. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 240).

Segundo Ricoeur (2006, p. 240), Claude Lefort se refere a Lévi-Strauss como alguém que, por ser ambicionado em regras, reduz o todo social a elas e, com isso, perde a “intenção imanente aos comportamentos”. Nesse contexto, a sociologia da ação de Lefort, influenciada pela fenomenologia de Merleau-Ponty, se recusa a “sacrificar as justificações dos atores às construções de um observador externo”. (RICOEUR, 2006, p. 241). Com efeito, para Lefort (apud RICOEUR, 2006, p. 240-241),

A ideia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade [...], os homens confirmando uns aos outros que eles não são coisas.

A posição de Lefort é que as trocas simbólicas existem com o intuito de reconhecerem a existência-valor do ser humano, ou seja, da dignidade da pessoa humana. Assim, ao que parece, o sentido do dom e do contradom seria buscado não no liame que ligaria os dois últimos elos da cadeia dar-receber-retribuir, e sim na manifestação fenomenológica do desejo ético de reconhecimento mútuo.

E, por fim, diz Ricoeur (2006, p. 247):

É ao livro de Marcel Henaff, intitulado *Le prix de la vérité* (O preço da verdade), que devo a idéia de resolver o enigma que ele denomina “enigma do dom recíproco cerimonial” pelo recurso à idéia de reconhecimento mútuo simbólico.

Nesse sentido, a revolução proposta por Henaff implica “deslocar a ênfase da relação para o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade [...] e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo”. (RICOEUR, 2006, p. 249). Desse modo, “seria a qualidade da relação de reconhecimento que conferiria significação a tudo aquilo a que chamamos presente”. (RICOEUR, 2006, p. 249).

Isso posto, ao que parece, o problema passa a ser o de sustentar que mesmo em nossa sociedade moderna nem tudo tem valor venal e, desse modo, a economia do dom pode sobreviver ainda que embaralhada na economia de mercado. Nesse contexto, Ricoeur (2006, p. 251) recorre à obra *Ensaio sobre o dom na França do século XVI*<sup>245</sup>, de Nathalie Zemon-Davis, para elucidar que esses modelos de economia podem ser não apenas “contemporâneas, mas também complementares e sutilmente antagônicas”.

A constatação da autora, em sua pesquisa da França do século XVI, ensina, entre outras coisas, que não há uma substituição da economia do dom pela economia de mercado, e sim uma coexistência entre ambas, de modo a possuírem empréstimos e entrecruzamentos mútuos. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 252). Desse modo, segundo Ricoeur (2006, p. 252), “os exames desses mistos conduz a reforçar a ênfase posta na gratidão como o sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir”. Exemplo disso são as transações de venda entre vizinhos, que não ocorrem sem a adição de presentes, e a execução do ato de ensinar, que, mesmo sendo remunerado, é pontuado “por pequenos presentes e outras amabilidades que mantêm a gratidão no registro do dom”. (RICOEUR, 2006, p. 252). Segundo Ricoeur (2006, p. 252), “é a qualidade desse sentimento que garante a consciência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda”. Contudo, adverte Ricoeur (2006, p. 253) que

---

<sup>245</sup> Embora, essa obra retrate os costumes da França no século XVI, Ricoeur (2006, p. 251) acredita que somos ainda herdeiros e devedores dessa configuração histórica, ou melhor, de seus modelos de vida.

gratidão é também a parte fraca que expõe o modo do dom a diversas corrupções que reconduzem nossa análise [...] a seu ponto de partida, o paradoxo da relação entre a generosidade do dom e a obrigação do contradom. (RICOEUR, 2006, p. 253).

Nesse contexto, o paradoxo pode se converter em aporia, uma vez que o dom pode falhar, seja pela obrigatoriedade da coerção de retribuir, seja pela recusa ou mesmo pela demora em retribuir, ou, ainda, pela mediocridade do contradom, que pode suscitar a raiva ou a acusação de ingratidão. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 253). Nessa direção, não faltam exemplos de dons fracassados entre os quais a revogação de promessas de dons por herança, no âmbito familiar e, nas relações sociais, as manobras ligadas às exigências de vantagens e reputação. (Cf. RICOEUR, 2006, p. 253). Ainda pior do que os dons fracassados são os maus dons, engendrados pela corrupção, na concessão de privilégios e, desse modo, a questão, para Ricoeur, na esteira da historiadora, é o do desafio em saber distinguir a boa da má reciprocidade.

Com isso, a questão de compreender o aspecto cerimonial do dom, enquanto reconhecimento mútuo, implica considerar que “a generosidade do dom não suscita uma restituição, que, em sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas, sim, algo como a resposta a uma oferta”. (RICOEUR, 2006, p. 254). Desse modo, Ricoeur (2006, p. 256) afirma que “é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom”. Com isso, deve-se colocar “o segundo dom na mesma categoria afetiva que o primeiro, o que faz desse segundo dom algo diferente de uma restituição”. (RICOEUR, 2006, p. 255). Com efeito, a solução do problema, ao contrário do que se poderia esperar, consiste exatamente em deslocar a ênfase do enigma da retribuição que tanto procuramos para a própria performance do dom que deixamos de lado, uma vez que a fascinação por tal enigma “conduz a negligenciar traços notáveis da prática do dom [...] tais como oferecer, arriscar, aceitar e, por fim, dar algo de si ao dar uma simples coisa”. (RICOEUR, 2006, p. 254-255).

Em vez de obrigação de retribuir “é preciso falar, sob o signo da *ágape*, em resposta a um apelo proveniente da generosidade do dom inicial”. (RICOEUR, 2006, p. 255). Destarte, “receber torna-se então a categoria-pivô devido a que a maneira pela qual o dom é aceito decide a maneira pela qual o donatário se sente obrigado a retribuir”. (RICOEUR, 2006, p. 255). Com isso, a palavra gratidão insere-se no

coração da problemática da reciprocidade ao permitir discriminar entre a boa e a má reciprocidade. Ela consegue fazer isso “ao decompor, antes de recompor, a relação entre dom e contra dom”. (RICOEUR, 2006, p. 256). A gratidão coloca

de um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir. A separação que ela estabelece entre os dois pares é uma separação de inexatidão em relação à equivalência da justiça, mas também em relação à da venda. Inexatidão dupla: quanto ao valor e quanto ao prazo temporal. (RICOEUR, 2006, p. 256).

Ademais, diz Ricoeur (2006, p. 255-256), “é na gratidão que se baseia o *bom receber* que é a alma dessa separação entre a boa e a má reciprocidade”. Desse modo, o autor afirma que “essa separação entre o par dar-receber e o par receber-retribuir é desse modo ao mesmo tempo estabelecida e superada pela gratidão”. (RICOEUR, 2006, p. 256).

Por fim, resta abrigar o caráter festivo do dom, que, enquanto tal, se isola tanto das trocas mercantis quanto de um viés moralizante. Com efeito, como afirma Ricoeur (2006, p. 257), “o festivo escapa à moralização” e, com isso, “pode estar nos rituais da arte de amar, em suas formas eróticas, amicais e societais, pertence à mesma família espiritual dos gestos de pedido de perdão”. Ademais, “o festivo do dom é, no plano gestual, o que é aliás o hino no plano verbal”. (RICOEUR, 2006, p. 257). Com isso, diz Ricoeur (2006, p. 257): “ele se une assim ao conjunto das fórmulas de gosto de colocar sob o patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é nem descritivo nem normativo”. (RICOEUR, 2006, p. 257).

Embora reconheça que o conhecimento efetivo seja alcançado apenas na economia do dom, Ricoeur (2006, p. 257) assegura a esta também uma cláusula de reserva, ou seja, de que “não se deveria esperar dessa investigação do reconhecimento pelo dom mais que uma suspensão da disputa”. Trata-se de uma clareira em uma floresta de perplexidades, de modo que

a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz em sua *conexão* com a luta pelo reconhecimento. (RICOEUR, 2006, p. 257).

Ao fim, Ricoeur reconhece que a luta por reconhecimento talvez seja interminável. Contudo, segundo ele, as experiências de reconhecimentos efetivos envolvidas nas trocas dos dons,

principalmente em sua fase festiva, conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era nem ilusória nem vã. (RICOEUR, 2006, p. 258).



## CONCLUSÃO

Um dos ganhos da presente pesquisa foi o de elucidar a prioridade do respeito em detrimento da autonomia no contexto de aplicação da moral, em que pese a tensão dialética equilibrada entre os polos teleológicos e deontológicos de sua visada ética. Nesse contexto, terminamos por sustentar também que o “efeito”, principal decorrente da adição do respeito à singularidade das pessoas, como um critério de contraponto ao critério ascendente de justificação das máximas, irá, inevitavelmente, requerer uma solução poética. Mais especificamente, sustentamos que, para inventarmos uma nova conduta, ao traírmos, por solicitude, a regra em respeito às pessoas, devemos necessariamente abusar de nossa imaginação, uma vez que a solução será, inevitavelmente, composta caso a caso. Nesse contexto, a imaginação possibilitará uma experiência superlativa da realidade ao recriá-la em um nível superior possibilitando ao agente moral vários cursos de ação. Assim, o tomador de decisão terá toda uma gama de opções compostas pela imaginação, de modo que poderá decidir pelo curso de ação que, a seu critério, mais represente a excelência do agir.

Em linhas gerais, podemos dizer que a nossa tese partiu de um viés interpretativo, ao elucidarmos que, em termos de aplicação da moral, o respeito é mais fundamental que o princípio da autonomia. Posteriormente, passou pelo viés antitético, ao sustentarmos uma tese contrária à tese de Conil, na primeira parte do segundo capítulo, segundo a qual uma hermeneutização pura de Kant permanece confinada ao problema que visa atacar, uma vez que fica restrita à ordem ascendente de justificação de máximas. Posteriormente, chegamos ao elemento propositivo<sup>246</sup> da nossa tese, no qual sustentamos, na segunda parte do segundo capítulo, a ideia de uma lógica poética, que também denominamos de um uso poético do imperativo categórico.

Essa estrutura propositiva foi assentada, por sua vez, no terceiro capítulo, no qual elucidamos a dialética entre respeito e autonomia na perspectiva de Ricoeur, em que este, na discussão com Kant, concedeu prioridade ao respeito às pessoas, em suas singularidades insubstituíveis, em detrimento da lei moral em todas as

---

<sup>246</sup> Vale dizer que, entre os desdobramentos de nossa pesquisa, o que está contido na segunda parte do segundo capítulo é mais importante por se tratar do elemento propositivo, de modo a constituir o núcleo central da nossa tese.

ocasiões em que esse conflito for inevitável. Ainda no terceiro capítulo, vislumbramos que a solução para a bipartição do respeito entre a lei moral e a singularidade das pessoas está em destranscendentalizar a autonomia da vontade, de modo a reinseri-la no mesmo plano, ou melhor, no mesmo universo de sentido da vulnerabilidade. Se esse procedimento gera uma tensão paradoxal entre a liberdade e a não liberdade, retratadas nas figuras da autonomia e da fragilidade, por outro lado, permite elucidar que, desde a perspectiva da unidade narrativa de uma vida, o fantasma da vulnerabilidade se cruza e entrecruza perenemente com as figuras da liberdade.

No quarto capítulo, elucidamos que a visada ética de Ricoeur não se finda nas relações interpessoais. Com efeito, ela perpassa essa dimensão, de modo a englobar também a vida das instituições. Nesse contexto, o reconhecimento no plano jurídico, se não representou o verdadeiro reconhecimento, uma vez que nesse plano não é vedado que se priorize o interesse próprio, pelo menos explicitou em leis as lutas pelo reconhecimento. Ainda assim, a exigência de reciprocidade, ou seja, de igualdade, denunciou o fundo ético oculto do Direito.

Da lógica simétrica da justiça passamos para a lógica da superabundância, no quinto capítulo. Exploramos, nessa passagem, a fina dialética, proposta por Ricoeur, entre o amor e a justiça, a qual nos conduziu ao indicativo de suplementar os códigos jurídicos de uma dose de compaixão. Ademais, utilizamos o amor como uma espécie de ideia regulativa para combater os excessos da norma kantiana, ou seja, da aplicação com excessivo rigor do imperativo categórico. Desse modo, podemos dizer que, se o respeito impõe uma ordem descendente enquanto contracritério ao princípio meramente ascendente de credenciamento de máximas morais, vai ser o amor o critério moderador na aplicação do imperativo categórico. Com isso, esses dois critérios se complementam: o primeiro alertando o agente moral para os apelos gritantes da singularidade insubstituível das pessoas, e o segundo como critério orientativo para se evitar uma aplicação com excessivo rigor da regra moral. Vimos também que a lógica da superabundância situa-se no polo oposto da lógica simétrica da reciprocidade, ou seja, ao passo que a lógica da reciprocidade exige igualdade aritmética de todos perante a lei ou a igualdade proporcional segundo o merecimento, a lógica da superabundância rompe com a igualdade pura e simples ao não exigir a reciprocidade. Nesse sentido, pode-se dizer que a dialética do dar e do receber, na economia do dom, recebe seu pontapé inicial de modo gratuito e se

mantém em um movimento dinâmico, de modo a pressupor que a retribuição do outro seja liberada também por iniciativa própria. Assim sendo, na lógica do reconhecimento mútuo está implicado um fundo ético que exige não uma reciprocidade simétrica, como na moral cotidiana, que pode se assemelhar a um escambo — uma transação comercial em que a própria mercadoria ou o serviço é a moeda de troca —, mas um envolvimento íntimo no sentido de sermos solícitos, sob a forma de gratidão, como reconhecimento mútuo simbólico pela solicitude alheia para conosco. Dessa forma, pensamos ter chegado — como no respeito, contudo, desde outra perspectiva — ao núcleo do verdadeiro reconhecimento. Em outras palavras, podemos dizer que se foi o respeito a pedra de toque que impôs a ordem descendente na aplicação da ética como contraponto à ordem (kantiana) ascendente de justificação de máximas, foi na lógica da superabundância, mais especificamente, na *ágape*, que encontramos o critério corregedor dos excessos da aplicação do imperativo kantiano.

Pelo que nos foi permitido perceber, mesmo se admitirmos, com Ricoeur, que se devemos, de alguma maneira, trair o imperativo categórico, devemos também admitir que esse princípio não deve ser desprezado em sua ética. Dito isso, os resultados mais importantes a que chegamos consistem nos seguintes: a) sugerimos que a primazia do respeito às pessoas em detrimento do respeito à autonomia apenas faz sentido no contexto da crítica a Kant, uma vez que, na concepção de Ricoeur, autonomia e respeito remetem à indivisibilidade da pessoa humana na qual, simultaneamente, se deve respeitar em sua vulnerabilidade e autonomia; b) a ética de Ricoeur não se limita à pobreza do princípio de não contradição para extrair de uma lei universal o que se deve fazer aqui e agora, de modo que a ação deve ser inventada caso a caso; c) embora não se limite à pobreza do formalismo kantiano, Ricoeur não abre mão do imperativo categórico, porém, o considera não como uma lei, mas como uma regra que admite uma única exceção; d) se na seara jurídica Ricoeur defende a criação de uma nova norma e também de um novo juízo frente ao desafio de um caso difícil, na sua perspectiva ética ele recomenda não inventar outra regra, mas que se traia a norma kantiana apenas por solicitude, contanto que seja o menos possível; e) a solução para os impasses éticos, diante dos casos difíceis, exige uma solução poética em duplo sentido: primeiro, para se fazer um uso poético-metafórico do imperativo categórico e, depois, para se servir fartamente da imaginação na composição caso a caso de um inédito comportamento.

Trata-se, aqui, de fazermos, por exortação de Ricoeur para trairmos a lei moral, um uso hipotético do imperativo categórico, uma vez que, se caso o respeito ao imperativo vier a colidir com o respeito à singularidade insubstituível das pessoas, devemos, por solicitude, trair o imperativo, ainda que seja o mínimo possível, para imaginarmos e executarmos um comportamento inédito, justo e, portanto, adequado à singularidade do caso. Contudo, cabe advertirmos que o imperativo deixa de ser categórico estrito senso, mas tampouco é convertido em um mero imperativo categórico. Assim, somos conduzidos a pensar que Ricoeur usa o imperativo kantiano como sendo um imperativo categórico-hipotético. Decorre dessa estranha predicação, ou seja, das ruínas da predicação literal do imperativo categórico, a nossa tese, na qual sustentarmos que Ricoeur faz um uso poético-metafórico do princípio moral kantiano.

Com essa tese não ousamos concluir aquilo que o filósofo, em sua rica trajetória, não fez, a saber, a anunciada poética da vontade em sua totalidade e plenitude. Contudo, julgamos ter dado um passo maior do que nos propomos inicialmente, uma vez que sugerimos uma possibilidade de uma poética da vontade e elucidamos as condições de sua possibilidade. Desse modo, se a nossa contribuição, nessa matéria, não é determinante para a compreensão do que poderia ser tal poética da vontade, em Ricoeur, pelo menos ela lançou as bases de uma possibilidade. Seja como for, a nossa intenção não era completar o pensamento do pensador francês, e sim fazermos a nossa própria contribuição a partir de suas perspectivas. Desse modo, nos inspiramos em Ricoeur, na primeira passagem que citamos, na epígrafe inicial da nossa tese, para pensarmos que uma entre as questões inconscientes que procuramos responder foi a de como continuarmos quando tivermos começado com Ricoeur. Desse modo, a nossa resposta para o problema da aplicação da ética exigiu, inesperadamente, um farto uso da imaginação em matéria moral, o que convergiu naturalmente para configuração de uma determinada poética da vontade.

E para finalizarmos, podemos dizer que, ao trazermos à imaginação todos os acontecimentos da vida e os sopesarmos, as dores e as alegrias podem se equilibrar no final agri-doce da aceitação conflituosa de seu próprio *hard case*, mostrando que, na vida, nem a dor ou a felicidade, nem a certeza apodítica, nem a incerteza absoluta, tomam o controle completo da situação. E, afinal, isso não soa, em última instância, também como uma hermenêutica do conhecimento de si?

## REFERÊNCIAS

### 1. Obras de Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1950.

\_\_\_\_\_. **De l'interprétation**: essai sur le Freud. Paris: Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté I**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier Montaigne, 1967.

\_\_\_\_\_. **Le conflit des interprétations**. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. **Finitud y culpabilidad**: el hombre labil y la simbolica del mal. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit. Tome I**: L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit. Tome II**: La configuration du temps dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_. **Temps et récit. Tome III**: Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. **O mal**. Um desafio à filosofia e à teologia. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. São Paulo: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. **Do texto à ação**. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés - Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990a.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Editora Rés, 1990b.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Amor y justicia**. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madri: Caparrós Editores, 1993.

\_\_\_\_\_. **Leituras 1** - Em torno ao político. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

- \_\_\_\_\_. **Réflexion faite**. Paris: Éditions Esprit, 1995c.
- \_\_\_\_\_. **La critique et la conviction**. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995d.
- \_\_\_\_\_. **Sí mismo como outro**. Trad. De Algustín Neira Calvo. Madrid: siglo veintiuno, 1996a.
- \_\_\_\_\_. **Leituras 2** - A região dos filósofos. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996b.
- \_\_\_\_\_. **Leituras 3** - Nas fronteiras da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996c.
- \_\_\_\_\_. **L'idéologie et utopie**. Trad.: Myriam R. D'allonnes e Joël Roman. Paris: Seuil, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Pensando biblicamente**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Del texto a la acción: ensayos de hermenêutica II**. 2. Ed. Trad. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento**. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O justo 1** - A justiça como regra moral e como instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **O justo 2** - Justiça e verdade e outros estudos. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Outramente**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008c.
- \_\_\_\_\_. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Escritos e conferências 1** - Em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Escritos e conferências 2** - Hermenêutica. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a tradução**. Trad. Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.
- \_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa 1** - A intriga e a narrativa histórica. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa 2** - A configuração do tempo na narrativa da ficção. Trad.: Márcia Valéria M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa 3** - O tempo narrado. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012c.

\_\_\_\_\_. **O discurso da ação**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2015a.

\_\_\_\_\_. **A ideologia e a utopia**. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: RÉS, [s. d.].

## 2. Artigos de Ricoeur

\_\_\_\_\_. **Ontologie. Encyclopaedia Universalis**. XII. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1972. p. 94-102.

\_\_\_\_\_. Hegel aujourd'hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble suivie d'une brève discussion]. **Etudes théologique et philosophique**, v. 49, n. 3, p. 335-354, 1974.

\_\_\_\_\_. Parole et symbole. **Revue des Sciences Religieuses**, 49e Année, n. 1-2, janvier-avril, p. 142-161, 1975.

\_\_\_\_\_. **La structure symbolique de l'action**. Symbolisme. Conférence internationale de sociologie religieuse. Strasbourg: CISR, 1977. p. 31-50.

\_\_\_\_\_. L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec P. Ricoeur (Propos recueillis par Peter Kemp). **Esprit**, n. 54, juin, p. 155-165, 1981.

\_\_\_\_\_. **Entre temps et récit: concorde/discorde**. Recherches sur la philosophie et le langage «Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l'Université de Grenoble 2». Paris: Vrin, 1982. p. 3-14.

\_\_\_\_\_. L'identité narrative. **Esprit**, n. 7-8, p. 295-304, 1988a.

\_\_\_\_\_. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, Paul et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988b.

\_\_\_\_\_. De la volonté à l'acte. Entretien avec Paul Ricoeur. (Propos recueillis par Carlos Oliveira). In: BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer (Éds.). **Temps et récit de Paul Ricoeur en débat**. Paris: Cerf, 1990a. p. 17-36.

\_\_\_\_\_. **L"homme comme sujet de la philosophie.** Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 1990b. p. 73-86.

\_\_\_\_\_. L" identité narrative. **Revue des sciences humaines**, v. 95, n. 221, p. 35-47, 1991a.

\_\_\_\_\_. L"attestation: entre phenomenologie et ontologie. Paul Ricœur – Les metamorphoses de la raison herméneutique. **Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle.** Paris: Cerf, 1991b. p. 381-403.

\_\_\_\_\_. Autocomprensión e historia. In: MARTINES, Tomás Calvo; CRESPO, Remedios Avila (Eds.). **Paul Ricœur.** Los caminos de la interpretación. Barcelona: Anthropos, 1991c.

\_\_\_\_\_. Autobiografia intelectual. In: \_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral.** Trad. Sílvia Menezes. Portugal-Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. Promenade au fil d'un chemin. In: TUROLDO, Fabrizio. **Indagini su Paul Ricœur.** Padova: Il Poligrafo, 2000. p. 15-20.

\_\_\_\_\_. Meu caminho filosófico. In: JERVOLINO, Domênico. **Introdução a Ricœur.** Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

### 3. Obras complementares

ABEL, Olivier. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra.** Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ALLISON, Henry E. **El idealismo trascendental de Kant:** una interpretación e defensa. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

\_\_\_\_\_. **Kant's theory of freedom.** New York: Cambridge University Press, 1995.

ALMEIDA, Guido A. Kant e o 'facto da razão': 'Cognitivismo' ou 'decisionismo' moral? **Studia Kantiana:** Revista da Sociedade Kant Brasileira, v. I, n. 1, 53-81, 1998.

\_\_\_\_\_. Crítica, Dedução e Facto da Razão. **Analytica**, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.

ANDERSON, Pamela. **Ricoeur and Kant:** Philosophy of the will. Atlanta: Scholars Press, 1993.

BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's critique of practical reason.** Chicago: University of Chicago Press, 1960.

CARNEIRO, José Vanderlei. **A Linguagem simbólica do mal em Paul Ricoeur.** 2000. Dissertação. (Mestrado Acadêmico em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará (UFCE), Fortaleza, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e Narratologia:** por uma redefinição da narrativa à luz do pensamento contemporâneo. Curitiba: Editora CRV, 2007.



CASAROTTI, Eduardo. **Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz**. Córdoba: EDUCC, 2008.

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

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Da fenomenologia à Hermenêutica: o paradigma do mundo do texto de Paul Ricoeur. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Josivan Guedes de (Org.). **Filosofia e interdisciplinaridade**: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco. Porto Alegre: Editora FI, 2015. p. 183-197.

\_\_\_\_\_. **O si mesmo e o outro**: Ensaio sobre Paul Ricoeur. Porto Alegre: Editora FI, 2016.

\_\_\_\_\_. A identidade frágil: ipseidade, memória e perdão em Ricoeur. In: BAUMGARTEN, Carlos Alexandre; BARROS, Bruno Mazolini de (Org.). **Diálogos com Paul Ricoeur**: Diálogos com Paul Ricoeur: Ensaio de hermenêutica Literária. Porto Alegre: Libretos, 2017. p. 57-76.

CESAR, Constança Marcondes. **A hermenêutica francesa**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

CARVALHO, Maria Helena Costa de. **Entre Filosofia e Literatura**. Geometrias de uma relação em Maurice Blanchot e Paul Ricoeur. Lisboa: CLEPUL, 2014.

CONIL SANCHO, Jesús. **Ética hermenêutica**. 2. ed. Madri: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. Transformación hermenêutica de Kant. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 61, n. 3-4, p. 799-817, 2005.

DOUEK, Sibyl Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas**: um elegante desacordo. São Paulo: Loyola, 2011.

ESQUIROL, M. Josep. **O respeito ou o olhar atento**: uma ética para a era da ciência e da tecnologia. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GARCIA, R. R. El formalismo ético como lógica de la conciencia moral. In: MUGUERZA, J. ; ARAMAYO, R. R. (Orgs.). **Kant después de Kant**. Madrid: Tecnos, 1989. p. 76-86.

GENTIL, Hélio Salles. **Para uma Poética da Modernidade**: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2004.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Alteridade e reconhecimento mútuo em Ricoeur**. 2012. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2012a. Disponível em: <<https://goo.gl/G797zS>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur e a norma moral: uma releitura dos princípios deontológicos. **Revista Filosofazer**, Passo Fundo, n. 40, p. 101-18, 2012b. Disponível em: <<http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimpressa/article/view/80/78>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Ricoeur e a perspectiva ética: uma releitura de Aristóteles. **Revista Litterarius**, Santa Maria, v. 11, n. 1, p. 70-86, 2012c. Disponível em: <<http://br60.teste.website/~fapas413/index.php/litterarius/article/view/57/69>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 266-283, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/6552/6024>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. A pequena ética de Paul Ricoeur. **Impulso**, Piracicaba, v. 24, n. 59, p. 81-91, 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/viewFile/1965/1276>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. **Da reciprocidade à mutualidade**: a questão da assimetria em Ricoeur. 2016. 139 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2016.

HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**: 16 ensaios críticos e respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Lisboa: Instituto Piaget, [s. d.].

HALL, William David. **Paul Ricoeur and the poetic imperativ**: the creative tension between love and justice. New York, 2007.

HAMM, Christian. Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana. In: FABRI, Marcelo; NAPOLI, Ricardo; ROSSATTO, Noeli (Orgs.). **Ética e Justiça**. Santa Maria: Editora Pallotti, 2003. p. 67-82.

HENRICH, Dieter. The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason. Translated by Manfred Kuehn. In: \_\_\_\_\_. **The Unity of Reason**. London: University of Cambridge Press, 1994.

HENRIQUES, Fernanda. A significação "crítica" de le volontaire e l'involontaire. **Revista portuguesa de Filosofia**, n. 66, p. 49-86, 1990.

\_\_\_\_\_. Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 61, n. 2, p. 593-607, 2005.

\_\_\_\_\_. A relação entre Filosofia e Literatura. Paul Ricoeur e Martha Nussbaum dois exemplos na filosofia do século XX. In: NATÁRIO, Maria Celeste; EPIFÂNIO, Renato (Coord.). **Entre Filosofia e Literatura**. Lisboa: Zéfiro, 2014. p. 11-24.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

\_\_\_\_\_. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Reppa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

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

JESUS, Valdinei Vicente de. **A ideia de boa vontade na fundamentação do dever moral em Kant**. 2004. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2004.

\_\_\_\_\_. A importância dos juízos sintéticos *a priori* na construção do conhecimento científico. **Logos Fadisi**, v. 1, n. 1, p. 21-30, 2013.

\_\_\_\_\_. Wille e willkür na metafísica dos costumes: dois aspectos da vontade de um ser racional humano. **Logos Fadisi**, v. 1, n. 6, p. 20-30, 2016.

KANT, Immanuel. **La metafísica de las costumbres**. Trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta o que é o esclarecimento. In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. 3. ed. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do juízo**. 3. ed. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KEARNEY, Richard. **On Paul Ricoeur: The owl of minerva**. Farnham: Ashgate, 2004.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. **Analytica**, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

MORATALLA, Tomás Domingo. La pequeña filosofía de Paul Ricoeur: Educación y responsabilidade en tiempos de crisis. **Revista portuguesa de história do livro**, ano XVII, v. 33-34, p. 172-176, 2014.

MÖBBS, Adriane da S. M. **O mal sofrido em Paul Ricoeur**. 2009. 72 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2009.

\_\_\_\_\_. **O mal sofrido em Paul Ricoeur: um estudo acerca do sofrimento do justo**. Alemanha-Saarbrücken: NEA Novas Edições Acadêmicas, 2013a.

\_\_\_\_\_. Respeito e casos difíceis (hard cases) em Paul Ricoeur. **Revista Guairacá**, v. 29, n. 1, p. 87-107, 2013b.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Uma interpretação sobre a noção de “vida” em Paul Ricoeur: organização vital, tarefa e respeito. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; WU, Roberto (Orgs.). **Pensar Ricoeur: Vida e Narração**. Porto Alegre: Clarinete, 2016. p. 87-118.

PATON, H. J. **The categorical imperative**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PELICIER, Yves. **A ética, entre o mal e o pior**. (entrevista com Paul Ricoeur). Paris, 27 de setembro de 1994. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/pdf/entrevista\\_yves\\_pelicier](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/entrevista_yves_pelicier)>. Acesso em: 7 jul. 2017.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

ROHDEN, Luiz; JESUS, Valdinei Vicente de. A (im)possibilidade do “conhecimento” de Deus em Kant: o sumo bem, objeto necessário da razão. **Veritas**, v. 61, n. 3, p. 440-455, 2016.

ROSSATTO, N. D. Viver bem. **Mente, cérebro e Filosofia**, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

\_\_\_\_\_. A ética de Paul Ricoeur. In: SILVEIRA, D. C.; HOBUSS, J. (Org.). **Virtudes, direitos e democracia**. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2010. p. 45-60.

ROSSATTO, N. D.; REICHERT DO NASCIMENTO, C. Reconhecimento simbólico e dom. **Ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 347-356, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VILLAVERDE, Marcelino Agís. **Paul Ricoeur**: a força da razão compartilhada. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VINCENT, Gilbert. O lugar hermenêutico e a função ética das parábolas. In: NASCIMENTO, Fernando Nascimento; SALLES, Walter (Orgs.). **Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013. p. 103-126.

WALL, John. **Moral creativity**: Paul Ricoeur and the poetics of possibility. New York: Oxford, 2005.

WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. 2. ed. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola 2013.

WOLFF, Robert Paul. **The autonomy of reason**: a commentary on Kant's Groundwork of the metaphysic of morals. Gloucester: Peter Smith, 1986.